

INTRODUCTION

DE LA DASEINSANALYSE MÉDICALE

Kostoglotov poursuivait son raisonnement : « Alors, moi je ne trouverais rien d'étonnant à ce, que dans cent ans, on découvre encore que je ne sais quel sel de césum apparaît dans notre organisme lorsqu'on a bonne conscience, et fait défaut lorsqu'on a la conscience chargée. Et que de ce sel de césum dépend soit que les cellules se développent en tumeur, soit que les tumeurs se résorbent. »

Ephrem poussa un soupir enroué : « Moi, j'ai trompé beaucoup de femmes. Je les ai plaquées avec leurs gosses. Elles chialaient... Pour moi, elle ne se résorbera pas... »

« Qu'est-ce que cela a à voir ? » cria Roussanov hors de lui. « C'est de l'obscurantisme de pope ! »*

Parce que sa signification est fondamentalement existentielle, il va de soi pour les Grecs que la philosophie ne saurait être une recherche purement théorique. C'est pourquoi, contrairement à ce que laisse supposer de nos jours l'institution et l'enseignement universitaires¹, la philosophie antique n'entend pas être une entreprise spéculative mais un choix de vie qui suppose que l'homme tout à la fois se libère et guérisse des maux qui le

* A. Solejntsyne, *Le Pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, 1968, p. 196.

1. P. Hadot, dont nous nous inspirons ici, rappelle avec humour que « l'institution universitaire conduit à faire du professeur de philosophie un fonctionnaire dont le métier consiste, en grande partie, à former d'autres fonctionnaires ; il ne s'agit plus, comme dans l'Antiquité, de former au métier d'homme, mais de former au métier de clerc ou de professeur », *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 390.

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2011

Imprimé en France

ISSN 1281-5675

ISBN 978-2-7116-2372-3

www.vrin.fr

troublent¹. Philosopher implique ainsi un travail sur soi, un combat contre les perturbations et les maladies de l'âme, une ascèse au sens étymologique du terme, sans laquelle ne saurait s'ouvrir la possibilité d'un autre mode d'existence. Pour datée que puisse paraître cette conception, elle n'en est pas moins profondément inscrite dans notre culture et se maintient, non sans raison, tout au long de notre histoire : alors que Pétrarque, au XIV^e siècle, refuse catégoriquement d'appeler « philosophes » les professeurs qui se contentent d'occuper une chaire, Descartes, trois siècles plus tard, ne conçoit pas de séparer médecine, morale et philosophie ; plus près de nous, Michel Foucault consacre le troisième tome de son *Histoire de la sexualité* au souci de soi et rappelle que pour Plutarque « philosophie et médecine ont affaire à un seul et même domaine »².

Il semble à première vue que la phénoménologie, accaparée par la rigueur scientifique de son retour aux choses mêmes, ignore la dimension éthique et *a fortiori* médicale de la philosophie, et que ses adeptes ne se soucient pas plus de la guérison de leur âme que de leur félicité. Mais si les phénoménologues n'écrivent pas de traités du bonheur ou de la vertu, cela ne signifie nullement que les questions éthiques, d'une manière générale, leur soient étrangères. Comme on le sait, Husserl publie les conférences qu'il donne à Paris en 1929 sous le titre significatif de *Méditations cartésiennes*, et l'époche phénoménologique bien comprise loin de se réduire à un pur artifice méthodologique, une opération technique, implique une authentique conversion (*periagoge*), au sens platonicien du terme, qui permet à l'ego méditant d'échapper à l'empire de l'attitude naturelle. Husserl souligne lui-même à plusieurs reprises la portée éthique de ses travaux³. Dans *La Philosophie comme science rigoureuse*, le fondateur de la phénoménologie déclare : « Dès son tout premier début, la philosophie a toujours eu l'ambition d'être une science rigoureuse, et même d'être la science qui satisfait aux exigences théoriques les plus élevées et permet, dans une perspective éthico-religieuse, qu'on puisse mener une vie obéissant aux normes pures de la raison ». Ainsi Husserl inscrit-il la phénoménologie dans le prolongement de l'ambition éthico-religieuse de la philosophie, qu'il entend pour sa part fonder dans une théorie de l'intentionnalité et dans le cadre d'une axiologie. C'est dans cette perspective que Marx

Scheler, son disciple, publie en 1916 *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*.

Parce qu'on a pu reprocher à Heidegger une singulière « élision de l'éthique »⁴, il convient de rappeler que, pour l'auteur d'*Être et temps*, éthique et phénoménologie sont rigoureusement inséparables, et que l'élaboration même de la question de l'être possède une évidente dimension éthique. Comme l'attestent les concepts de déchéance (*Verfallenheit*), d'authenticité (*Eigentlichkeit*), d'appel de la conscience (*Ruf des Gewissens*) ou encore de résolution (*Entschlossenheit*), l'ontologie fondamentale exige un changement d'attitude. C'est pourquoi, si la *Lettre sur l'humanisme* récuse l'idée d'une éthique en tant que discipline distincte des autres, c'est pour affirmer que la pensée de l'être est « l'éthique originelle » (*die ursprüngliche Ethik*), qui ne doit évidemment pas être confondu avec cette morale du sens commun qui distribue la louange et le blâme et qui relève de la tyrannie du « on »². Ainsi l'analytique du *Dasein*³ est-elle le contraire même d'une pure entreprise spéculative dont le contenu serait indépendant du mode d'existence du *Dasein*. Elle présente une évidente dimension pratique et relève de cette pensée *méditante* que Heidegger oppose à la pensée calculante⁴. En outre, comme nous allons le montrer, elle présente une dimension médicale et thérapeutique, retrouvant ainsi l'antique association de la médecine, de la morale et de la philosophie.

En effet, *Être et temps* ouvre à la phénoménologie une possibilité profondément nouvelle – même si celle-ci se trouve en germe dans le projet husserlien d'une psychologie phénoménologique – que l'on peut saisir à partir de la distinction, établie notamment dans les *Séminaires de Zurich*, entre l'analytique du *Dasein*, d'une part, et l'analyse du *Dasein* ou *Daseinsanalyse*, d'autre part. Comme le rappelle Heidegger en 1965 aux psychiatres et étudiants en psychiatrie qui assistent au séminaire qu'il tient en collaboration avec Medard Boss, l'analytique du *Dasein* est une « interprétation ontologique de l'être humain en tant que *Dasein*, au service

1. P. Ricoeur, dans la revue *Autrement*, n° 102, novembre 1988, *À quoi pensent les philosophes*, p. 175.

2. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1983, p. 143 et 151.

3. Pour des raisons qui seront exposées au cours du premier chapitre, il nous a paru préférable de ne pas traduire le terme allemand *Dasein*. En ce qui concerne cette notion, cf. F. Vezin, « Le mot *Dasein* », dans Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 519-523.

4. M. Heidegger, « Sérénité », *Questions III et IV*, trad. fr. J. Beaufret et alii, Paris, Gallimard, 1976, p. 144.

1. L'allégorie platonicienne de la caverne offre une représentation canonique de cette assimilation de la libération de l'âme à sa guérison.

2. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 75.

3. L. Perreau, « La double visée de l'éthique husserlienne : intentionnalité et théologie », *Revue de phénoménologie ALTER*, n° 17, p. 12.

de la préparation de la question de l'être ». Dans ce cadre, elle établit les structures de l'existence que Heidegger nomme existentiels et qui s'enracinent dans la structure unitaire du souci. L'analyse du *Dasein* ou *Daseinsanalyse* désigne, de son côté, la description de phénomènes qui se montrent concrètement dans un *Dasein* singulier, description qui, tout en étant dirigée vers quelqu'un qui existe, est nécessairement orientée par les déterminations fondamentales mises au jour par l'analytique du *Dasein*. Apparaît alors la possibilité d'une anthropologie ontique qui se subdiviserait, nous dit toujours Heidegger, en « une anthropologie normale et en une pathologie correspondante, mais articulée selon l'analytique du *Dasein* »¹. Ainsi l'analytique du *Dasein* est-elle le point de départ ontologique pour une anthropologie ontique et pour ce qu'on peut appeler une « *Daseinsanalyse* médicale ». Par là il faut comprendre une analyse du *Dasein* qui se donnerait pour tâche d'élucider ces phénomènes que l'on dit habituellement psychopathologiques – comme si, soit dit en passant, la signification d'un tel qualificatif allait de soi – et que l'on peut considérer plus rigoureusement comme des troubles existentiels, au sens où ils s'enracinent dans l'existence elle-même en tant que fardeau.

On s'interrogera peut-être sur la pertinence d'une telle entreprise. Que peuvent bien attendre les psychiatres, les psychothérapeutes, les psychologues, et avant tout leurs patients, de la *Daseinsanalyse* médicale ? Ne veut-on pas simplement créer une nouvelle école dans une communauté déjà profondément divisée, morcelée et sans cesse agitée par de nouvelles doctrines²? Avant même de répondre plus complètement à ces questions, notons d'emblée le trait distinctif qui fonde la singularité de la *Daseinsanalyse* : son souci d'inscrire toute réflexion et toute pratique médicale dans le cadre d'une méditation ontologique en direction du mode d'être de l'homme. En effet, une conviction, issue précisément de l'analytique du *Dasein*, domine la *Daseinsanalyse* : l'homme n'est pas une chose au sens d'un étant subsistant (*vorhanden*) mais un *Dasein*, un existant, un être qui est dans son être ouverture à l'être. Or, comme nous espérons le montrer, le dévoilement de ce mode d'être implique une compréhension renouvelée des conduites humaines ainsi que des troubles plus ou moins profonds qui les affectent. Qu'il s'agisse de la mélancolie, de la manie, des troubles

1. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010, p. 188-189.

2. En 1973 fut créée l'Association internationale de *Daseinsanalyse* et, en 1993, l'École Française de *Daseinsanalyse* dont Jean-Michel Azorin, Françoise Dastur, Emmanuel Monod et Bernard Pachoud furent les membres fondateurs.

obsessionnels compulsifs (TOC), de la dépression ou de la schizophrénie, la description de ces pathologies comme leur traitement ne sauraient en effet demeurer les mêmes selon que l'on considère celui qui en souffre comme un être neuronal, un composé de forces physico-chimiques, une psyché dominée par des conflits inconscients ou comme un *Dasein*.

Afin de présenter à la fois l'origine, l'histoire et la spécificité de la *Daseinsanalyse* médicale, nous rappellerons, dans un premier temps (chapitre I), les principes qui sont les siens en distinguant la *Daseinsanalyse* et le projet husserlien de psychologie phénoménologique. Nous verrons à cette occasion de quelle manière Heidegger met en question la psychologie intentionnelle au nom de la transcendance du *Dasein*. Puis (chapitre II), nous retracerons sommairement l'histoire de ce courant qui, en un sens, remonte au philosophe Karl Jaspers, auteur d'un volumineux traité de *Psychopathologie générale* (1913), même s'il revient à vrai dire aux psychiatres Ludwig Binswanger (1881-1966) et Medard Boss (1903-1911) de fonder la *Daseinsanalyse* médicale. Comme nous le verrons (chapitre III), leurs recherches ont suscité de nombreux travaux aussi bien en Suisse, leur patrie, qu'en Allemagne, au Japon, en Belgique et en France. Enfin (chapitre IV), nous tenterons de confronter la *Daseinsanalyse* aux psychanalyses existentielle et freudienne afin de souligner ce qui, par-delà certaines divergences principales, pourrait les réunir. Peut-être parviendrons-nous à montrer, ce faisant, que la *Daseinsanalyse* est en mesure d'éclairer la souffrance des malades et la pratique de ceux qui se portent à leur secours, dans la mesure où cette souffrance loin d'être purement organique, enveloppe une irrécusable dimension existentielle¹.

1. Pour la bibliographie, nous nous permettons de renvoyer à celle établie par G. Charbonneau avec l'aide de G. Risbec et publié par G. Charbonneau dans son *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, t. II, Paris, MJW Édition, 2010, p. 177-215.

ABRÉVIATIONS

- AE* L. BINSWANGER, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, trad. fr. R. Lewinter, Paris, Gallimard, 1970.
- GF* L. BINSWANGER, *Ausgewählte Werke*, Band 2, *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*, M. Herzog et H.-J. Braun (éds.), Asanger, Heidelberg, 1993.
- IAE* L. BINSWANGER, *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, Minuit, 1971.
- MM* L. BINSWANGER, *Mélancolie et Manie*, Paris, PUF, 1987.
- Perte* W. BLANKENBURG, *La perte de l'évidence naturelle*, thèse d'habilitation, Stuttgart, 1971, trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan revue par A. Tatossian, Paris, PUF, 1991.
- IMP* M. BOSS, *Introduction à la médecine psychosomatique*, trad. fr. W. Georgi, Paris, PUF, 1959.
- PAD* M. BOSS, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2008.
- Rêve...* M. BOSS, *Il m'est venu en rêve... Aspects théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, Paris, PUF, 1989.
- ET* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963; *Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- LH* M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1983.
- ZS* M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, M. Boss (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1987.
- Krisis* E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

<i>MC</i>	E. HUSSERL, <i>Méditations cartésiennes</i> , trad. fr. M.B. de Launay, Paris, PUF, 1994.
<i>Notes</i>	E. HUSSERL, <i>Notes sur Heidegger</i> , trad. fr. J.-L. Fidel, Paris, Minuit, 1993.
<i>PsPh</i>	E. HUSSERL, <i>Psychologie phénoménologique</i> , trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, revue par F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.
<i>PP</i>	M. MERLEAU-PONTY, <i>Phénoménologie de la perception</i> , Paris, Gallimard, 1985.
<i>VI</i>	M. MERLEAU-PONTY, <i>Le visible et l'invisible</i> , Paris, Gallimard, 1964.
<i>EN</i>	J.-P. SARTRE, <i>L'Être et le néant</i> , Paris, Gallimard, 2008.
<i>PhPs</i>	A. TATOSSIAN, <i>Phénoménologie des psychosex</i> , Paris, Masson, 1979, rééd. avec une préface de G. Darcourt et une postface de J. Tatossian et J.-C. Samuelian, Paris, L'art du comprendre, 1997.

CHAPITRE PREMIER

**PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE,
ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET DASEINSANALYSE**

Quel que soit le sens conféré au tournant (*Kehre*) accompli par la pensée heideggérienne, celui-ci ne saurait être interprété comme un adieu à la phénoménologie. On sait qu'*Être et temps* fut dédié « à Edmund Husserl, en témoignage de vénération et d'amitié ». Vingt-sept ans plus tard, Heidegger rend de nouveau hommage au fondateur de la phénoménologie qui est alors définie comme « la possibilité permanente de la pensée, celle de correspondre à l'exigence de ce qui est à penser »¹. Sans doute Husserl a-t-il finalement bien du mal à reconnaître dans la pensée de son disciple la poursuite de ses propres réflexions, et s'il a coutume de dire dans les années 1920 que « la phénoménologie, c'est moi et Heidegger, et personne d'autre », il n'en prend pas moins conscience du fossé qui les sépare lorsqu'il entreprend au cours de l'été 1929 de lire attentivement *Être et temps*². Reste cependant entre les deux philosophes un rapport « génératologique », au sens où la génératologie n'affirme pas une identité de nature mais dévoile, comme l'écrit Jean Beaufret dans un texte consacré précisément à Husserl « et » Heidegger, une « filiation qui rapproche de l'origine ce qui sort de l'origine, et ainsi la maintient à l'œuvre même dans le plus extrême éloignement »³. De ce point de vue, remonter aux sources de la *Daseinsanalyse*

1. M. Heidegger, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » (1964), dans *Questions IV, op. cit.*, p. 336.

2. « J'en conclus que je ne pouvais insérer l'œuvre [*Être et temps*] dans le cadre de ma phénoménologie », lettre de Husserl à R. Ingarden du 2 décembre 1929, *Briefwechsel*, III, p. 254.

3. Préface de J. Beaufret à la traduction française de M. Heidegger, *Le Principe de Raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 12.

reconduit inévitablement à l'œuvre de Husserl et, plus particulièrement, à ce qui *mutatis mutandis* en tient lieu architectoniquement : son projet de psychologie phénoménologique.

PSYCHOLOGIE ET INTENTIONNALITÉ

Dans son introduction au volume IX des *Husserliana*, qui comprend en particulier le cours du semestre d'été 1925 intitulé *Psychologie phénoménologique*, Walter Biemel écrit : « Ici la phénoménologie est mise à l'épreuve : qu'est-elle capable de réaliser dans un domaine limité ? Elle doit montrer dans quelle mesure une science commence à se transformer lorsqu'elle se développe en adoptant une perspective phénoménologique »¹. La science visée est évidemment la psychologie, et la question est de savoir si la phénoménologie est en mesure ou non – et, dans ce dernier cas, pour quelles raisons – de donner une nouvelle orientation aux recherches en psychologie, voire de mettre enfin la psychologie sur la voie de la scientificité. Comme *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* en témoigne, Husserl a eu manifestement l'ambition d'être pour la psychologie ce que, selon lui et conformément à une conception kantienne de l'histoire des sciences, Galilée fut pour la physique moderne. Ainsi la psychologie trouverait-elle son fondement scientifique dans le projet husserlien d'une « psychologie phénoménologique », c'est-à-dire d'une « psychologie intentionnelle ». Mais la découverte de l'intentionnalité fournit-elle la clef d'une compréhension rigoureuse des conduites humaines ? Bien avant Sartre et son fameux article : « Une idée fondamentale de la phénoménologie husserlienne : l'intentionnalité », Heidegger classe cette idée au premier rang « des découvertes fondamentales de la phénoménologie » mais qui, mal comprise, pourrait aussi devenir un slogan (*Schlagwort*) désastreux pour la phénoménologie elle-même².

On le sait, la phénoménologie ne se contente pas de redécouvrir l'intentionnalité en son sens scolaire, c'est-à-dire en tant que structure

1. E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, revue par F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.

2. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, introd. et notes V. de Coorebyter, Paris, Vrin, 2003, p. 87 sq.; M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. fr. A. Boutot, S. 34 et S. 63 (cours du semestre d'été 1925); D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995, avant-propos, p. 14.

de la volonté, mais elle étend celle-ci à d'autres opérations du sujet voire à tous les comportements (*Verhalten*) du sujet en tant que « se diriger vers » (*sich Richten-auf*)¹. Dès lors, la question est de savoir à quelle psychologie comme à quelle psychopathologie l'intentionnalité husserlienne ouvre la voie et, corrélativement, à quel type de psychologie elle invite à renoncer. Dans cette perspective, nous voudrions tout d'abord rappeler ce qui caractérise pour Husserl la nouvelle psychologie ou psychologie intentionnelle ; puis, dans un deuxième temps, nous nous interrogerons sur la spécificité de la réduction psycho-phénoménologique et, du même coup, sur la proximité ou l'éloignement de la psychologie intentionnelle et de la phénoménologie transcendantale. Enfin, à partir de certaines difficultés liées à l'incarnation de la subjectivité transcendantale, nous envisagerons, dans un troisième temps, la possibilité d'une remise en chantier du projet husserlien.

Le projet husserlien d'une nouvelle psychologie

Afin de présenter les traits distinctifs de la psychologie husserlienne, on peut commencer par rappeler ce à quoi elle s'oppose et quels prédecesseurs immédiats elle revendique. Dans *La philosophie comme science rigoureuse* comme dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl s'oppose à cette psychologie expérimentale – que représentent notamment W. Wundt (1832-1920), auteur des *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874) et fondateur de l'institut de psychologie expérimentale de Leipzig, ou Hermann Ebbinghaus (1850-1909), fondateur de la psychologie expérimentale de la mémoire – à laquelle il reproche de ne se préoccuper que de l'établissement de régularités psycho-physiques et de lien de causalité qui sont étrangers à la vie de la conscience intentionnelle. Or, cette psychologie expérimentale trouve son principe, selon Husserl, dans ce qu'il ne cessera de dénoncer tout au long de son œuvre et dont la prépondérance – à ne pas confondre avec l'existence en tant que telle – représente l'obstacle majeur à une authentique fondation de la psychologie comme science : le naturalisme².

1. M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 82; J.-F. Courtine, « Histoire et destin phénoménologique de l'intentionnalité », dans *L'intentionnalité en question*, op. cit., p. 13 sq.

2. C'est précisément « l'intérêt pour le point de vue psycho-physiologique, c'est-à-dire la prépondérance du désir de découvrir des causalités ou des conditionnements psycho-physiques » qui constitue l'obstacle principal au développement d'une psychologie intentionnelle ; cf. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 275.

Le naturalisme ou physicalisme désigne cette conception qui « ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique ». En d'autres termes, « tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique, au mieux un "épiphénomène" de second rang »¹. Aussi la psychologie procède-t-elle à des expérimentations sur le modèle des expériences de la science physique. Anticipant la critique que Heidegger formule explicitement en termes ontologiques, Husserl dénonce l'erreur de la psychologie expérimentale du XIX^e siècle et, plus généralement du naturalisme, qui revient à appliquer aux phénomènes psychiques les concepts de substance, de cause et de propriétés causales, bref à naturaliser ce qui par essence exclut une telle naturalisation parce qu'il est, comme l'affirme *La Philosophie comme science rigoureuse*, « le pendant de la nature » (*der Gegenwurf von Natur*)². Cependant, afin d'éviter tout malentendu, précisons par avance que la critique husserlienne de la psychologie expérimentale n'implique nullement que cette dernière soit dépourvue de toute légitimité. De même, Husserl ne rejette pas absolument toute forme de naturalisation de la conscience. Simplement elle ne saurait être phénoménologiquement première. Examinons alors ce que doit être la psychologie ou psychologie phénoménologique.

Établissant dans ses leçons de 1925 comme le livret de famille de la psychologie phénoménologique, Husserl lui reconnaît deux maîtres ou précurseurs immédiats : Wilhelm Dilthey (1833-1911) et Franz Brentano (1838-1917). Sans entrer dans les péripéties des relations entre Husserl et Dilthey, rappelons que selon les *Ideen II*, Dilthey « est celui qui a véritablement renouvelé la psychologie », en particulier grâce à son ouvrage,

1. E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 47. M. Heidegger salue en 1925 cette dernière formule qui constitue selon lui les prémisses d'une psychologie personneliste, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., p. 165. Cette critique décisive du naturalisme est reprise dans la *Krisis*. Husserl y écrit notamment : « La naïve mise sur un pied d'égalité de ces données de l'expérience psychologique comme expérience-de-data avec celles de l'expérience des corps conduit à leur choséification ; le regard que l'on ne cesse de jeter sur la science de la nature comme sur un modèle conduit à l'aberrante conception de ces données comme d'autant d'atomes ou complexes d'atomes psychiques, comme elle conduit à concevoir les tâches de part et d'autre d'une manière parallèle. Les facultés de l'âme ou, comme on aura dire plus tard, les dispositions psychiques deviennent alors des *analogia* des forces physiques, des rubriques pour des propriétés purement causales de l'âme », Husserl, *Krisis*, § 67, p. 250.

Idées pour une psychologie descriptive et analytique, publié en 1894¹. Pour Husserl, en distinguant entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature, entre expliquer (*erklären*) et comprendre (*verstehen*), Dilthey offre à la psychologie la possibilité de secouer le joug du naturalisme et l'hégémonisme ontologique de la chose. Cependant, dans ses leçons de 1925, Husserl reproche à Dilthey son empirisme et, surtout, de ne pas avoir saisi clairement toute l'importance de l'intentionnalité². De ce point de vue, parce qu'elle est avant tout une psychologie intentionnelle, la psychologie phénoménologique trouve sa source dans l'œuvre de Brentano qui a su le premier établir, contre ce qu'il appelle lui-même « la psychologie sans âme » de l'époque, l'intentionnalité en tant que caractère fondamental du psychisme³. En même temps, souligne Husserl, cette psychologie a su découvrir dans l'intentionnalité le principe descriptif, donc non métaphysique, de la distinction du psychique et du physique. Cependant Brentano n'est que le pionnier de la recherche psycho-phénoménologique : non seulement parce qu'il en reste à une conception pré-phénoménologique de la conscience comme un avoir-conscient vide (*ein leeres Bewußthaben*) et non comme un faire au sens de *leisten* ; et aussi parce qu'il demeure, comme Dilthey, prisonnier de l'empirisme⁴. C'est pourquoi Brentano considère la description empirique comme le stade inférieur d'une psychologie qui en son stade supérieur ou génétique doit expliquer de façon causale ce qui a été décrit.

Ces quelques considérations historiques peuvent suffire pour esquisser les trois caractéristiques fondamentales de la psychologie phénoménologique telle qu'elle est présentée dans les leçons de 1925. 1) Cette psychologie, à la différence de la psychologie empirique, doit être une psychologie rationnelle. Elle ressuscite donc *mutatis mutandis* la psychologie rationnelle de Wolf que la critique kantienne de l'intuition intellectuelle semblait avoir définitivement enterrée. 2) Cette psychologie est une psychologie descriptive, en un sens non brentanien puisque la description est description des essences ou description eidétique. Elle ressortit en tant que telle aux sciences eidétiques, et la psychologie rationnelle est à l'instar des

1. E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 245-246 ; W. Dilthey, *Idées pour une psychologie descriptive et analytique*, trad. fr. M. Remy, *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947, t. 1, p. 145-245.

2. E. Husserl, *PsPh*, p. 20.

3. F. Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac revu par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2009, p. 16 ; E. Husserl, *Krisis* (§ 68, p. 262) saluera à son tour « l'extraordinaire mérite » de la tentative brentanienne de réforme de la psychologie.

4. E. Husserl, *PsPh*, p. 35.

mathématiques et des sciences exactes une science descriptive qui suppose la mise hors circuit de l'attitude empirique tout en demeurant – mais ce point particulièrement problématique devra être approfondi – dans l'attitude naturelle. Ainsi la psychologie est en mesure de décrire les essences et les connexions d'essence de la vie psychique, et elle est en tant que telle une ontologie matérielle régionale. 3) De ce point de vue, la vie psychique se révèle avant tout une vie intentionnelle, et la nouvelle psychologie doit être dénommée psychologie phénoménologique ou « psychologie intentionnelle ». Cette psychologie peut donc être définie comme la science descriptive des phénomènes intentionnels¹.

Reste cependant à déterminer plus précisément quelle région il revient à la psychologie de décrire. Dans *les Idées directrices pour une phénoménologie* ou *Ideen I* (1913), la psychologie étudie la conscience psychologique en tant que réalisation (*realisierung*) de la subjectivité transcendantale, réalisation accomplie par une aperception d'un type original dont l'acte essentiel serait le rattachement (*Anknüpfung*) de la conscience au corps (*Leib*)². Nous rencontrons alors la question de la constitution de l'ego psychique et, plus largement, de l'homme en tant qu'être psycho-physique, « affaire très obscure » selon *Logique formelle et logique transcendantale*, « merveilleuse »³ (*wunderbar*) selon un autre texte de 1935, et qui est au principe d'une métaphore non moins énigmatique : le parallélisme de la subjectivité transcendantale et de la subjectivité psychologique. En effet, toute la difficulté est de comprendre précisément comment s'accomplit la réalisation de la subjectivité transcendantale, c'est-à-dire comment s'opère la constitution du sujet psychologique et en quel sens le psychique est à la fois identique à la subjectivité transcendantale et différent : identique puisqu'il en est comme la simple réalisation et différent au sens où il est rattachée au corps et, *via* le corps, inscrite dans le monde et comme réifiée. Ainsi les *Ideen I* réservent-ils à la psychologie rationnelle le champ – peut-être contradictoire, comme nous le verrons plus bas – d'une subjectivité dont les déterminations sont à la fois celles de la subjectivité transcendantale et celles de la subjectivité mondaine, c'est-à-dire de l'âme (*Seele*) qui est, pour Husserl, une réalité quasi naturelle, incarnée, localisée, dotée

1. E. Husserl, *PsPh*, p. 47.

2. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 53.

3. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, § 96a, p. 320; *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1928-35*, I. Kern (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1973, texte 31, § 8, p. 549-556, trad. fr. M. Richir, « Intentionnalité et être-au-monde », dans *L'intentionnalité en question*, op. cit., p. 132-145.

d'états et de propriétés à la manière de la chose. Dès lors, on peut se demander si la psychologie rationnelle a pour tâche de dégager, à l'instar de la phénoménologie transcendantale, les structures d'une subjectivité intentionnelle constitutive ou bien si elle étudie le psychisme en tant qu'objectivité réale, constituée et non intentionnelle.

Quelle réduction pour quelle psychologie ?

Cette dernière question concerne à vrai dire la nature de la réduction psycho-phénoménologique – dite parfois réduction phénoménologico-psychologique – et, corrélativement, la nature de la psychologie qu'elle rend possible. En effet, si la psychologie demeure, à la différence de la phénoménologie transcendantale, dans l'attitude naturelle, n'est-elle pas condamnée à n'élaborer qu'une psychologie *réaliste* qui, par suite, réifie son objet au point de demeurer aveugle à l'intentionnalité de la conscience ? En d'autres termes, le psychologue ne doit-il pas être en mesure d'élucider et de comprendre la différence entre « un arbre tout court », dont on peut énoncer qu'il brûle, et « un arbre perçu en tant que tel » qui ne peut pas brûler, c'est-à-dire entre l'objet réel, inscrit lui-même dans des relations réales et qui peut être la proie des flammes, et l'objet intentionnel qui est le *sens* de la visée intentionnelle et qui est en tant que tel ininflammable¹ ? Si tel est le cas, le psychologue doit être alors à même de se libérer de l'attitude naturelle², et se pose alors la question de la possibilité d'une attitude spécifique, c'est-à-dire d'une réduction ou *epochè* psycho-phénoménologique. Nous croisons, ce faisant, la question des chemins ou voies d'accès à la subjectivité transcendantale sur la nature desquels le fondateur de la phénoménologie n'a cessé de méditer³.

Quitte à simplifier quelque peu la situation, on peut distinguer dans l'œuvre de Husserl trois possibilités différentes pour la psychologie. 1) Dans le cadre de la voie cartésienne, qu'emprunte Husserl au cours de

1. Disons le par avance, cet argument viendra justifier la nécessité d'un réduction phénoménologico-psychologique. E. Husserl, *Krisis*, p. 265.

2. On pourrait se demander en outre, si une psychopathologie phénoménologique ne suppose pas également l'abandon de l'attitude naturelle. C'est en tout cas ce que suggèrent les travaux du psychiatre W. Blankenburg. Cf. *infra*, chap. III, p. 121.

3. Selon une classification, sinon exacte du moins bien commode, opérée par l'un de ses disciples, I. Kern, on peut distinguer trois voies de la réduction phénoménologique : la voie cartésienne, dont la pertinence est remise en question dans la *Krisis* (§ 43), la voie par l'ontologie et la voie par la psychologie intentionnelle. I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », trad. fr. Ph. Cabestan et N. Depraz, *Revue de phénoménologie ALTER*, n° 11, 2003, p. 285 sq.

la première de ses *Méditations cartésiennes* et qui est dominée par la recherche de l'apodicticité, la saisie du psychique en tant que tel relève de l'attitude naturelle : « La vie psychique [Seelenleben] dont parle la psychologie a toujours été conçue comme vie psychique *dans le monde* »¹. De même, dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, la psychologie n'exige en aucun cas l'abandon de l'attitude naturelle : elle est le fruit d'une conversion réflexive qui fait abstraction – « comme nous isolons l'espace et la figure spatiale quand nous faisons de la géométrie » – de tout ce qui n'appartient pas au psychique, compris comme l'idée de la totalité des états d'âme. Ainsi, pour le psychologue, nos perceptions de choses sont données comme des vécus de réalités corporelles et spirituelles, réalités dont il doit faire *abstraction* afin de n'en retenir que ce qui est purement psychique. En outre, soucieuse de dégager *via* la réduction eidétique l'essence des phénomènes psychiques, cette psychologie est dite rationnelle en opposition à la psychologie empirique inductive².

2) Cependant, à partir des années 1920, Husserl explore la voie de la psychologie et envisage la possibilité d'une réduction psycho-phénoménologique, en tant qu'étape sur la voie de la subjectivité transcendantale. Apparaît à cette occasion l'idée que la psychologie nouvelle ne peut pas se développer dans la simple attitude naturelle mais suppose un changement d'attitude. Afin de mieux saisir ce dont il s'agit, on peut s'appuyer sur la seconde version de l'article pour l'*Encyclopædia britannica* (1927), d'autant plus intéressante que Heidegger a collaboré à sa rédaction³. Contrairement à la première version de cet article qui reprend la conception exposée dans *Philosophie première*, cette seconde version introduit une nouvelle conception de la réduction psycho-phénoménologique, source d'un désaccord explicite entre Heidegger et Husserl : dans la partie rédigée par Heidegger, la réduction psycho-phénoménologique se confond avec la simple réflexion au sens d'une conversion du regard dans l'attitude naturelle, et la psychologie est une psychologie pure dans la mesure où elle fait « abstraction de toutes les fonctions de l'âme au sens de l'organisation de la corporéité [Leiblichkeit] »⁴. Or, Husserl complète cet exposé en introduisant une *epochè* à l'égard du monde existant qui, cependant, ne concerne pas l'âme (*Seele*) et les communautés d'âmes. Husserl écrit :

1. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M.B. de Launay, Paris, PUF, 1994, § 11.

2. E. Husserl, *La Phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. fr. D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, III, § 8 et § 12.

3. E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. fr. J.-L. Fidel, Paris, Minuit, 1993, p. 93 sq.

4. *Ibid.*, p. 95.

Lorsque le psychologue cherche à mettre en lumière la subjectivité de l'âme en tant que champ de jugements et d'expériences purement internes, il doit « mettre hors jeu » le monde qui vaut pour toute âme. Son jugement de phénoménologue doit s'abstenir de toute croyance à l'égard du monde. Par exemple, dans la description que je fais, en tant que psychologue, de ma propre perception comme événement propre à mon âme [*Seele*], je ne dois pas juger directement de la chose que je perçois, à la manière de ce qui se fait dans les sciences de la nature. Je dois seulement juger de mon « perçu en tant que tel »¹.

Nous rencontrons donc l'idée d'une mise entre parenthèses limitée, qui ne met pas en question l'appartenance de l'âme elle-même au monde, et qui est nécessaire pour procéder à l'analyse intentionnelle de la conscience psychologique. Dans ces conditions, il va de soi que le psychologue ne perd pas sa naïveté transcendantale, et que cette *epochè* psychologique ne se confond pas avec l'*epochè* transcendantale à partir de laquelle l'âme se dévoile à son tour comme une objectivité transcendantale constituée.

3) Cette conception de l'*epochè* psycho-phénoménologique loin d'être isolée et éphémère est exposée à plusieurs reprises, par exemple dans les *Conférences d'Amsterdam* de 1928. Cependant la naïveté transcendantale du psychologue ne laisse pas d'être problématique : si la réduction psycho-phénoménologique est nécessaire à une psychologie intentionnelle n'est-elle pas insuffisante ? Comment justifier, sinon par des raisons pragmatiques tirées de la difficulté de l'*epochè* transcendantale et du caractère inhabituel de l'attitude transcendantale², auxquelles on pourrait ajouter le souci de tenir la psychologie à distance de la phénoménologie, cette demi-mesure de la réduction psycho-phénoménologique ? S'il est vrai que ce que dévoile l'*epochè* transcendantale appartient de droit, comme ne cesse de le répéter Husserl, à une psychologie intentionnelle³, pourquoi ne pas considérer que l'ouverture d'une psychologie véritablement phénoménologique doit être subordonnée à une *epochè* inconditionnée qui est celle-là même que pratique la phénoménologie transcendantale ? Bref, la psychologie intentionnelle en tant que « psychologie transcendantale » ne se

1. E. Husserl, *PsPh*, p. 108.

2. E. Husserl, *Notes*, p. 107.

3. E. Husserl, *MC*, § 61, p. 197-198 : « traiter séparément de la psychologie intentionnelle comme science positive, d'une part, et de la phénoménologie transcendantale, d'autre part, ne mènerait bien entendu nulle part, et, dans cette optique, c'est évidemment à cette dernière que revient le travail effectivement directeur, tandis que la psychologie insoucieuse de la révolution copernicienne se contentera de lui emprunter ses résultats ».

confond-elle pas avec la phénoménologie¹? Telle est la solution envisagée par la *Krisis* qui entend lier la psychologie à la philosophie transcendantale selon – la formule est étonnante sous la plume de Husserl – « l'inceste de l'identité et de la différence »².

Dans cette perspective, il faut reconsiderer l'idée de réduction phénoménologico-psychologique et l'envisager désormais comme une succession d'étapes qui permet au psychologue de réduire progressivement la validité du monde et d'aboutir à une réduction rigoureusement universelle au terme de laquelle il devient lui-même l'observateur hors-du-coup de soi-même. Il s'agit non plus d'opposer réduction phénoménologico-psychologique et réduction transcendantale mais de situer celle-ci dans le prolongement « naturel » de celle-là. Ainsi, écrit Husserl, « par le simplement développement de l'idée d'une psychologie descriptive désireuse de laisser s'exprimer l'essentialité propre des psychè, s'accomplit nécessairement le renversement [*Umstellung*] de l'époche phénoménologico-psychologique et de sa réduction en époche et réduction transcendantales »³. Telle est la condition pour que la psychologie perde irrémédiablement la naïveté première de l'attitude naturelle, et s'élève à la saisie de l'ego apodictique dont le monde, y compris l'âme du psychologue, tire son être :

L'ancienne objectivation naïve de soi, en tant que « je » empirique humain de ma vie psychique, se voit prise dans un mouvement nouveau. Toutes les aperceptions d'un genre nouveau, exclusivement liées à la réduction phénoménologique, avec leur nouvelle langue [...], tout cela qui était auparavant fermé et indicible entre maintenant dans le flux de l'objectivation de soi, dans la vie psychique et est aperçu désormais comme son arrière-fond intentionnel de prestations constitutives, nouvellement délivré⁴.

Désormais, la psychologie phénoménologique est une « psychologie transcendantale » ou encore « une eidétique de la subjectivité transcen-

1. Avant de réapparaître dans la *Krisis*, l'expression « Psychologie transcendantale » se rencontre en 1911 sous la plume de Husserl : « Il n'y a donc rien qui fasse obstacle à l'essai, en réduction phénoménologique, d'une psychologie transcendantale, d'une science des vécus ». Husserl ajoute en note : « La phénoménologie en tant que psychologie transcendantale », *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1991, p. 174; E. Husserl, *Krisis*, § 72.

2. E. Husserl, *Krisis*, p. 232.

3. *Ibid.*, p. 287.

4. *Ibid.*, p. 238. Déjà, dans la deuxième version de l'article pour l'*Encyclopædia britannica*, Husserl envisage la possibilité d'une « psychologie purement philosophique » qui repose sur « une réduction transcendantale rigoureuse », *Notes*, p. 107.

dantale »¹ qui présente, en outre, une dimension *génétique* selon laquelle le moi n'est pas un pôle d'identité vide mais possède ses capacités, ses prises de positions et ses convictions qui renvoient à des expériences et positions antérieurs et qui sont en tant que telles des *habitus* acquis par le moi. De ce point de vue, le moi a une histoire dont la psychologie transcendantale génétique tente de dégager la forme ou typique générale. C'est d'une telle psychologie que relève alors l'association en tant que principe de la genèse passive de la constitution des objectités prédonnées. De même, c'est à cette psychologie génétique et transcendantale que se rattache l'étude, à partir de la conscience d'horizon, des intentionnalités « inconscientes » dont l'analyse recoupe, écrit Husserl, « les découvertes de la récente "psychologie des profondeurs" (dont les théories cependant ne sont pas pour autant identifiables à la nôtre) que sont les affects de l'amour, les humiliations, les "ressentiments" et les modes de comportement que ces affections motivent inconsciemment »².

Mais il va de soi que le psychologue, à la différence du phénoménologue, est tenu de revenir à l'attitude naturelle afin de poursuivre empiriquement, sur le terrain du monde, mais délivré de sa naïveté antérieure, la science universelle des hommes du point de vue de leur être psychique, individuel et social³. C'est dans ce cadre et sur la base d'une eidétique de la subjectivité transcendantale que les recherches psycho-physiologiques peuvent trouver leur place légitime.

De la mondanisation de la subjectivité transcendantale : objections

On peut adresser à cette conception de la psychologie, dont on s'est contenté de rappeler ici les grandes lignes, une double objection. La première concerne l'incarnation de la subjectivité transcendantale et la coordination du psychique et du somatique c'est-à-dire, en termes cartésiens, l'union de l'âme et du corps. La seconde, l'articulation ontologique de la subjectivité transcendantale et du psychique, c'est-à-dire de l'âme en tant qu'objectivité réale. Afin d'expliciter notre première objection, rappelons tout d'abord que pour Husserl la mondanisation de la subjectivité transcendantale – qui rappelle la chute métaphysique de l'âme dans le monde – s'opère de deux manières distinctes qui correspondent à deux modalités de l'incarnation de la subjectivité transcendantale.

1. E. Husserl, *Krisis*, § 72.

2. *Ibid.*, p. 267.

3. *Ibid.*, § 72, p. 291.

1) La mondanéisation de la subjectivité transcendantale est synonyme tout d'abord de sa spiritualisation (*Vergeistigung*). Ainsi, appréhendée dans l'attitude personneliste qui est notre attitude quotidienne, la subjectivité transcendantale est cette subjectivité de la personne, dont l'ego personnel est aussi l'ego de la liberté, et qui est liée à un corps et à un monde environnant (*Umwelt*). Plus précisément, d'un point de vue personneliste la subjectivité est fondée sur la couche du corps physique au sens où elle s'exprime (*ausdrücken*) par le corps et où le corps est l'organe de la volonté (*Willensorgan*). En outre, dans l'attitude personneliste, le monde environnant via la communication entre les personnes devient un monde spirituel et, corrélativement, la subjectivité transcendantale une subjectivité spirituelle. Enfin et surtout, le rapport de la personne au monde environnant est toujours un rapport intentionnel et relève de la relation dite de motivation.

2) Mais la mondanéisation est également synonyme de naturalisation (*Naturalisierung*), et la subjectivité transcendantale est, en tant qu'âme (*Seele*), entrelacée au corps par un lien de dépendance causale. De ce point de vue la psychologie en tant que psychologie naturaliste empirique a pour objet l'étude des déterminations psycho-physiques de la réalité psychique. On le voit, la phénoménologie husserlienne reconnaît une certaine légitimité aux recherches expérimentales psycho-physiologiques pour autant toutefois qu'elles se subordonnent aux déterminations conceptuelles qui sont l'œuvre de la psychologie eidétique intentionnelle. Et dans le prolongement de cette psycho-physiologie, Husserl pense pouvoir fonder la possibilité d'une psycho-pathologie étudiant les troubles psychiques à partir des maladies qui affectent le corps¹. Ainsi la psychologie a tout d'abord pour objet la subjectivité spirituelle, et elle est aux autres sciences de l'esprit, telles que l'histoire, la sociologie, les sciences politiques, etc., ce que la physique est aux autres sciences de la nature comme la géologie, l'astronomie, la météorologie, etc. Mais, comme nous venons de le voir, la psychologie a également pour objet l'esprit naturalisé, c'est-à-dire l'âme en tant que réalité entrelacée au corps et relevant de la nature.

Cette conception de la psychologie personneliste et de la psychologie naturaliste peut paraître satisfaisante en raison de son ouverture et de la diversité des formes de recherches psychologiques, à laquelle elle paraît faire droit : eidétiques, empiriques, expérimentales. Il n'en va pas totalement de même pour le phénoménologue dans la mesure où, d'une manière générale, Husserl semble reconduire le dualisme cartésien de l'âme et du

corps en conférant à l'incarnation un statut dérivé ou second par rapport à une subjectivité transcendantale qui serait dès lors originairement désincarnée. En outre, force est de reconnaître que la liaison husserlienne de l'esprit et du corps comme celle de l'âme et du corps soulèvent de nombreuses difficultés. Qu'il s'agisse de la localisation de l'esprit ou de l'âme dans le corps, de la manière dont le corps est « organe de la volonté » pour l'esprit ou encore de la dépendance causale de l'âme à l'égard du corps, l'incarnation de la subjectivité transcendantale paraît étroitement soumise à cette forme de « subjectivisme spiritualiste » qui persiste à placer le corps en dehors de la conscience, et qui échoue par suite à éclairer « l'engrenage » du psychique sur le physique. Comme l'écrit R. Bernet, « une conscience dont l'essence vitale n'est pas charnelle peut tout au plus s'allier à un corps, mais non pas l'habiter en s'y incarnant »². Cependant cette critique doit être fortement nuancée s'il est vrai que Husserl, dans le prolongement de sa distinction entre *Leib* et *Körper*, introduit au cœur de la subjectivité transcendantale une corporéité qui lui appartiendrait de plein droit³.

Reste, cependant, la légitimité que Husserl reconnaît malgré tout, en dépit de sa critique du naturalisme ou physicalisme, aux recherches psycho-physiques⁴. Il déclare à ce propos que toute critique de la causalité psycho-physique relève d'une argumentation philosophique après coup (*nachkommend*) et ajoute : « L'éénigme [Rätsel] de la causalité psycho-physique ou physio-psychique appartient à l'essence de toute causation »⁴. En d'autres termes, Husserl reconnaît l'éénigme mais la rapporte à une éénigme plus générale, inhérente à toute causation, et que la phénoménologie doit admettre en tant que telle. Or une telle prise de position n'est pas sans danger tant elle paraît ouvrir la porte à ce qui semblait avoir été définitivement congédié à travers la critique du physicalisme. En effet, en acceptant de réinscrire la subjectivité transcendantale dans des relations causales naturelles, la phénoménologie ne se condamne-t-elle pas du même coup à ignorer le mode d'être de la subjectivité transcendantale et à la réifier ? Par exemple : l'alcool engendre l'ivresse et la mescaline, dit-on, des hallucinations. Mais le phénoménologue peut-il pour autant emboîter le pas au sens commun et tenir l'ivresse et l'hallucination pour des effets

1. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 177.

2. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 107.

3. E. Husserl, *Krisis*, § 64, p. 250.

4. E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 352.

psychiques de causes somatiques ? Cela reviendrait, dans le cas de l'hallucination, à chosifier l'imagination en insérant l'image hallucinatoire en tant qu'état psychique dans un rapport de dépendance causale avec le corps (*Körper*). C'est pourtant bien ce à quoi aboutit Husserl lorsqu'il reconnaît la légitimité des recherches psycho-physiques. On peut naturellement se demander à nouveau si cette conception n'est pas une regrettable concession à l'ontologie de la *Vorhandenheit*, ainsi qu'à une philosophie de la nature d'autant plus discutable qu'elle réduit cette dernière, dans le deuxième volume des *Idées directrices* tout du moins, à un enchaînement causal¹.

Notre deuxième objection recoupe, comme nous allons le voir, la première. Elle est empruntée à Roman Ingarden (1893-1970), philosophe d'origine polonaise et disciple de Husserl. Elle concerne à nouveau la mondanisation de la subjectivité transcendantale ainsi que la distinction entre l'ego transcendantal et l'ego mondain qui, selon l'attitude, naturaliste ou personneliste, est l'ego psychique ou l'ego spirituel. Or, non sans pertinence, Ingarden écrit dans l'une de ses *Remarques critiques adressées aux Méditations cartésiennes* :

On est enclin à établir une identité entre moi en tant que je pur et moi en tant que je ontique de l'individu psycho-physique qui est une partie du monde. Mais subsiste alors la grande difficulté que personne, à ma connaissance, n'a encore indiquée : comment le je pur constituant et le je ontique constitué peuvent être en même temps un et le même si les propriétés qui leur sont attribuées s'excluent mutuellement, et ne peuvent ainsi composer ensemble l'unité d'un objet ?²

En d'autres termes, s'il est vrai que l'ego et, plus largement, la subjectivité est une, et que la subjectivité psychique et la subjectivité transcendantale ont des propriétés contradictoires, comment dans ce cas conserver l'unité du sujet ?

En effet, l'ego mondain est contingent et mortel, et sa connaissance réclame, nous dit Husserl, le sans fin de l'expérience alors que l'ego

1. Mais cette conception de la nature est explicitement – quoique peut-être insuffisamment – relativisée dans la *Krisis* qui distingue la nature de la science exacte, qui est le produit d'une idéalisation, et la nature effectivement éprouvée, celle du monde de la vie et qui est effectivement donnée dans l'intuition (§ 64).

2. E. Husserl, « Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie », *MC*, p. 225. On sait que « La merveille de toutes les merveilles est le je pur et la pure conscience ». Mais il est une autre merveille pour Husserl, qui est « la façon merveilleuse dont la subjectivité transcendantale absolument concrète est en complète cohésion [*Kongruenz*] avec le moi humain psychique », *Husseriana XV*, *op. cit.*, texte 31, § 8, p. 550, dans *L'Intentionnalité en question*, *op. cit.*, p. 132.

transcendantal est un ego *punctum*, un pôle d'identité non substantiel¹, qui ne peut ni naître ni mourir. Une solution consisterait à rappeler que pour Husserl la subjectivité mondaine comprend, selon une métaphore récurrente, la subjectivité transcendantale ainsi que l'ego transcendantal à titre de noyau (*Kern*). Dès lors, il semble que la contradiction s'évanouisse puisque ces termes ne se rapportent pas exactement à la même instance : certes l'ego mondain est un objet contingent et mortel mais ce n'est jamais que le fruit, mieux : l'enveloppe, d'un ego transcendantal qui, lui, ne naît ni ne meurt. Mais à dire vrai, cette métaphore du noyau masque plus qu'elle ne résout la difficulté. Certes, elle semble relativement pertinente pour ce qui concerne les rapports de la subjectivité transcendantale et de la subjectivité spirituelle ou moi personnel. Dans ce cas, la structure intentionnelle de la subjectivité transcendantale et de la subjectivité spirituelle garantit, semble-t-il, la compatibilité ou le parallélisme des descriptions de la phénoménologie transcendantale et de la psychologie personneliste. Par exemple, la description psychologique des différents types de motivation de la personne dans son monde environnant – telle que la motivation rationnelle ou la motivation associative – doit et peut reposer, en tant qu'il s'agit là de relations intentionnelles, sur la description transcendantale de la conscience dont la structure intentionnelle est bien ici comme le noyau de la subjectivité spirituelle.

En revanche, cette métaphore du noyau perd toute pertinence lorsqu'il s'agit de l'âme en tant qu'objet de la psychologie dans l'attitude naturaliste. En effet, l'âme est, dit Husserl, l'esprit naturalisé. Dès lors, même si l'âme ne saurait absolument partager le mode d'être de la chose et qu'une psychologie au sens d'une physique de l'âme est par conséquent impossible, l'âme n'en possède pas moins, en vertu de sa naturalisation, un mode d'être *analogique* à celui de la chose. Aussi l'âme appartient-elle à la nature au sens large. Toute la difficulté est alors de comprendre comment la subjectivité intentionnelle peut via son incarnation mondaine être *en même temps* une quasi chose ? Ne faut-il pas admettre que l'âme et la subjectivité transcendantale sont distinctes et ontologiquement contradictoires, au sens où elles ne partagent pas le même mode d'être, de sorte que l'une, l'âme, est la grimace réifiée de l'autre et qu'elles ne sauraient, par conséquent, être articulées et unifiées selon le fil conducteur de la métaphore nucléaire ? C'est

1. E. Husserl, *PsPh*, p. 196. Comme le souligne J. Benoit, « pôle n'est pas substance. Pôle est mouvement, et pour penser le moi transcendantal il faut précisément en finir avec le modèle de la substance », J. Benoit, « Qu'est-ce que l'ego transcendantal ? », dans *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 14-15.

dans cette perspective que l'on peut lire les remarques adressées par Heidegger à Husserl, en annexe de sa lettre du 22 octobre 1927, au sujet de l'article pour l'*Encyclopædia britannica*. Heidegger demande à Husserl : « Qu'est-ce que l'"ego absolu" quand il se distingue du psychique pur ? Quel est le mode d'être de cet ego absolu ? En quel sens est-il *identique* au moi toujours factuel, en quel sens est-il différent ? »¹. Ainsi, il semble bien difficile de conserver en l'état cette conception de la subjectivité transcendantale, incarnée, mondanisée et naturalisée, c'est-à-dire de l'âme en tant qu'objet de la psychologie expérimentale. En effet, en voulant conserver aux recherches psychologiques et psycho-physiologiques une certaine validité, cette conception hypothèque gravement le projet d'une psychologie phénoménologique en y réintroduisant après coup un type d'explication que la découverte de l'intentionnalité et du mode d'être de la subjectivité transcendantale semblait avoir congédié.

Mais ces différentes objections à l'encontre de la pensée husserlienne laisse encore de côté l'élément décisif qui constitue le sol même de la *Daseinsanalyse* et à partir duquel cette dernière se sépare irrémédiablement de la psychologie phénoménologique. En effet, il va de soi pour Husserl que la phénoménologie en tant que science de la subjectivité transcendantale est le véritable fondement de la philosophie². La phénoménologie trouve donc son point de départ dans une *époque* universelle concernant l'être du monde et grâce à laquelle la solitude humaine devient « solitude transcendantale ». Et Husserl de combattre à titre d'anthropologisme toute tentative de fondation à partir du *Dasein* mondano-concret dont il assimile l'analytique, et par suite *Être et temps*, à une anthropologie philosophique³. Car, pour le fondateur de la phénoménologie, le *Dasein* n'est un existant (*Daseiendes*) pour l'ego transcendental qu'à titre de contenu d'une certaine aperception empirique. C'est donc uniquement à partir de la phénoménologie transcendantale, via la psychologie phénoménologique et l'anthropologie que les structures eidétiques de cet existant (*Dasein*) peuvent être élucidées. En revanche, pour Heidegger, il faut partir du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, et « Les considérations "unilatérales" de la somatologie et de la psychologie pure ne sont possibles que sur la base de l'entièreté concrète de l'homme qui, comme telle, détermine primairement son mode

1. E. Husserl, Lettre de Heidegger à Husserl du 22 octobre 1927, *Notes*, p. 118.

2. E. Husserl, « Phénoménologie et anthropologie », *Notes*, p. 57 sq.

3. « Husserl ne comprend pas le sens de la question de l'être posée par Heidegger, lorsqu'il assimile l'analyse ontologique développée à partir de l'herméneutique de la facticité à une anthropologie philosophique », R. Cristin, *Edmund Husserl-Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, p. 27.

d'être »¹. C'est donc dans le cadre ontologique de l'analytique existentielle qu'une psychologie intentionnelle est possible. Car, comme l'écrit Heidegger qui, ce faisant, inscrit l'analytique existentialiste à la fois en continuité et en rupture avec la phénoménologie husserlienne, il nous faut comprendre que si l'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance du *Dasein*, la transcendance du *Dasein* est la *ratio essendi* de l'intentionnalité².

Conclusion

Cette critique du projet husserlien d'une psychologie phénoménologique, conduite essentiellement d'un point de vue ontologique, ne doit pas masquer l'importance dudit projet pour la *Daseinsanalyse*. Tout d'abord, comme nous allons le voir plus longuement dans la partie historique de cet essai³, la phénoménologie husserlienne a suscité d'importants travaux en psychopathologie comme ceux de Binswanger à propos de la manie et de la mélancolie ou de W. Blankenburg concernant la schizophrénie. En outre et surtout, la phénoménologie husserlienne établit déjà la conviction proprement ontologique qui, tel un fil d'Ariane, guide notre recherche et selon laquelle l'homme dans son être n'est pas une chose et ne saurait être réduit à ce que Heidegger nomme un étant subsistant (*vorhanden*). C'est bien en effet cette conviction, décisive aussi bien d'un point de vue psychologique que psychopathologique, qui anime Husserl lorsqu'il dénonce le préjugé naturaliste ou plus exactement physiciste qui est à ses yeux celui de toute la psychologie moderne.

Ce préjugé, typique donc de la modernité, dérive plus précisément du dualisme dit cartésien qui met en parallèle l'âme et le corps et qui entend, dès lors, élaborer une psychologie « exacte » sur le modèle de la science physique. Il s'agit d'un contresens fondamental pour Husserl quant à la nature de la psychologie et du psychique. Car « le psychique, considéré purement dans son essence propre, n'a pas de nature, n'a pas d'en-soi pensable au sens naturel, pas d'en-soi causal spatio-temporel, idéalisable et mathématisable, pas de lois du genre des lois de la nature »⁴. Apparaît ici en toute clarté la nécessité non seulement d'élaborer d'autres catégories (ou

1. Lettre de M. Heidegger à E. Husserl du 22 octobre 1927, *op. cit.*

2. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 90 ; M. Haar, « Prolégomènes à une "déconstruction" de l'intentionnalité husserlienne », dans *L'intentionnalité en question*, *op. cit.*, p. 175.

3. Cf. *infra*, chap. II et III.

4. E. Husserl, *Krisis*, p. 250.

existentiels) pour décrire cet étant dont l'existence caractérise le mode d'être mais aussi à prendre garde à toute réintroduction subrepticte, *via* le naturalisme notamment, de l'ontologie de la subsistance (*Vorhandenheit*). Telle est précisément la tâche à laquelle s'attelle l'analytique existentielle et la *Daseinsanalyse*.

ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET DASEINSANALYSE

Le terme de « *Daseinsanalyse* » n'apparaît pas comme tel dans *Être et temps*, l'œuvre majeure de Martin Heidegger, mais c'est pourtant bien en référence à la problématique de l'« analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* » qui y est exposée que Binswanger l'a employé. Ce terme fut tout d'abord traduit en français par « analyse existentielle » dans les premières traductions qui ont été faites des œuvres de Binswanger¹. Mais cette dénomination est à l'origine d'un contresens sur le sens originel que Heidegger a donné au terme de *Dasein* : c'est la raison pour laquelle on a pris l'habitude par la suite de conserver le terme allemand de *Dasein* dans les traductions françaises de l'œuvre de Heidegger. Ce mot qui signifie littéralement être (*Sein*) là (*da*) a en effet été traduit de différentes manières en français : d'abord par « réalité-humaine », dans les toutes premières traductions données de certains chapitres de *Être et temps* par H. Corbin en 1938², puis par « être-là » dans la première traduction, par Rudolf Boehm et Alphonse De Waelhens, de la première section de *Être et temps* en 1964³. Avant donc d'en venir à la question même de ce dont traite ce que Heidegger lui-même nomme « analytique du *Dasein* »⁴ ou « analytique existentielle »⁵, il est

1. L. Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, trad. fr. R. Lewinter, Paris, Gallimard, 1970, et *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, Minuit, 1971.

2. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ? suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, trad. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, avant-propos du traducteur, p. 13.

3. *L'Être et le Temps*, trad. fr. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 7, note 4 des traducteurs.

4. M. Heidegger, *ET*, § 9, p. 73 (41). Nous nous permettrons de modifier la traduction de F. Vezin, soit de notre propre chef, soit en prenant appui sur la première traduction de R. Boehm et A. De Waelhens ou sur la traduction hors commerce publiée en 1965 par E. Martineau aux Éditions Authentica, la pagination du texte original allemand étant indiqué en marge dans ces trois traductions et que nous donnons ici à suivre entre parenthèses.

5. M. Heidegger, *ET*, § 11, p. 83 (50).

nécessaire de commencer par clarifier la notion même de *Dasein*, mot que Heidegger a choisi pour désigner l'être de l'homme et dont on peut dire qu'il représente ce que la pensée heideggérienne a apporté de plus nouveau dans le contexte phénoménologique. Comme il l'expliquait en effet dans l'introduction qu'il a ajoutée en 1949 au cours inaugural qu'il fit à Fribourg en 1929 sous le titre « Qu'est-ce que la métaphysique ? », « toute réflexion est stoppée, si l'on se contente de constater qu'à la place de *Bewusstsein* (conscience) on emploie dans *Sein und Zeit* le mot *Dasein*. Comme si le débat ne portait ici que sur le simple usage de mots différents »¹. Il ne s'agissait pas en effet pour Heidegger en 1927 de procéder à un simple changement terminologique, mais de proposer au contraire une toute nouvelle conception de l'être de l'homme.

La conception heideggérienne de l'être de l'homme

Le mot *Dasein* apparaît dans la langue allemande au XVIII^e siècle, au moment où il s'est agi de traduire en allemand le mot latin *existentia*. Dans ce contexte, il a donc bien le sens de l'« être là » de quelque chose, à savoir de sa présence effective et de sa factualité, par opposition à sa « quiddité » ou essence, selon l'opposition traditionnelle que la philosophie grecque classique a établie entre l'existence et l'essence. Mais Heidegger, qui désigne exclusivement par ce mot l'être de l'homme, lui donne un nouveau sens, dans lequel l'accent n'est plus mis sur le simple fait d'être là, mais sur la relation intrinsèque de l'homme à l'être, de sorte que ce dernier peut être compris comme le « là » ou le « site » de la compréhension de l'être². C'est la raison pour laquelle Heidegger s'est opposé à la traduction littérale de *Dasein* par « être-là », comme il l'expliquait déjà dans une lettre adressée à Jean Beaufret en novembre 1945 : « Da-sein est un mot-clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. « *Da-sein* » ne signifie pas tellement pour moi « *me voilà* », mais, si je puis m'exprimer en un français sans doute impossible : *être-le-là* et *le là* est précisément *alétheia* : décèlement – ouverture »³. Et dans le séminaire qu'il a fait en collaboration avec Eugen Fink pendant l'hiver 1966-1967, il expliquait à nouveau qu'avec une telle traduction, « tout ce qui avait été conquis dans

1. M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1958, p. 32.

2. M. Heidegger, *ET*, § 3, p. 32 (9) apostille b (trad. mod.). Ces apostilles ont été ajoutées par Heidegger entre 1929 et les dernières années de sa vie dans son exemplaire personnel.

3. M. Heidegger, *LH*, p. 183-185.

Être et temps comme nouvelle position est perdu »¹. Rappelant que dans cet ouvrage, *Dasein* est écrit Da-sein, il soulignait que le « da » (le là) « est l'éclaircie et l'ouverture de l'étant où l'homme s'expose »². La question était donc bien pour lui d'arracher ce terme au sens qu'il a dans la langue allemande courante, dans laquelle il désigne la présence effective de quelque chose, afin de lui donner la nouvelle signification de l'être ouvert à l'être de l'homme.

Le but que poursuivait Heidegger dans *Être et temps* consistait en effet à penser de manière nouvelle l'être de l'homme, dont les définitions traditionnelles lui semblent insuffisantes au regard de ce qui constitue la véritable spécificité de l'être humain. C'est la raison pour laquelle il commence par écarter tous les noms qui ont été utilisés dans la tradition philosophique pour désigner ce qui constitue le propre de l'homme. Il déclare ainsi que les termes de « sujet », « âme », « conscience », « esprit », « personne » « dénomment tous des secteurs déterminés du phénomène » en question, mais que « leur emploi va toujours de pair avec une remarquable absence de besoin de mettre en question l'étant ainsi désigné »³. C'est ce qui explique que ces termes doivent être évités, tout comme les expressions « vie » et « homme » « pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes »⁴. Le souci principal de Heidegger, dans cette première section de l'ouvrage, consacrée à « L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* », est de délimiter cette dernière par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie, ces domaines de recherche dont les fondements demeurent non éclaircis et qui ne répondent pas à la question du *mode d'être* de l'être humain. Il n'y a en effet aucune ambiguïté sur ce point : ce que Heidegger vise comme but final de sa recherche, ce n'est pas la détermination de l'être de l'homme. Au contraire, comme il veillera à le préciser par la suite, l'analytique du *Dasein* est une interprétation ontologique de l'être de l'homme comme *Dasein* qui n'est pas entreprise pour elle-même, mais qui demeure au contraire « au service de la question portant sur la vérité de l'être »⁵.

C'est ce qui n'est pas clairement aperçu par tous ceux qui reprochent à Heidegger de n'avoir pas pris en compte dans *Être et temps* tous les aspects de l'existence humaine et d'avoir passé sous silence tel ou tel phénomène

1. M. Heidegger-E. Fink, *Héraclite*, trad. fr. J. Launay et P. Lévy. Paris, Gallimard, 1973, XI, p. 174.

2. *Ibid.*, p. 175.

3. M. Heidegger, *ET*, § 10, p. 78 (46).

4. *Ibid.*

5. M. Heidegger, *Questions I*, op. cit., p. 32.

jugé par eux essentiel pour la compréhension de l'être de l'homme. Heidegger précisait pourtant de la manière la plus claire dans *Être et temps* que l'analytique du *Dasein* n'a pas pour but d'établir les bases ontologiques de l'anthropologie, mais qu'elle a uniquement pour fin l'ontologie fondamentale¹, à savoir l'établissement de la base ontologique sur le fondement de laquelle les ontologies régionales peuvent ensuite s'établir². Comme l'explique Heidegger, étant donné qu'« au *Dasein* il appartient essentiellement d'être dans un monde », la compréhension de ce qu'est le *Dasein* concerne également celle du monde et de l'être des étants appartenant au monde, de sorte que « les ontologies qui ont pour thème l'étant dont le caractère d'être n'est pas de l'ordre du *Dasein* » sont par suite fondées sur la structure de ce dernier³.

L'analytique du *Dasein* a bien pour objet d'expliciter la constitution ontologique de l'homme, mais parce que ce qu'il y a de décisif dans cette constitution ontologique, c'est la compréhension de l'être, cette analyse préparatoire d'un étant déterminé, le *Dasein*, peut permettre de dégager l'horizon d'une compréhension et d'une explicitation de l'être en tant que tel. L'incomplétude de l'analytique du *Dasein*, à savoir le fait qu'elle ne s'attache pas à l'explicitation de la totalité des structures de l'être du *Dasein*⁴, ne saurait donc lui être reprochée comme un défaut, puisque c'est par principe qu'elle se limite elle-même à l'explicitation des seuls existentiels servant directement à l'élaboration de la question de l'être. L'analyse du *Dasein* est en effet d'autant plus importante que seul parmi tous les étants est reconnu au *Dasein* le privilège de pouvoir comprendre l'être. Ce qui le distingue d'une simple chose, c'est le fait qu'« il y va en son être de cet être même »⁵. Et c'est cet être lui-même auquel il se rapporte toujours d'une manière ou d'une autre que Heidegger nomme « existence » (*Existenz*), réservant ainsi ce terme à la désignation du seul mode d'être de l'homme. Comme Heidegger l'explique à nouveau dans son introduction de 1949 à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », existence désigne dans *Être et temps* « l'essence extatique du *Dasein* », donnant ainsi à ce mot le sens que lui reconnaissait déjà Schelling qui, par cette notion, s'opposait à Hegel, en soulignant la nature extra-logique de l'existence. Mais il n'employait pas ce terme pour désigner une dimension fondamentale de

1. M. Heidegger, *ET*, § 42, p. 250 (200). Voir à ce sujet F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003.

2. M. Heidegger, *ET*, § 4, p. 37 (13).

3. *Ibid.*

4. Voir à ce sujet le chapitre consacré à M. Boss.

5. M. Heidegger, *ET*, § 4, p. 36 (12) (trad. mod.).

l'être humain, il l'appliquait au contraire à Dieu, qui pour lui ne se contente pas d'être, à titre de fondement premier, mais *existe*, au sens où il lui faut procéder hors de soi-même pour accomplir son essence, de sorte que la création doit être considérée comme une auto-révélation de Dieu et non pas comme la fabrication du grand ouvrier, comme on le pense habituellement et donc faussement, en assimilant l'acte créateur à l'art humain¹. C'est en se référant à Soren Kierkegaard, qui a suivi les leçons de Schelling à Berlin en 1841-42 et qui sera le premier à appliquer ce terme à l'être humain, que Heidegger souligne lui aussi qu'il s'agit d'entendre ce terme dans son sens littéral de se tenir (*sistere*) hors de soi (*ex*).

Il ne faudrait pas cependant pas mal comprendre ce que veut dire ici Heidegger, qui a toujours refusé de voir sa pensée rangée dans la rubrique « philosophies de l'existence » aux côtés de Kierkegaard, Jaspers et Jean-Paul Sartre². Ce qui caractérise en effet de manière primordiale le *Dasein*, c'est le fait que « la compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein* »³. Mais, en ayant ainsi la capacité de se comprendre lui-même dans son propre être, le *Dasein* a du même coup celle de comprendre l'être des autres êtres. C'est ce que Heidegger éprouve le besoin de préciser, pour lever toute ambiguïté, dans une apostille ajoutée par la suite en marge de son exemplaire personnel de *Être et temps*, en soulignant que « être ne se restreint pas ici à l'être de l'homme (existence) », car « l'être-dans-le-monde inclut *en soi* le rapport de l'existence à l'être dans son ensemble : compréhension de l'être »⁴. Comprenant son propre être, le *Dasein* n'est donc pas enfermé en lui-même, mais au contraire par là même ouvert à l'être de l'étant qu'il n'est pas. L'homme est donc pour Heidegger cet être qui est constamment en rapport avec l'être de tout ce qui est. C'est la raison pour laquelle il ne peut être défini que sur le mode de l'être hors de soi, c'est-à-dire comme *ex-istence*.

On peut, à partir de là, définir la compréhension effective que le *Dasein* a de lui-même comme une compréhension *existentielle*. Mais ce que Heidegger nomme analyse *existentielle* ne se situe pas au niveau simplement « existentiel » du comportement individuel concret, mais à celui de

1. F.W.J. Schelling, *Oeuvres Métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 181.

2. Voici ce qu'il écrivait en 1937 à Jean Wahl : « Je dois redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans *Sein und Zeit d'Existenz* et de Kierkegaard, ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie* [...]. La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme ; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1937, n° 5, p. 193.

3. M. Heidegger, *ET*, § 4, p. 36 (12) (trad. mod.).

4. *Ibid.*, apostille a (trad. mod.).

l'explicitation et de la thématisation de la structure ontologique de l'existence. La tâche de l'*analytique existential* consiste ainsi à distinguer et à analyser les modalités d'être fondamentales du *Dasein*, dont l'ensemble constitue ce que Heidegger nomme l'*existentialité*¹. Comme il prend bien soin de le souligner, ces caractéristiques d'être du *Dasein* ou *existentiaux* « doivent être nettement séparés des déterminations d'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* que nous nommons *catégories* »². La différence entre l'*existentiel* et l'*existential* doit être tout particulièrement soulignée : il n'y a certes pas de niveau existential sans fondement existentiel, c'est-à-dire sans la compréhension qu'a de sa propre existence un *Dasein* à chaque fois singulier. Mais l'analyse existential, parce qu'elle ne vise pas seulement un *Dasein* particulier, mais le *Dasein* comme tel, constitue ce que Heidegger nomme l'*ontologie fondamentale*. C'est en effet, comme nous l'avons déjà vu, cette analyse de ce mode d'être spécifique de l'homme qu'est l'existence qui sert de base à toutes les ontologies régionales qui ont pour tâche d'élucider le mode d'être des êtres autres que le *Dasein*, de ceux qui relèvent par exemple de la région « nature » ou de la région « vie ».

Ce qui découle d'une telle orientation ontologique de la problématique de Heidegger dans *Être et temps*, c'est que l'analytique du *Dasein* y reçoit une fonction purement méthodologique. En d'autres termes, c'est parce que c'est le *Dasein* lui-même qui pose la question de l'être qu'il s'agit d'abord pour lui de se comprendre à partir de son être propre. Comme Heidegger l'explique dès les premières pages de l'introduction, l'élaboration de la question de l'être implique qu'un étant, précisément celui qui questionne, se rende transparent à lui-même en son être et c'est cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui a, entre autres, la possibilité essentielle de questionner, qui est désigné du point de vue terminologique comme *Dasein*³. Il ne s'agit pas ici de donner un point de départ arbitraire à l'analyse ontologique, ni même, malgré une formulation que Heidegger jugera par la suite pouvant prêter à malentendu, de procéder au choix d'un étant exemplaire sur lequel il s'agirait de « lire » le sens de l'être en tant que tel⁴, mais de se donner pour point de départ, non point des termes isolés entre lesquelles il s'agira d'établir une relation, le sujet, d'une part, l'objet de l'autre, mais la relation elle-même entre l'homme et l'être que Heidegger nomme ici *Da-sein*. C'est là le simple « état de chose » dont part *Être et*

1. M. Heidegger, *ET*, § 4, p. 37 (12).

2. *Ibid.*, § 11, p. 76 (44).

3. *Ibid.*, § 2, p. 31.

4. *Ibid.*, apostille c.

temps, comme Heidegger essaie de l'expliquer en 1962 dans sa lettre au Père Richardson, où il est affirmé que « dans *Être et temps* la position même de la question à partir du domaine de la subjectivité se voit déconstruite et toute problématique anthropologique écartée » de sorte que « l'être que cherche à atteindre le questionnement de *Être et temps* ne peut pas rester posé par le sujet humain »¹.

Que cet être ne soit pas « posé » par le sujet humain n'implique cependant pas qu'il demeure inaccessible : s'il doit y avoir, comme Heidegger ne cesse de le souligner, une compréhension pré-ontologique de l'être, c'est-à-dire préalable à toute élaboration philosophique d'une ontologie, il faut alors rompre avec l'idée kantienne d'un être ou d'une chose en soi inconnaissable, pour penser au contraire une essentielle et réciproque ouverture du *Dasein* à l'être. C'est ce que Heidegger traduit par le terme d'*Erschlossenheit*, dont les diverses traductions qu'on en a proposées, « révélation » (Boehm et De Waelhens), « ouverture » (Martineau), voire « ouvertude » (Vezin) ne parviennent pas véritablement à rendre le double sens, puisque ce terme signifie que l'être « se révèle » au *Dasein* tout en étant « révélé » par ce dernier. Que l'être puisse se révéler vient du fait que le *Dasein* est cet étant qui « comporte en son être le plus propre le caractère de la non fermeture [*Unverschlossenheit*] », le mot « da » (là) « signifiant cette essentielle ouverture » de sorte que, comme Heidegger le souligne bien, « grâce à elle, cet étant (*le Dasein*) est là pour lui-même et ne fait qu'un avec le *Da-sein* du monde »².

On comprend mieux à partir de là l'identité de l'être et du phénomène dont part Heidegger et son affirmation catégorique à la fin du § 7 : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »³. Heidegger, en remontant jusqu'à la notion grecque de *phainomenon*, donne à l'idée de phénomène une signification tout à fait nouvelle par rapport à la tradition. Selon son sens grec en effet, *phainomenon* signifie « ce qui se montre de lui-même ». C'est à partir de cette définition formelle qu'il est possible de distinguer le phénomène de l'apparence, qui est une « modification privative » du phénomène du fait qu'en elle la chose se montre comme elle n'est pas, alors que dans le phénomène la chose se montre telle qu'elle est. Phénomène et apparence (en allemand *Phänomen* et *Schein*) désignent tous deux la manifestation soit positive soit négative d'une chose. Il n'en va pas de même du terme *Erscheinung*, apparition, qui désigne au contraire une

non-manifestation. Ce qui apparaît ne se montre pas, mais s'annonce à travers un autre phénomène qui a la fonction d'indiquer ce qui ne peut pas se montrer en personne. Il importe donc de ne pas confondre le « phénomène » qui signifie « un mode de rencontre insigne de quelque chose » et l'apparition qui indique une relation de renvoi à autre chose qu'à ce qui se manifeste. Conformément à cette définition formelle du phénomène, Heidegger caractérise la phénoménologie comme tentative de « faire voir ce qui se montre de lui-même tel qu'il se montre à partir de lui-même »¹, ce qui n'est rien d'autre, souligne-t-il, que ce qu'exprime la maxime husserlienne enjoignant d'aller « droit aux choses mêmes »². On peut certes se demander s'il est nécessairement de « faire voir » ce qui se montre de soi-même, si donc pour le phénomène ainsi défini comme « ce qui se montre de soi-même » il est réellement besoin d'une phénoméno-logie, ce à quoi Heidegger répond qu'il peut se faire que ce qui est phénomène soit caché et donc non immédiatement accessible. Ce phénomène caché n'est autre pour Heidegger que ce qu'il nomme « être » et qu'il s'agit de distinguer de l'étant qui est, lui, seul immédiatement accessible. Mais nous ne sommes pas là dans la perspective traditionnelle de la différence entre être et apparaître qui comprend l'être comme ce qui est « derrière » ce qui apparaît et appartient à un monde transcendant par rapport à celui-ci, car l'étant n'est pas une « apparition » qui annoncerait un être non susceptible de se porter lui-même à l'apparaître. L'être est phénomène et non apparition (*Phänomen* non *Erscheinung*) et doit donc pouvoir se montrer sans l'aide d'un autre phénomène qui l'annoncerait et en évitant ainsi tout recours à la distinction entre l'« intérieur » et l'« extérieur » d'une chose ou entre son essence et son existence, car ces distinctions impliquent qu'il y aurait « derrière » l'apparence d'une chose sa vraie nature.

Les deux niveaux de l'analytique existentielle

Le but poursuivi par Heidegger dans *Être et temps*, c'est, explique-t-il dans l'Avant-propos, « l'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général »³. L'ouvrage devait comprendre deux parties, comme l'indique le plan de l'ouvrage qui clôt l'introduction⁴, mais seules les deux premières sections de la première partie seront

1. M. Heidegger, *ET*, § 7, p. 61-62 (34) (trad. mod.).

2. *Ibid.*, § 7, p. 62 (34). Voir à ce sujet F. Dastur, « Martin Heidegger », dans *Introduction à la phénoménologie*, Ph. Cabestan (dir.), Paris, Ellipses, 2003, p. 37-61.

3. M. Heidegger, *ET*, p. 21 (1).

4. *Ibid.*, § 8, p. 67 (39).

1. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 186.

2. M. Heidegger, *ET*, § 28, p. 176 (132) (trad. mod.).

3. *Ibid.*, § 7, p. 63 (35).

publiées en 1927. Or ces deux premières sections ont exclusivement pour objet l'analytique du *Dasein*, qui établit que le souci, dont le sens est la temporalité, est l'être du *Dasein*, alors que la troisième section aurait dû sur cette base parvenir à montrer que l'horizon de la compréhension de l'être « en général » est le temps. L'analytique du *Dasein* a donc bien, eu égard au projet ontologique que poursuit Heidegger, un caractère préliminaire. Elle consiste, dans un premier temps, à analyser l'existence *de fait* du *Dasein*, sans partir d'une essence présupposée ou d'un idéal prétracé de celui-ci, mais en le laissant se montrer tel qu'il se présente dans sa quotidienneté moyenne, c'est-à-dire tel qu'il est *d'abord* et *le plus souvent*. C'est ce qui constitue l'objet de la première section, intitulée « l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* ». Il est ensuite possible, dans un deuxième temps, de « répéter » cette analyse préparatoire : c'est ce qui a lieu dans la deuxième section qui, sous le titre de « *Dasein* et temporalité » explicite le sens temporel des existentiaux dégagés dans la première section. L'analyse menée dans la première section n'a pu en effet atteindre le *Dasein* dans son « authenticité », c'est-à-dire en ce qu'il a de propre, car elle se situe au niveau de la quotidienneté moyenne. C'est pourquoi il est nécessaire de quitter le sol phénoménal de la quotidienneté pour saisir le *Dasein* dans son originarité.

Être-dans-le-monde et quotidienneté

Dans cette première section, qui a pour objet l'analyse du *Dasein* quotidien, Heidegger reprend, mais de manière nouvelle, le projet husserlien d'une phénoménologie du « monde de la vie » qui est le monde de la quotidienneté¹. Il faut en effet attendre la dernière philosophie de Husserl pour y trouver ce qu'il nommera lui-même dans *Expérience et jugement*, un livre publié quelques mois après sa mort, une « légitimation de la *doxa* » en tant que « domaine des évidences originaires ultimes »². L'idée, d'origine platonicienne et cartésienne, d'une philosophie qui rompt radicalement avec l'expérience quotidienne, commandait encore le projet husserlien d'une phénoménologie conçue comme philosophie première, et c'est ce projet que le Husserl de *La Crise des sciences européennes* va être amené à mettre en question. Il ne faut cependant pas s'y tromper, cela ne signifie pas l'abandon par Husserl de la réduction phénoménologique, ni de l'idéalisme qu'elle implique, mais simplement une recompréhension en

1. E. Husserl, *Krisis*, § 9h, p. 57 et § 28, p. 119.

2. E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970, § 10, p. 53.

profondeur de l'une et de l'autre, par laquelle il devient clair que la philosophie n'est pas en fin de compte la perte des évidences de la vie naturelle mais au contraire la conquête de celles-ci, à savoir celle du sens plein de la vie mondaine et quotidienne qui demeure dans son exercice aveugle à elle-même. Husserl s'engage ainsi dans enquête généalogique de retour à une expérience originale du monde non médiatisée par les idéalisations provenant de la science moderne qui trouve son origine dans la mathématisation galiléenne de la nature, ce qui implique l'*Abbau*, la déconstruction méthodique de l'*epistèmè* afin de la reconduire à sa source originale dans la *doxa*. Car il s'agit bien, sous le nom d'« expérience antéprédicative »¹, de légitimer cette dernière et de ne pas la considérer comme un domaine d'évidences d'un rang inférieur à celles de la science. Ce qu'il s'agit alors d'élucider (*aufklären*), ce sont les présupposés cachés sur lesquels reposent les idéalisations scientifiques. Husserl, par sa question en retour (*Rückfrage*), se propose donc simplement de nous procurer une pleine compréhension de l'idéal scientifique, ce qui implique qu'il s'attache à retracer l'itinéraire total qui mène de l'évidence antéprédicative à l'évidence prédicative². C'est donc toujours à partir du surplomb de ce qui a été dégagé par la méthode philosophique que la quotidienneté se voit élucidée.

Pour Heidegger en revanche, il ne s'agit pas de partir d'une idée philosophique abstraite de l'existence, mais du *Dasein* sous la forme indifférente dans laquelle il apparaît d'abord et le plus souvent, car « cette indifférence de la quotidienneté du *Dasein* n'est pas rien, mais c'est au contraire un caractère phénoménal positif de cet étant » puisque « c'est à partir de ce mode d'être et en faisant retour à lui que tout exister est tel qu'il est »³. C'est donc l'être ordinaire et moyen, la *Durchschnittlichkeit*, du *Dasein*, qu'il s'agit avant tout d'analyser, ce qui n'est guère facile, comme le souligne Heidegger, puisque, dans la mesure où la quotidienneté moyenne constitue ce que le *Dasein* est de prime abord, on ne cesse pas et on n'a pas cessé tout au long de l'histoire de la philosophie de la perdre de vue. C'est pourquoi la tâche ontologique consiste précisément à la rendre accessible en la caractérisant de manière positive : « en elle, et même dans le mode de l'impropriété, réside *a priori* la structure de l'existentialité »⁴. C'est en effet à partir de son être impropre que le *Dasein* peut seulement commencer

1. Voir à ce sujet F. Dastur, « Le problème de l'expérience antéprédicative (Husserl) », dans *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004, p. 49-64.

2. E. Husserl, *Expérience et jugement*, op. cit., § 11, p. 55.

3. M. Heidegger, *ET*, § 9, p. 75 (43) (trad. mod.).

4. *Ibid.*, p. 76 (44).

à se trouver lui-même comme être en propre. Car, comme il faut le souligner toujours à nouveau, les expressions *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*, que l'on traduit le plus souvent par authenticité-inauthenticité, mais qui signifient plus précisément être propre et être impropre, n'ont pas, sous la plume de Heidegger, de signification morale au sens habituel du terme. Ce que le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent, c'est un soi sur le mode de la dispersion, un soi collectif et anonyme, un « On », qui, en tant que tel, ne connaît pas la distinction entre le moi et les autres. C'est uniquement sur cette base que l'existant peut devenir un être soi en propre, car ce dernier, précise bien Heidegger, « ne repose sur aucun état d'exception qui adviendrait à un sujet libéré du On, mais il est au contraire une modification existential du On, lequel est un existential essentiel »¹. C'est donc bien le « On » de la quotidienneté qui constitue la détermination première et fondamentale de toute existence singulière.

Certes, à ce niveau premier, l'existant se comprend lui-même à partir des choses avec lesquelles il entre en commerce, il se comprend lui-même comme une chose subsistante (*vorhanden*)², et c'est précisément cela qui constitue son impropriété. Il n'en demeure pas moins que cet être quotidien est encore en lui-même une manière d'être dans le monde, qui se caractérise par le fait qu'il est alors entièrement absorbé par les choses dont il se préoccupe. C'est cet être-absorbé par le monde³ de sa préoccupation que Heidegger nomme *Verfallenheit*, déchéance, sans que cette appellation ait le sens d'une « chute » à partir d'un état plus originel, puisque c'est précisément cet état d'absorption qui est en lui-même l'état originel de l'être humain⁴. Dans son être quotidien en effet, l'existant ne cesse pas d'être-dans-le-monde, bien qu'il soit ce faisant aveugle à l'égard de la transcendance qu'il est et qu'il ne saurait cesser d'être sans se nier lui-même comme ex-istant. Il n'en demeure pas moins que la possibilité positive de la déchéance en tant qu'immersion dans le monde trouve son origine dans la fuite du *Dasein* devant lui-même et son pouvoir être-soi en propre⁵. Mais c'est précisément ici qu'il ne faut pas confondre l'existential et l'existential : du point de vue existential, le *Dasein*, dans la fuite, se ferme à lui-même comme *Dasein* en propre ; mais au niveau existential, cette fermeture à soi en mode propre demeure encore une ouverture sur le mode de la

privation, puisque le *Dasein* fuit devant lui-même, c'est-à-dire devant sa propre étrangeté. Se fuir soi-même, c'est encore être confronté à soi, car, comme le souligne Heidegger, « Dans ce devant quoi il fuit, le *Dasein* en vient justement à courir "après" lui-même »¹. Si cette confrontation à soi-même n'est encore, au niveau de la quotidienneté, ni perçue ni comprise, ce qui est fui, à savoir le *Dasein* en ce qu'il a de propre, « n'en est pas moins là, révélé par ce détournement par rapport à lui-même »². C'est donc bien dans la « déchéance » de la quotidienneté, dans cette familiarité qui le lie aux choses de son environnement, que le *Dasein* peut trouver la possibilité de s'ouvrir à ce qu'il est en propre, à savoir un être jeté au monde dont le mode existential originel est le ne pas être chez soi³. Car c'est ce sentiment d'étrangeté qui est seul au fondement de la prise de conscience de sa singularité.

L'être du Dasein comme souci

C'est dans et par l'angoisse qu'a lieu cette prise de conscience. L'angoisse est en effet une disposition affective particulière, qui se distingue de la peur par son caractère absolument indéterminé, au sens où ce qui angoisse ne peut être référé à aucun étant présent dans le monde. Mais si dans l'angoisse, l'êtant dans son ensemble perd toute signification, s'il ne se présente plus comme un étant qu'il est possible de prendre en main, cela ne veut pourtant pas dire que l'angoisse soit l'expérience nihiliste du rien absolu, mais au contraire qu'elle est celle de ce « quelque chose » au sens le plus originel qu'est le monde en tant que tel⁴. Alors que dans la quotidienneté le monde peut tout juste « s'annoncer » lorsque la préoccupation, qui a toujours affaire à un complexe d'êtres renvoyant les uns aux autres, à un ensemble d'« outils », se voit empêchée, parce que l'outil se révèle inutilisable, manquant ou gênant⁵, par contre, dans cette disposition qu'est l'angoisse, il s'ouvre originellement et directement en tant que monde.

C'est en effet le propre de la disposition en tant qu'existential que de pouvoir ouvrir le *Dasein* au monde dans sa totalité plus originellement que ne pourrait le faire le regard théorique : la disposition, ce que Heidegger nomme *Befindlichkeit*, terme qui a en allemand le double sens d'être et de se sentir situé, est un mode fondamental de l'*ouverture du Dasein* au

1. M. Heidegger, *ET*, § 27, p. 173 (130).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, § 38, p. 223 (175).

4. *Ibid.*, § 38, p. 224 (176).

5. *Ibid.*, § 40, p. 233 (184).

1. M. Heidegger, *ET*, § 40, p. 234 (184).

2. *Ibid.*, § 40, p. 234 (185).

3. *Ibid.*, § 40, p. 238 (189).

4. *Ibid.*, § 40, p. 236-237 (187).

5. *Ibid.*, § 16.

monde, à son propre être et aux autres *Dasein*. La découverte première du monde, c'est donc à la disposition que nous la devons. Et l'angoisse est cette disposition insigne où advient « l'identité existentielle de l'ouvrir et de ce qui est ouvert »¹, parce qu'elle n'est pas seulement, en tant que disposition, angoisse *devant* l'être-dans-le-monde, mais aussi angoisse *pour* l'être-dans-le monde comme tel. L'angoisse est en effet toujours angoisse devant une *liberté* à laquelle le *Dasein* est en même temps livré. C'est pourquoi « l'angoisse singularise et isole le *Dasein* dans son être-dans-le-monde le plus propre »². L'angoisse isole au sens où elle singularise le *Dasein*, où elle accomplit cette modification existentielle par laquelle le soi comme « On » se transforme en soi « authentique ».

Ce n'est donc nullement avec le monde que le *Dasein* rompt dans l'angoisse, mais seulement avec la *familiarité* qui caractérise l'être-au-monde quotidien. C'est ce lien avec le monde qui subit une modification : l'être-dans, dont nous avons vu qu'il avait dans la quotidienneté le sens d'un habiter, acquiert la modalité existentielle du *non-chez-soi* (*Un-zuhause*), ce qui implique que l'expérience du ne pas être chez soi, de l'*« étrangeté »* (*Unheimlichkeit*), est encore une manière d'avoir un rapport essentiel au monde. Cette manière d'être-dans-le-monde sur le mode de l'étrangeté est cependant, du point de vue existential et ontologique, « le phénomène le plus originel »³ à partir duquel il peut y avoir quelque chose comme un être-dans-le-monde sur le mode de la familiarité. La fuite qui caractérise l'être-déchu est donc fuite *vers* la familiarité *devant* l'étrangeté du *Dasein* en tant qu'il est *jeté* dans le monde. Ce devant quoi le *Dasein* s'angoisse, c'est son être-jeté-dans-le-monde; ce pour quoi il s'angoisse, c'est pour son *pouvoir-être-dans-le-monde*. Ce que fait donc apparaître le phénomène de l'angoisse pris dans son ensemble, c'est d'abord l'inséparabilité de ces deux existentiaux que sont l'être-jeté (*Geworfenheit*) et le projet (*Entwurf*) et que Heidegger nomme maintenant facticité et existentialité⁴ en tant que ces structures de l'être-dans-le-monde vont maintenant être comprises comme des structures du souci qu'il définit comme suit : « être-en-avant-de-soi-déjà-dans-(le-monde) en tant qu'être-auprès de (l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde) »⁵. Si à cette structure qui articule les trois existentiaux fondamentaux (existentialité, facticité et

déchéance) en un phénomène unitaire, Heidegger donne le nom de souci (*Sorge*), c'est avec la volonté de dépouiller ce terme de toute connotation existentielle et morale et de le prendre exclusivement en un sens onto-logique et existential. Ce choix n'est cependant pas arbitraire, puisqu'il peut alléguer une « auto-explicitation préontologique du *Dasein* »¹ qui atteste qu'il se comprend lui-même comme souci en dehors de toute interprétation théorique.

Ce témoignage, Heidegger le trouve dans une œuvre poétique, une fable du poète latin Hygin qui a déjà retenu l'attention de Herder et de Goethe, et où non seulement le souci est envisagé comme ce qui possède l'homme toute sa vie durant, mais où il apparaît aussi en connexion avec la conception qui voit dans l'homme un composé de matière (de terre) et d'esprit. En outre le latin *cura* présente le même double sens de souci et de soin que l'allemand *Sorge* et Heidegger y voit la désignation de la constitution *une* de la structure essentiellement *double* du projet jeté². À la lumière de ce témoignage préontologique, la définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationale* apparaît comme non originaire puisqu'elle conçoit l'homme, de manière métaphysique, comme un composé de sensible et d'intelligible et non pas comme un tout. Cette définition détermine en effet par avance l'essence de l'homme à partir d'un domaine particulier de l'étant, l'animalité. On décide ainsi par avance de l'essence de l'homme qu'on se propose pourtant de définir en lui ajoutant une différence spécifique, celle de l'appartenance à la raison. Mais à partir du moment où l'homme est pensé comme appartenant à l'ordre de l'animalité, nulle différence spécifique qu'on pourra jamais lui ajouter ne l'en fera sortir. Comme Heidegger le soulignera par la suite, dans la *Lettre sur l'humanisme*, une telle définition de l'homme qui le repousse ainsi dans le règne animal, ne peut pas parvenir à penser ce qui constitue véritablement son humanité³. Heidegger entreprend par contre de montrer dans le § 41 que le souci est ontologiquement antérieur au vouloir, au souhait, à l'impulsion et au penchant, c'est-à-dire à ces pulsions que l'on considère comme caractéristiques du vivant en général. En affirmant que ce n'est pas sur la base d'une considération de ce qui est propre à la vie que l'on pourra comprendre le *Dasein* et son souci, Heidegger rompt avec la philosophie de la vie qui caractérise la tendance la plus marquée de la pensée allemande

1. M. Heidegger, *ET*, § 40, p. 237 (188) (trad. mod.).

2. *Ibid.*, p. 237 (187) (trad. mod.).

3. *Ibid.*, p. 239 (189).

4. *Ibid.*, § 41, p. 241 (191) (trad. mod.).

5. *Ibid.*, p. 242 (192) (trad. mod.).

1. M. Heidegger, *ET*, § 42 (trad. mod.).

2. *Ibid.*, p. 249 (199).

3. M. Heidegger, *LH*, p. 57 : « La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas* ».

depuis le romantisme. Ce faisant, Heidegger affirme avec force que l'analyse du *Dasein* ne saurait relever d'une biologie générale qui comprendrait à titre de sous parties l'anthropologie et la psychologie¹. Le biologiste ne peut en effet en aucun cas rendre compte de ce qui constitue l'*humanité* de l'homme. C'est la biologie elle-même qui est au contraire fondée sur l'ontologie du *Dasein*, ce qui implique qu'une ontologie de la vie ne puisse jamais être réalisée que par la voie d'une interprétation privative qui aurait pour tâche de déterminer ce qui est seulement vivant à partir de l'expérience que le *Dasein* a de sa propre existence².

Daseinsanalyse et psychiatrie

Comme il le rappelle dans un texte intitulé « Analytique du *Dasein* et psychiatrie » paru en 1951, c'est en 1946 que Binswanger utilise pour la première fois le terme *Daseinsanalyse* dans l'exposé qu'il fait devant la Société suisse de psychiatrie sur « La direction de recherche *Daseinsanalytique* en psychiatrie », exposé qui sera suivi en 1949 par un texte sur « L'importance de l'analytique du *Dasein* de Martin Heidegger pour la psychiatrie » paru dans un recueil d'hommages à Heidegger³. Il y précise de manière parfaitement claire que par « analytique du *Dasein* », il entend « la clarification philosophique-phénoménologique de la structure *a priori* ou transcendantale du *Dasein* comme être-dans-le-monde, due à Martin Heidegger » et par *Daseinsanalyse* « l'analyse empirique-phénoménologique, scientifique, de modes et de structures du *Dasein* de fait » en soulignant que c'est bien la première qui « rend possible et fonde » la seconde⁴. On voit donc que c'est un rapport de fondation qui unit selon Binswanger l'analytique du *Dasein*, entreprise dans un but strictement ontologique, à cette science empirique et anthropologique qu'est ce qu'il nomme lui-même « *Daseinsanalyse* ». Mais s'il souligne que les « intentions de Heidegger » sont différentes des siennes, Binswanger n'en considère pas moins que ce dont traite l'analytique du *Dasein*, c'est encore du « problème de la subjectivité ». Aussi, même si cette subjectivité y est détachée de la relation sujet-objet et située « sur le vaste terrain de l'être-dans-le-monde comme

transcendance »¹, l'interprétation de *Être et temps* par Binswanger demeure dans l'orbe de la phénoménologie transcendantale husserlienne.

C'est ce qui explique que, dans les deux dernières séances des séminaires que tint Heidegger entre 1959 et 1965 dans la maison de Boss à Zollikon, il éprouve le besoin de revenir à la question de la différence entre analytique du *Dasein* et *Daseinsanalyse*, mais en faisant abstraction de l'analyse psychiatrique du *Dasein* de Binswanger, qui demeure commandée par la phénoménologie husserlienne de la conscience². Il s'avère en effet nécessaire de redéfinir avec précision le sens plurivoque du terme *Daseinsanalyse*. Il lui faut d'abord pour cela expliquer ce qu'il entend dans *Être et temps* par *Daseinsanalytik* et rappeler qu'elle consiste en une interprétation de l'être-homme comme *Dasein*, mais qu'elle n'explicite l'être et la constitution de l'homme que dans la perspective de la question de l'être. Or ce qu'il y a de décisif dans la constitution de l'homme, c'est la « compréhension de l'être », c'est-à-dire le fait qu'il soit ouvert à l'être et qu'en lui « il y va de l'être ». Heidegger rappelle donc que l'analytique du *Dasein* ne consiste donc pas en une élaboration des structures ontologiques du seul *Dasein*, mais en un questionnement « des déterminations qui caractérisent l'être du *Dasein* eu égard à son rapport à l'être en général », ajoutant que ce qui constitue « la différence par rapport à Husserl », c'est précisément la définition de l'être humain comme *Dasein* et non comme « subjectivité et conscience transcendantale de l'ego »³. Heidegger souligne à nouveau que la seule traduction adéquate en français pour *Dasein* devrait être « être le là », et non « être là », car dans le mot *Dasein* il faut mettre l'accent non sur la deuxième syllabe, sur « sein », car le « là » ne vise nullement une « indication locale », mais « l'ouverture où l'être humain lui-même peut entrer en présence »⁴. Dans *Être et temps*, l'élaboration de l'analytique du *Dasein* n'étant menée qu'en rapport à la question de l'être et demeurant « à son service »⁵, elle est donc limitée et laissée sciemment incomplète, car seules les structures de l'existence (les « existentiels ») qui servent à l'élaboration de cette question accèdent à l'explication, la tâche essentielle poursuivie par Heidegger étant l'interprétation de l'être du *Dasein* comme souci et temporalité. Elle ne constitue donc pas une analytique complète du *Dasein* qui pourrait servir de base à une anthropologie philosophique.

1. M. Heidegger, *ET*, § 10, p. 82 (49).

2. *Ibid.*, p. 82 (50).

3. L. Binswanger, *AE*, p. 85. Nous maintenons à chaque fois à la place d'« analyse existentielle » le terme allemand original *Daseinsanalyse*.

4. *Ibid.*, p. 86.

1. L. Binswanger, *AE*, p. 93 et 91.

2. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 182.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 188.

Heidegger distingue ensuite trois significations différentes du terme *Daseinsanalyse*.

1) Dans *Être et temps*, l'expression « analyse du *Dasein* » désigne « la mise en lumière des déterminations du *Dasein* », en d'autres termes des existentiaux, tels que la « compréhension », la « disposition », la « déchéance », etc. Comme Heidegger le précisait antérieurement, il ne donne pas au terme « analyse » son sens scientifique moderne de reconduction aux éléments, ni son sens freudien de dissolution des symptômes dans des éléments explicatifs, mais son sens kantien de reconduction à une unité systématique, le but de Kant étant dans l'« analytique transcendantale » de faire apparaître l'unité originale de la fonction de l'entendement¹. Il ne s'agit certes pas de considérer que l'analytique du *Dasein* n'est qu'un prolongement de la position kantienne, mais il n'en demeure pas moins que Heidegger reconnaît ici que c'est bien de Kant qu'il a repris le terme « analytique » dans « analytique du *Dasein* ». Or dans la perspective kantienne, analyser signifie certes décomposer, mais dans le but de reconduire ce qui a été décomposé à l'unité. L'analytique n'est donc pas « une dissolution en éléments, mais l'articulation de l'unité d'un ensemble structurel »². Or c'est là précisément le but que poursuivait Heidegger dans son analytique du *Dasein* en montrant l'enracinement des existentiaux dans la structure unitaire du souci. On voit donc bien que « ce concept de « *Daseinsanalyse* » fait donc encore partie de l'analytique du *Dasein*, et par conséquent d'une ontologie »³. Par contre les deux autres significations de *Daseinsanalyse* ne font plus partie d'une ontologie du *Dasein*, mais sont avec elles dans un rapport de fondement.

2) Le second sens de *Daseinsanalyse*, c'est celui qui la définit comme la mise en évidence et de la description de phénomènes qui se montrent concrètement chez un *Dasein* particulier. Il s'agit ici de la *Daseinsanalyse* médicale, celle que pratique le médecin et l'analyste dans leur rapport à un patient. Cette analyse, dirigée vers un existant singulier, s'oriente nécessairement à partir des existentiaux mis en évidence dans l'analytique du *Dasein*. Il y a donc bien un rapport de *fondation* entre la *Daseinsanalyse* ontologique de *Être et temps* et la *Daseinsanalyse* médicale. Ce qui importe ici, c'est que « les phénomènes qui font à chaque fois leur apparition dans la relation de l'analysant et de l'analyste soient portés à la parole à partir d'eux-mêmes dans leur teneur phénoménologique, ce qui implique qu'y

soit tenu compte du fait qu'ils renvoient toujours à tel ou tel patient concret » plutôt que « de les reconduire globalement à un existential »⁴. Il ne s'agit donc pas simplement de subsumer les phénomènes particuliers qui concernent un patient sous tel ou tel existential, il faut au contraire, comme Heidegger l'explique lors de son entretien avec Boss du 27 septembre 1968, que le médecin prenne en considération et traite son patient « à la lumière d'une projection de l'être humain comme *Da-sein* », car ce qui est exigé du médecin, c'est « le plus difficile », à savoir « le passage du projet de l'être humain en tant que vivant raisonnable à l'être humain en tant que *Dasein* »⁵. Heidegger souligne en effet que « pour le scientifique d'aujourd'hui, mais aussi pour celui qui s'est familiarisé avec le projet visant le *Da-sein* », « laisser être cet étant (l'homme) à la lumière du *Da-sein*, voilà qui reste extrêmement difficile, inhabituel et toujours à remettre à nouveau à l'épreuve »⁶. Le seul moyen de mettre à l'écart les représentations inadéquates que l'on se fait de l'être humain comme être vivant raisonnable dans l'ensemble de la tradition philosophique, comme sujet dans la relation sujet-objet dans la philosophie moderne ou comme vivant se produisant soi-même dans le marxisme, cela n'est possible que « quand on a réussi, en s'y exerçant patiemment, à entrer dans l'expérience de l'être humain comme *Da-sein* et que toute la recherche concernant l'être humain bien portant ou malade en est éclairée par avance »⁷.

3) Mais à côté de la *Daseinsanalyse* médicale proprement dite, on peut encore donner à ce terme un troisième sens, selon lequel il désigne « l'ensemble d'une possible discipline qui se donne pour objectif d'exposer de manière cohérente les phénomènes existentiels qu'on peut mettre au jour dans le *Dasein* socio-historique et individuel, au sens d'une anthropologie ontique ayant reçu l'empreinte de l'analytique du *Dasein* »⁸. Il s'agit d'une anthropologie existentielle qui interprète les phénomènes existentiels du *Dasein* à partir de l'horizon de l'analytique existentielle du *Dasein* et qui remplace donc l'anthropologie traditionnelle fondée sur l'interprétation de l'homme comme *animal rationale*. Une telle anthropologie conforme à l'analytique existentielle peut être elle-même divisée en anthropologie de la normalité et en pathologie *Daseinsanalytique*. Heidegger précise que l'élaboration d'une telle « *Daseinsanalyse* » anthropologique

1. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 187 (trad. mod.).

2. *Ibid.*, p. 280 (trad. mod.).

3. *Ibid.*, p. 310 (trad. mod.).

4. *Ibid.* (trad. mod.).

5. *Ibid.*, p. 189 (trad. mod.).

1. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 174-175.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. *Ibid.*, p. 188.

ne peut consister en une simple clarification des phénomènes considérés, mais doit également demeurer constamment orientée par rapport à l'existence historique concrète de l'homme d'aujourd'hui, c'est-à-dire de l'homme des sociétés industrielles.

Heidegger explique que la *Daseinsanalyse* médicale s'appuie sur les éléments fournis par la *Daseinsanalyse* anthropologique, elle en est la réalisation concrète, mais en tant que pratique thérapeutique, elle ne se confond pas avec cette dernière, laquelle constitue une tâche proprement scientifique, qui peut à son tour être considérée comme la réalisation concrète de la *Daseinsanalyse* au premier sens, celle à laquelle Heidegger donne une portée ontologique¹.

Dans l'examen critique de la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger auquel il procède dans les *Séminaires de Zurich*, Heidegger souligne, comme nous le verrons par la suite, l'importance de la compréhension de l'être comme base et trait fondamental du *Dasein*. Tous les existentiels ne sont donc que des caractères de celle-ci, alors que ce que Binswanger a retenu de *Être et temps*, c'est l'être-dans-le-monde, sans voir que cet existential est lui-même fondé sur la compréhension de l'être : il n'a donc pas compris que ce n'est pas l'être-dans-le-monde qui est la condition du *Dasein*, mais que c'est bien plutôt que c'est le *Da-sein*, qui en tant que compréhension de l'être, est par la même dans-le-monde. Ce qui signifie aux yeux de Heidegger que la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger n'est pas fondée sur une pleine compréhension de l'analytique du *Dasein*, et qu'elle demeure par conséquent une interprétation *existentielle* du *Dasein de fait*.

1. Sur le rapport de l'analytique du *Dasein* et de la *Daseinsanalyse* dans les *Séminaires de Zurich*, voir l'article très éclairant de F.-W. von Herrmann, « *Daseinsanalyse* et pensée de l'*Ereignis* », trad. fr. B. Richter avec F. Dastur, *L'Art du comprendre*, n° 5/6, décembre 1996.

CHAPITRE II

LES FONDATEURS

INTRODUCTION : LES PRÉCURSEURS KARL JASPERS ET EUGÈNE MINKOWSKI

La 63^e séance de la Société Suisse de Psychiatrie à Zurich du 25 novembre 1922 passe pour l'acte de naissance de la phénoménologie psychiatrique. C'est en effet au cours de cette journée « historique » que Binswanger présente un exposé sur la phénoménologie husserlienne et ses implications psychopathologiques. À cette occasion, Binswanger déclare attendre de « la phénoménologie qu'elle éclaircisse les concepts fondamentaux de la psychopathologie », et il oppose à la psychiatrie de son époque, qu'il tient pour « une branche de la médecine et, par là, de la biologie appliquée », une phénoménologie psychopathologique qui serait attentive au vécu (*Erlebnis*) et au phénomène pathologique, dont elle chercherait à dégager l'essence ou l'*eidos*¹. Il va de soi que la phénoménologie à laquelle Binswanger se réfère ici est d'inspiration strictement husserlienne, et qu'il est encore trop tôt pour qu'il soit question de la *Daseinsanalyse* dont la naissance est subordonnée à la publication en 1927 de *Être et temps*. Remarquons en outre que le projet d'une phénoménologie psychopathologique n'est lui-même pas totalement nouveau et que certains travaux peuvent à bon droit y être rattachés plus ou moins étroitement. Aussi convient-il, avant d'étudier l'œuvre respective des deux grandes figures historiques de la *Daseinsanalyse*, Binswanger et Boss, d'évoquer ne serait-ce que les noms de Jaspers (1883-1969) et d'Eugène Minkowski

1. L. Binswanger, « De la phénoménologie », IAE, p. 79 sq.

(1885-1972) en tant que précurseurs de la phénoménologie psychiatrique et de la *Daseinsanalyse* médicale.

Docteur en médecine (1908), assistant à la clinique psychiatrique de Heidelberg (1909-1915), et professeur de psychologie (1916) avant de devenir professeur de philosophie (1922), Jaspers est à la fois médecin – mais sa santé l’empêche d’exercer pleinement les fonctions d’un psychiatre dans une clinique – et philosophe. Il publie en 1913, la même année que Husserl ses *Idées directrices pour une phénoménologie*¹, son volumineux traité de *Psychopathologie générale*, qui sera réédité à plusieurs reprises². Il peut être considéré, malgré le discrédit qui frappa son œuvre un certain temps³, non seulement comme une figure éminente de l’histoire de la psychiatrie mais également comme « l’introducteur de la phénoménologie dans le champ de la psychopathologie »⁴. De fait, dès 1911, Jaspers défend la nécessité pour le psychiatre de recourir à la phénoménologie qu’il définit en ces termes : « La représentation des états d’âme, leur délimitation, leur détermination, afin que les mêmes concepts impliquent toujours les mêmes choses, voilà la tâche de la phénoménologie »⁵. L’ouvrage distingue ainsi entre la psychopathologie subjective ou phénoménologie, qui étudie les données psychiques subjectives réellement vécues, et la psychopathologie objective qui observe les symptômes objectifs, les manifestations mentales directement accessibles aux sens⁶.

1. Jaspers fait la connaissance de Husserl en 1913 et de M. Heidegger, avec lequel il se lie d’amitié, en 1920.

2. La première édition de *Psychopathologie générale* remonte à 1913. L’ouvrage fut réédité en 1919 et en 1922, puis en 1946. Traduit en français en 1928 chez Alcan, il le fut par conséquent à partir de la troisième édition de 1922, par les professeurs A. Kastler et J. Mendouse, traduction à laquelle furent associés P. Nizan et J.-P. Sartre. C’est cette traduction qui a été rééditée en 2000 dans « La Bibliothèque des introuvables ». La dernière édition de 1946, considérablement remaniée et augmentée, puisque l’ouvrage double de volume, n’est toujours pas traduite en français.

3. Ce discrédit résulte sans doute en partie de l’attitude réservée de Jaspers (comme de Minkowski) à l’égard de la psychanalyse freudienne alors que cette dernière rencontre un succès grandissant. Voir K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, op. cit., p. 396-402. Il est également pour une autre part l’œuvre de Lacan qui, dans ses *Écrits*, qualifie Jaspers de « directeur de conscience en fonte et de maître à penser de fer-blanc », *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, p. 421. Mais tout cela ne doit pas occulter le fait que la *Psychopathologie générale* reste une référence de la phénoménologie psychiatrique en Allemagne comme en France. Voir J.-C. Gens, « La réception de Jaspers dans la philosophie et la psychiatrie françaises. II », *Le Cercle herméneutique*, n° 13-14, 2009-2010, p. 103.

4. J. Sédat, préface à K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, op. cit., p. 9.

5. Ibid., p. 40.

6. Ibid., p. 247.

La psychopathologie doit donc commencer par décrire ce qui est effectivement vécu par les malades et ordonner ces vécus selon leur parenté. Le lecteur rencontre bien sous la plume de Jaspers ce souci de la description des phénomènes psychiques et psychopathologiques et, d’une certaine manière, cette volonté de « retour aux choses mêmes », qui caractérisent la phénoménologie depuis les *Recherches logiques* (1901) de Husserl. Surtout, Jaspers introduit en psychopathologie la thèse – défendue par Dilthey dans ses *Idées pour une psychologie descriptive et analytique* (1894) et reprise par Husserl – de la spécificité de la compréhension par rapport à l’explication. Aussi plaide-t-il pour une psychologie compréhensive qu’il limite cependant à cette part de la vie psychique, qui relève du développement de la personnalité et qu’il est possible de comprendre par empathie en se mettant à la place de l’autre. En revanche, tout ce qui relève dans la vie psychique non d’un développement (ou d’une histoire) mais d’un processus, c’est-à-dire d’une succession de phénomènes isolés assujettie à une causalité analogue à la causalité naturelle, ne peut être compris et doit, selon Jaspers, être expliqué¹.

Naturellement, il n’est guère difficile, quand bien même la phénoménologie ne se réduirait pas à quelques articles de doctrine, de relativiser l’engagement phénoménologique de Jaspers. Car Jaspers, d’une part, refusant la conception husserlienne de la variation eidétique et de l’intuition des essences, entend procéder de manière inductive par généralisation empirique. D’autre part, il se réfère essentiellement à la première phénoménologie de Husserl, celle des *Recherches logiques*, antérieure donc au geste de la réduction transcendantale, qui s’inscrit dans le sillage de Brentano et de Theodor Lipps (1851-1914)². En outre, d’un point de vue méthodologique, la phénoménologie est loin d’occuper une place privilégiée dans le traité de 1913 : elle n’est qu’une méthode parmi d’autres dont l’outil est la compréhension et, notamment, la capacité de l’observateur à se

1. Cette double alternative du processus et du développement, de l’expliquer et du comprendre, doit être rapprochée de la distinction qu’opère Binswanger entre « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie » (1928). Soulignons à cette occasion l’importance accordée par Jaspers à l’approche biographique de la maladie. Il écrit à ce propos : « chaque vie psychique est un tout en tant que forme temporelle. Les psychiatres ont depuis toujours eu affaire à l’ensemble de la vie passée de leurs malades dans toutes les relations de nature personnelle et sociale. Toute histoire correcte de malade conduit à la biographie », K. Jaspers, *Philosophie générale*, op. cit., p. 497. En 1922, Jaspers publie un essai consacré à Strindberg et Van Gogh. *Swendenborg-Hölderlin. Étude psychiatrique comparative*, trad. fr. H. Naef, Paris, Minuit, 1953.

2. J.-C. Gens, *Karl Jaspers*, Paris, Bayard, 2003, p. 58.

mettre à la place de l'autre par empathie (*Einfühlung*). Mais cette compréhension *statische* (phénoménologique au sens de Jaspers) des vécus n'est qu'un préalable à une compréhension *génétique* qui vise à saisir l'enchaînement des états psychiques (l'homme attaqué se met en colère, celui qu'on a trompé devient méfiant) et à dégager à partir des faits empiriques des relations typiques fondamentales. Dans cette même perspective, la *Psychopathologie générale* s'attache également à fixer des types de pathologie comme des types de démence, ou des types de personnalité, tels que le type hystérique ou le type psychasthénique¹. Cependant, Jaspers s'inspire ici moins de Husserl que de son ami, le sociologue Max Weber (1864-1920), dont il fait la connaissance en 1909, et auquel il emprunte la notion d'idéotype.

Enfin, on peut regretter chez Jaspers une conception trop étroite de la compréhension : alors que pour Heidegger le comprendre (*Verstehen*) est avec la disposition affective (*Befindlichkeit*) une structure existentielle du *Dasein*², Jaspers interprète la compréhension de manière strictement psychologique. Jugement que l'on peut expliciter à partir de la question du délire et de sa compréhensibilité : si la vie délirante est incompréhensible du point de vue de Jaspers, car nul ne peut se mettre à la place de celui qui délire et saisir la signification de ses propos délirants, il n'en va pas de même dans une perspective conforme à l'analytique du *Dasein* où le délire possède une signification à la fois existentielle et existentielle. Loin d'être totalement incompréhensible, le délire est alors un mode d'être-au-monde susceptible d'une description phénoménologique. Ainsi peut-on considérer avec Arthur Tatossian que l'incompréhensibilité psychologique « n'est qu'une forme particulière du comprendre heideggérien »³. Ce dernier, toutefois, de manière peut-être excessive, place la psychopathologie de Jaspers « hors de la psychopathologie phénoménologique », et ajoute que, « même si elle en contient l'amorce, elle est moins le début d'une nouvelle psychiatrie que le "dépôt de bilan" de la psychiatrie classique »⁴. Pour notre part, nous remarquerons simplement que, dans la mesure où le

1. *Psychopathologie générale*, op. cit., p. 407 et 422. Dans cette recherche des idéotypes, A. Tatossian reconnaît chez Jaspers « un eidétisme latent », A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses* (1979), Paris, L'art du comprendre, 1997, p. 98.

2. M. Heidegger, *ET*, § 31.

3. A. Tatossian, *PhPs*, p. 97.

4. *Ibid.*, p. 93. Selon W. Blankenburg, Husserl considérait Jaspers comme « un authentique phénoménologue », cf. *La perte de l'évidence naturelle*, « Phénoménologie au sens de Jaspers », trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan revue par A. Tatossian, Paris, PUF, 1991, p. 38.

soubaslement de la psychopathologie jaspersienne est une philosophie de l'existence (*Dasein*)¹, la question de sa proximité avec la *Daseinsanalyse* reste ouverte.

Si cette journée « historique » du 25 novembre 1922 est marquée par la communication de Binswanger sur la phénoménologie husserlienne, elle l'est également par celle de Minkowski². Ce dernier présente pour sa part l'étude d'un cas de mélancolie schizophrénique, dont il analyse « la malformation particulière du temps vécu ». Ainsi le malade est-il incapable « de voir par-delà la journée présente et de relier les expériences les unes aux autres afin d'en tirer une conclusion pour l'avenir ». Cette étude sera reprise, développée et publiée une dizaine d'années plus tard (à compte d'auteur) sous le titre significatif : *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*³. Celui qu'on tient parfois pour un simple élève de Bleuler s'interroger dans cet ouvrage sur les fondements temporels et affectifs de la subjectivité⁴. Distinguant entre les niveaux de la constitution et du constitué, il caractérise la schizophrénie par un effondrement du temps. Il écrit à ce propos : « le temps s'effondre, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en entier, contrairement à ce qui a lieu dans d'autres troubles mentaux où une modification se produit dans le domaine du temps lui-même »⁵.

Ainsi Minkowski est-il parfois tenu pour « le fondateur de la psychiatrie phénoménologique française »⁶. Lui-même, en 1967, dans une allocution

1. M. Dufrenne et P. Ricœur consacrent à Jaspers, au sortir de la guerre, un ouvrage intitulé *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.

2. Issu d'une famille de Juifs lituaniens, Eugène Minkowski naît à Saint-Pétersbourg en 1885, et meurt à Paris en 1972. Contrairement à l'existence relativement confortable d'un Binswanger, celle de Minkowski fut particulièrement mouvementée : étudiant en médecine puis en philosophie à Munich, assistant bénévole au Burghösl, à Zurich, où il rencontre E. Bleuler, il s'engage en 1915 dans l'armée française. Après la guerre, il se fixe en France où il doit refaire ses études médicales. Pendant la seconde guerre mondiale, E. Minkowski et sa femme Françoise Minkowska restent à Paris afin d'aider les Juifs en difficulté et échappent de justesse à la déportation.

3. A. Tatossian, « Eugène Minkowski ou l'occasion manquée », *Psychiatrie et existence*, P. Férida et J. Schotte (éd.), Grenoble, Millon, 1991, p. 15 ; E. Minkowski, *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933), Paris, PUF, 1995.

4. J. Naudin et J.-M. Azorin, « L'apport de la psychopathologie d'Eugène Minkowski à la compréhension des personnes souffrant de schizophrénie », dans *Eugène Minkowski. Une œuvre philosophique, psychiatrique et sociale*, B. Granger (éd.), Levallois-Perret, Interligne, 1999, p. 36 ; Tatossian, *PhPs*, p. 99.

5. E. Minkowski, *Le Temps vécu*, op. cit., p. 266.

6. J. Garrabé, « Eugène Minkowski et le groupe de l'Évolution psychiatrique », dans *Eugène Minkowski*, op. cit., p. 43. Cf. également, dans le même recueil, G. Lantéri-Laura, « La

sur le problème du délire, dit de sa méthode qu'elle est phénoménologique et teintée en partie de Bergsonisme¹. Soulignons cependant qu'il s'agit d'une phénoménologie en un sens relativement vague, qui demeure dans l'attitude naturelle, Minkowski comme Jaspers laissant de côté la thématique husserlienne de la réduction transcendante. En outre, c'est avant tout H. Bergson, plutôt que Husserl, et notamment le Bergson de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et de *l'Évolution créatrice* (1907) qui constitue la principale référence philosophique de Minkowski. Force est alors de reconnaître avec Tatossian « l'impureté de la phénoménologie de Minkowski » dont il rappelle la « répugnance à tout système, fût-il phénoménologique »².

L'ŒUVRE FONDATRICE DE LUDWIG BINSWANGER (1881-1966)

Binswanger fut le premier parmi les psychiatres à s'intéresser sérieusement à la phénoménologie. C'est dans la critique du psychologisme à laquelle se livre Husserl dans le premier tome de ses *Recherches logiques*, paru en 1900, et dans sa redéfinition de la conscience en termes d'intentionnalité et de sens, qu'il trouva tout d'abord des motifs de s'opposer au naturalisme et au biologisme de Sigmund Freud. Il découvrit ensuite, grâce à la lecture qu'il fit dès 1928 de *Être et temps*, que le terme de conscience propre à Husserl, de même que celui, freudien, de vie ne caractérisaient l'être de l'homme que de manière imparfaite.

Binswanger a d'abord désigné sa direction de recherche qui se déployait en rapport avec la phénoménologie husserlienne sous le nom d'« anthropologie phénoménologique » et il s'est ainsi intégré dans le large courant du même nom qui a réuni à partir des années 1920, outre Binswanger lui-même, le neurologue Victor von Weizsäcker, auteur du *Le cercle de la structure*, paru en 1939, le neuropsychiatre Erwin Straus, auteur *Du sens des sens*, paru en 1935, le psychiatre français Minkowski, auteur de *Le temps vécu*, paru en 1933, et bien d'autres encore qui se réclamaient essentiellement de l'œuvre de Jaspers, la célèbre *Psychopathologie*

place de l'œuvre d'Eugène Minkowski dans la psychiatrie du xx^e siècle et ses aspects philosophiques », p. 11 sq.

1. E. Minkowski, « Discussion sur le problème du délire », dans *Eugène Minkowski*, op. cit., p. 153.

2. A. Tatossian, « Eugène Minkowski ou l'occasion manquée », dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 15.

générale, parue en 1913 et traduite en français dès 1933, mais aussi de celles d'autres philosophes, parmi lesquels Scheler, Kierkegaard, Brentano, Dilthey, Natorp, Lipps, Bergson, avant que ne se fasse sentir les influences décisives de Husserl et de Heidegger.

La parution de *Être et temps* en 1927 constitua pour Binswanger un véritable événement, car elle le mit en présence d'une toute nouvelle définition de l'homme compris comme *Dasein* et être-dans-le-monde. Binswanger ne se décida pourtant à utiliser le terme de « *Daseinsanalyse* » à la place de celui d'« anthropologie phénoménologique » que beaucoup plus tard, vers 1943. Et c'est en 1942 qu'il publia son livre majeur intitulé *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formes fondamentales et connaissance de l'existence humaine*), dans lequel il entreprend une sorte d'explication avec le concept fondamental de souci (*Sorge*) chez Heidegger, qu'il juge insuffisant pour rendre compte de l'existence humaine et auquel il adjoint celui d'amour (*Liebe*).

De Binswanger, on connaît surtout en France le texte intitulé *Rêve et existence* qui fut traduit en 1954 par Jacqueline Verdeaux et préfacé par Foucault. On a ensuite entrepris, dans les années suivant la mort de Binswanger, la traduction des nombreux articles qui précèdent et surtout suivent la parution de son livre majeur et qui furent rassemblés dans deux recueils : *Discours, Parcours et Freud*, paru en 1970 et *Introduction à l'analyse existentielle*, parue l'année suivante. Les derniers textes de Binswanger (dont *Mélancolie et Marie* paru en 1960 et *Délire*, paru en 1965), qui ont été traduits dans les années 1990 par les élèves du professeur de psychiatrie marseillais Tatossian, esquissent un « retour à Husserl » sous l'obédience de l'interprétation de la phénoménologie husserlienne donnée par Wilhelm Szilasi, phénoménologue hongrois installé en Allemagne et auteur d'une *Introduction à la Phénoménologie d'Edmund Husserl* parue en 1959¹. Il ressort de tous ces textes que Binswanger, homme doté d'une culture encyclopédique, est tout autant un penseur qu'un praticien. C'est ce qui explique que la *Daseinsanalyse* binswangérienne se caractérise, par opposition à la psychanalyse qui est née d'une motivation proprement thérapeutique, par un souci surtout scientifique, provenant de l'insatisfaction de voir la psychopathologie manquer d'un véritable fondement épistémologique. C'est donc dans une intention d'abord méthodologique que Binswanger s'est attaqué à la domination de la méthode des sciences naturelles dans le champ de la psychiatrie. Il s'est en cela appuyé sur la « destruction » heideggérienne du cartésianisme,

1. La traduction de ce texte paraîtra au Cercle Herméneutique en 2012.

c'est-à-dire de la détermination de l'homme comme sujet et de son rapport au monde en termes de rapport sujet-objet, rapport qu'il n'hésite pas lui-même à nommer le « cancer » de la science.

Éléments biographiques et bibliographiques

Binswanger est né le 13 avril 1881 dans une famille de psychiatres. Son grand-père, nommé lui aussi Ludwig Binswanger, avait fondé en 1857 à Kreuzlingen, près de Constance, une clinique privée consacrée au traitement des maladies des nerfs et de l'esprit, le sanatorium « Bellevue ». Robert Binswanger (1850-1910), son fils, qui s'était donné pour tâche de poursuivre l'œuvre de son père, y fit construire de nouveaux bâtiments où furent reçus de nombreux patients, venant pour certains de fort loin et appartenant pour la plupart à la classe cultivée, tels le peintre Ernst Ludwig Kirchner, le danseur Vaslav Nijinski, et l'historien de l'art Aby Warburg¹. C'est dans ce cadre que grandit Binswanger. Décidé à succéder à son père, il choisit d'étudier la médecine. Il acheva ses études de médecine au Burghölzli, l'hôpital psychiatrique de l'Université de Zurich, dont le directeur fut, de 1898 à 1927, Eugene Bleuler, dont on sait qu'il introduisit dans le vocabulaire psychiatrique les termes de « schizophrénie » et d'« autisme ». C'est là qu'il soutint sa thèse, préparée sous la direction de Carl Jung, en 1906, et c'est durant cette période qu'il se mit à étudier les écrits de Freud, auquel il rendit une première visite à Vienne en mars 1907, visite qui fut à l'origine de la longue correspondance qu'il échangera avec lui de 1908 à 1938². Il travailla ensuite chez son oncle Otto Binswanger, professeur de la clinique psychiatrique de l'Université d'Iéna où il avait eu à s'occuper de Nietzsche au moment où celui-ci sombra dans la folie. En 1908, il entra comme collaborateur de son père à Bellevue, et après la mort soudaine de celui-ci en 1910, il en reprit la direction qu'il conserva jusqu'en 1956. Il mourut dix ans plus tard, le 5 février 1966, laissant derrière lui une œuvre qui s'étale sur près de soixante ans et comprend, à côté d'une douzaine de livres, une multitude d'articles. Les textes les plus importants de Binswanger ont été réunis dans quatre volumes édités par Herzog et Hans-Jürg Braun, Heidelberg, Roland Asanger Verlag, 1992-1994, sous le titre *Ausgewählte Werke (Œuvres choisies)* :

1. L. Binswanger-A. Warburg, *La guérison infinie. Histoire clinique d'Aby Warburg*, D. Stimilli (éd.), trad. fr. M. Renouard et M. Rueff., Paris, Payot et Rivages, 2007.

2. S. Freud-L. Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, trad. fr. R. Menahem et M. Strauss, Paris, Calmann-Lévy, 1995. On y trouve en fin de volume une bibliographie très complète des écrits de Binswanger.

TOME I

Über Ideenflucht, Zurich, Orell-Füssli, 1933; *Sur la fuite des idées*, trad. fr. M. Dupuis, avec C. von Neuss et M. Richir, Grenoble Millon, 2000.

Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit, Tübingen, Niemeyer, 1956; *Trois formes manquées de la présence humaine. La présomption, La distorsion, Le maniériste*, trad. fr. J.-M. Froissart, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002.

TOME II

Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zurich, Niemeyer, 1942; 4^e éd. Munich, Reinhardt, 1954.

TOME III

« Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse » (1926); « Apprendre par expérience, comprendre, interpréter en psychanalyse », trad. fr. R. Lewinter, dans *Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 155-172.

« Mein Weg zu Freud » (1957); « Mon chemin vers Freud », trad. fr. R. Lewinter, dans *Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 241-262.

« Über Phänomenologie » (1922); « De la phénoménologie », trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, dans *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971, p. 79-118.

« Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte » (1928); « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, dans *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971, p. 49-78.

Traum und Existenz (1930); *Le Rêve et l'Existence*, trad. fr. J. Verdeaux, introd. M. Foucault, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, rééd. dans *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971, p. 199-226.

Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes, Berlin, Springer, 1928.

Das Raumproblem in die Psychopathologie (1932); *Le problème de l'espace en psychopathologie*, trad. fr. et préface C. Gros, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998.

Geschehnis und Erlebnis (1931).

« Über Psychotherapie » (1935); « De la psychothérapie », trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, dans *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971, p. 119-148.

« Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie » (1945); « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie », trad. fr. R. Lewinter, dans *Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 51-84.

« Daseinsanalyse und Psychotherapie » (1951); « Analyse existentielle et psychiatrie », trad. fr. R. Lewinter, dans *Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 85-120.

Über den Satz von Hoffmannthal : Was Geist ist, erfasst nur der Bedrängte (1948).

Über Sprache und Denken (1946).

TOME IV

Der Mensch in der Psychiatrie (1956).

Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie (1944-45).

Der Fall Suzan Urban. Studien zum Schizophrenie-problem (1952); *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie*, trad. fr. J. Verdeaux, Brionne, G. Montfort, 1988.

Einleitung zum Sammelband Schizophrenie, Pfullingen, Neske, 1957.

Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien, Pfullingen, Neske, 1960; *Mélancolie et manie*, trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Tatoyan, revue par A. Tatossian, prés. Y. Pélicier, Paris, PUF, 1987.

Wahn. Beiträge zur seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschungen, Pfullingen, Neske, 1965; *Délire. Contributions à son étude phénoménologique et daseinsanalytique*, trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Tatoyan, revue par A. Tatossian, Grenoble, Million, 1993.

La question du rêve

S'il est un phénomène humain qui a depuis toujours semblé devoir être soumis à interprétation, c'est bien le rêve, qui atteste à quel point l'homme sait peu de choses de lui-même et se voit nocturnement soumis à des forces qu'il ne gouverne pas. Depuis la parution au début du siècle de la *Traumdeutung* de Freud, qui voit dans le rêve la « voie royale » de la psychanalyse, on a cru disposer d'une nouvelle grille de lecture de l'univers onirique ne laissant place à aucune autre approche possible. Or ce qu'entreprend Binswanger, dans l'étude historique et critique qu'il consacre en 1928, sous le titre « Variations dans l'apprehension et l'interprétation du rêve depuis les Grecs jusqu'à nos jours », à la question du rêve, c'est précisément de compléter l'« Histoire de la littérature scientifique du rêve » qui forme l'introduction de la *Traumdeutung* de Freud. Freud lui-même, auquel Binswanger a envoyé son livre dès sa parution, ne s'y est pas trompé, qui, dans la lettre qu'il lui écrit le 2 avril 1928, lui avoue qu'il est « contrarié d'apprendre qu'(il) a omis tant de références précieuses dans (sa) revue de la littérature sur le rêve », tout en ajoutant qu'« il n'est pas dans (sa) nature d'être un homme d'étude », ce qui lui « permet d'admirer sans envie l'application au travail » de Binswanger¹. Dans ses *Souvenirs sur Sigmund Freud*, texte rédigé en 1956, ce dernier, faisant allusion à cette lettre, explique que Freud avait alors décidé d'omettre à l'avenir la bibliographie dans sa *Traumdeutung*, décision qui lui paraissait d'autant plus « incompréhensible » qu'il était lui-même conscient du fait que sa propre

1. S. Freud-L. Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, op. cit., p. 275.

bibliographie était elle aussi incomplète, puisque « dans ce domaine, il ne pouvait être question d'exhaustivité »¹. La réaction de Freud est en réalité fort compréhensible, car ce que Binswanger nomme modestement son « petit livre sur le rêve » est un inventaire d'une rare érudition de l'ensemble des textes consacrés en Occident à cette question. Mais ce goût pour la littérature, la poésie, l'art et la philosophie qu'a toujours montré Binswanger, dont la démarche de pensée a été fortement influencée par ses lectures et ses contacts personnels avec les philosophes et les artistes, n'est pas seulement ce qui le sépare de Freud, dont on connaît la piètre estime en laquelle il tenait la philosophie. C'est plus encore la conclusion du livre, dans laquelle Binswanger en appelle à une métaphysique sinon du rêve, du moins de l'esprit, comme aboutissement des recherches scientifiques, que relève Freud, précisant qu'elle l'a « plus amusé qu'irrité », précisément parce qu'elle se termine par l'affirmation selon laquelle une telle métaphysique ne pourrait conduire qu'à l'idée de Dieu, « un Dieu distillé à travers la philosophie », commente Freud, ajoutant que « ceux qui arrivent à s'enivrer avec une boisson sans alcool (lui) ont toujours paru un peu bizarres »². À l'ivresse métaphysique et religieuse qu'il découvre alors chez Binswanger, Freud oppose ainsi sa propre sobriété de scientifique. C'est bien en effet sur la question de la religiosité, et même de la spiritualité en général, que se séparent de manière décisive Binswanger et Freud.

Ce qui se dessine donc déjà, dans l'étude de 1928, c'est le rejet qui s'exprimera clairement dans « Rêve et existence », l'essai de 1930, d'un *symbolisme* du rêve tel que le comprend Freud. On trouve en effet l'idée, dans l'esquisse d'une histoire du rêve, de la Grèce au monde latin et moderne, que trace Binswanger, que le rêve n'a été compris comme une production du rêveur que relativement tard, alors qu'auparavant il est compris comme venant du ciel ou du cosmos, de sorte qu'il faudrait plutôt dire que « cela rêve en moi » comme le soulignera par la suite Boss, dans le livre qu'il publiera en 1975 sous le titre *Es traünte mir vergangene Nacht*, traduit en français par *Il m'est venu en rêve*³. Pour Binswanger aussi, le rêve nous arrive, il n'est pas « produit » par nous, et c'est pourquoi on a pu lui reconnaître une valeur « destinale », et même prophétique. C'est ce qui explique que, dans la conclusion de l'étude de 1928, Binswanger, revenant sur la loi des trois états d'Auguste Comte qui lui a servi de schème

1. L. Binswanger, AE, p. 348.

2. S. Freud-L. Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, op. cit., p. 275.

3. M. Boss, *Il m'est venu en rêve... Aspects théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, Paris, PUF, 1989.

directeur, souligne qu'elle n'a nullement signifié dans le domaine de l'interprétation du rêve la victoire définitive de la science positive, laquelle ne saurait rendre compte de la totalité du monde, un monde dans lequel nous vivons, nous agissons et nous sentons, et qui n'est pas pour nous un simple objet de connaissance. Seule donc la prise en compte, par la philosophie, de la dimension *spirituelle* de notre expérience du monde peut nous ouvrir véritablement la porte du rêve.

Rêve et Existence, qui a paru sous forme d'article en 1930 dans la *Neue Schweizer Rundschau*, constitue, comme le dit Foucault dans l'introduction à la traduction française de ce texte en 1954, « le premier des textes de Binswanger qui appartienne au sens strict à la *Daseinsanalyse* »¹. Dans la présentation qu'il fait en 1947 de la republication de ce texte, Binswanger précise lui-même :

Dans l'essai *Rêve et Existence*, le trait d'essence phénoménologico-anthropologique de l'ascension et de la chute et les structures de monde correspondant à ces deux directions du *Dasein* ont été décrits pour la première fois et cela d'abord à l'intérieur de l'espace thymique [*gestimmtes Raumes*] de l'espace de la tonalité vitale, aussi bien dans la veille que dans le rêve [...]. L'influence de l'œuvre entre temps publiée de Heidegger *Être et Temps* se manifeste clairement dans cet essai [...]. L'influence de Heidegger se manifeste ici dans la tentative d'élaborer une interprétation existentielle et biographique du rêve en liaison avec la distinction héraclitienne entre le rêve et la veille prise au sens d'une différence entre l'absorption dans le *monde* propre et l'ouverture au *monde* commun².

Pour Binswanger, il s'agit, dans l'analyse phénoménologique du rêve, à l'opposé de la *Traumdeutung* freudienne, d'en rester au contenu manifeste du rêve, comme il le note expressément dans *Rêve et existence* :

Depuis le mémorable postulat de Freud concernant la reconstruction des pensées oniriques latentes, on a bien trop tendance aujourd'hui à faire passer à l'arrière-plan de l'intérêt le contenu onirique manifeste car une étude approfondie de ce contenu nous apprend à reconnaître l'étroite parenté originelle entre le sentiment et l'image, l'humeur suscitée et les images dont l'esprit est rempli³.

L'essentiel en effet, c'est de ne pas séparer ce qui est un : l'image et la tonalité affective, joie ou tristesse, qu'elle exprime spontanément.

1. L. Binswanger, *Rêve et existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 14-15. Une nouvelle traduction de ce texte paraîtra aux Éditions Vrin en 2012.

2. L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, 1947, p. 9. Voir à ce sujet l'essai de 1935 intitulé « L'appréhension héraclitienne de l'homme », *IAE*, p. 159-198.

3. *Ibid.*, p. 208.

Commentant deux rêves rapportés par le poète allemand Gottfried Keller où interviennent successivement les images d'un aigle planant librement dans les airs et d'un milan épais qui finit par succomber, Binswanger déclare : « L'image joyeuse et la joie qu'on a ressentie, l'image triste et la tristesse qu'on a éprouvée ne font qu'un : elles sont l'expression d'une seule et même onde qui croît et décroît »¹. C'est le thème que se donne le *Dasein* dans le rêve qui est important, non ce qu'il symbolise, et c'est donc le contenu de ce drame, de cette action qu'est le rêve qui en constitue l'élément décisif².

Binswanger affirme lui-même d'entrée de jeu que « le rêve, somme toute, n'est pas autre chose qu'une modalité particulière de l'être humain »³. Ce dont il part dans ce texte, c'est d'une thématique à laquelle il consacrera deux ans plus tard, en 1932, un article important⁴, celle de l'« espace thymique » (*gestimmter Raum*) et qu'il développera en 1949 dans une superbe étude dédiée au dramaturge norvégien Henrik Ibsen⁵. C'est en effet grâce à Heidegger que Binswanger a découvert la relation entre l'espace, la tonalité affective et le corps. L'espace du *Dasein*, de l'existant, s'articule, par opposition à l'espace étendu et mesurable de la science, de multiples manières. Pour la psychopathologie, il ne suffit pas par conséquent de se référer à l'espace géométrique, mais il importe de faire entrer en ligne de compte l'espace physique et l'espace corporel, l'espace orienté déjà mis en évidence par d'autres représentants du courant phénoménologique en psychiatrie et ce que Binswanger nomme « espace thymique ». Tous les grands textes de psychopathologie de Binswanger des années trente à cinquante, ceux de sa période « heideggérienne », mettent l'accent sur le problème de la spatialité et permettent de mieux comprendre cette complète métamorphose de l'existence qu'est la psychose par laquelle le malade fait surtout l'expérience d'une transformation de son espace thymique. Pour le maniaque par exemple, le monde rapetisse : pour

1. L. Binswanger, *IAE*, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 206.

3. *Ibid.*, p. 204.

4. L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998.

5. L. Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'auto-réalisation dans l'art*, trad. fr. M. Dupuis, postface H. Maldiney, Bruxelles, De Boeck, 1996. Voir également F. Dastur, « Tâche vitale et réalisation de soi dans l'art : Binswanger et Ibsen », dans *Art et Pathologies au regard de la phénoménologie et de la psychanalyse*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2005, p. 45-55. En ce qui concerne l'analyse binswangerienne de la spatialité, voir C. Gros, *Ludwig Binswanger*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2010, « Corps et espace 1930-1957 », p. 213-281.

lui, toutes choses sont plus proches, et en même temps l'espace perd sa profondeur. Il n'y a dans la manie ni centre ni périphérie ni foyer ni séjour. Toutes choses deviennent légères, et il n'y a aucune possibilité de prendre quoi que ce soit au sérieux. Pour la mélancolie, c'est l'inverse. Quant au schizophrène, il a perdu toute base d'expérience, et il s'élève dangereusement au-dessus du monde commun. Par ces remarquables analyses de l'expérience de la spatialité dans la psychose, Binswanger a été le premier à orienter la recherche psychopathologique dans la direction d'une appréhension globale du monde du malade en tant que forme symbolique.

Le véritable point de départ de *Rêve et existence* est donc l'analyse de l'expérience vécue de la déception en tant que celle-ci est immédiatement comprise comme une chute. Est-ce là une métaphore ? Y a-t-il transfert analogique d'une expérience corporelle (par exemple le relâchement du tonus musculaire dans la peur) à la sphère psychique, ou le corps serait-il l'expression de l'âme qui en constituerait elle-même le sens ? Binswanger repousse ces conceptions trop théoriques et se tourne vers Husserl et Heidegger qui proposent une compréhension de l'existence humaine qui ne part pas de la distinction du corps et de l'âme, mais de l'existence en elle-même, qu'il s'agit dans le cas présent de comprendre à partir de l'existential qu'est la spatialité, structure a priori de l'existence humaine, comme Heidegger le montre dans *Sein und Zeit*, ainsi que de l'être-jeté dans la tonalité affective et de l'explicitation du comprendre¹. Ascension et chute ont donc pour le *Dasein* une signification existentielle et non pas seulement somatique ou spirituelle qui provient de la structure *ontologique* du *Dasein* et c'est cette structure qui constitue la source à laquelle viennent puiser le langage, l'imagination poétique et le rêve². Car la chute et l'ascension ne sont pas dérivables d'autre chose, explicables par autre chose, « symboles » d'autre chose et, comme le souligne Binswanger, « ici, ontologiquement parlant, nous heurtons le fond »³. Mais si chute et ascension sont des existentiels, qui est donc celui qui existe ? Cette question : « nous les hommes, qui sommes-nous et que sommes-nous ? » commande en fait tout le texte, comme le montre la citation de Kierkegaard que Binswanger a mise en exergue de *Rêve et existence* et qui dit : « Il convient plutôt de s'attacher à ce que signifie : être un homme ». La réponse est à chercher pour Binswanger plutôt du côté de la poésie, du mythe et du rêve que du côté de la science et de la philosophie, car les poètes et les rêveurs ont su que ce « nous »

1. L. Binswanger, *IAE*, p. 201.

2. *Ibid.*, p. 202.

3. *Ibid.*, p. 202.

n'est pas quelque chose qui s'offre ouvertement à la vue, mais ce qui au contraire, comme la *physis* héraclitienne, se cache sous mille formes et ne peut être réduit au corps individuel et à sa forme extérieure¹. On comprend que nous sommes par là toujours au seuil du rêve, puisque le caractère non localisable de notre « présence », de notre *Dasein*, nous autorise à nous reconnaître nous-mêmes dans d'autres étants et de nous identifier au récit poétique : « c'est de moi qu'il s'agit : je suis (ou je pourrais être, ce qui ici renvoie exactement au même) cet oiseau de proie blessé à mort »².

Le rêve n'est donc pas un domaine particulier séparé de l'état habituel de veille, mais une modalité particulière de l'être-homme. Or ce qui est essentiel au rêve, c'est pour Binswanger l'objectivation en images des *Stimmungen*, des tonalités affectives. D'un point de vue psychopathologique, les rêves qui inspirent de l'inquiétude au psychiatre sont précisément ceux dans lesquels le mouvement dramatique du rêve se dérobe pour laisser toute la place au contenu tonal-affectif³. Car ici le dormeur se laisse captiver par le charme esthétique purement subjectif de son rêve, c'est-à-dire se laisse aller à la perte du sens de la vie « qui est toujours quelque chose d'intersubjectif, de général, d'objectif et d'impersonnel »⁴. Le pur « affect » représente le cas-limite d'une telle dissolution de l'existence, car, comme le note bien Binswanger, une telle dissolution dans la pure subjectivité n'existe pas, au sens strict, « tant que l'homme est homme », ce qui implique que l'existence ne peut être définie que comme tension entre le subjectif et l'objectif, entre monde privé et monde commun, entre sommeil et veille.

Dans la seconde partie de son article, Binswanger s'engage dans des considérations historiques et montre que là où se constitue, selon la perspective de l'humanisme moderne, la compréhension et l'élaboration du soi en tant que structure fondamentale de l'homme, à savoir en Grèce, on trouve bien aussi la structure ontologique de l'ascension et de la chute, non pas référée à l'individu, mais à ceux qui sont liés par la race ou la famille à un destin commun, car « l'individu, la race, le destin et à la divinité s'entremêlent ici intimement en un espace unique »⁵. L'écroulement du monde antique a pour résultat la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, du sujet et de l'objet, alors qu'en Grèce ne règne encore que l'opposition du

1. L. Binswanger, *IAE*, p. 203.

2. *Ibid.*, p. 204.

3. *Ibid.*, p. 210.

4. *Ibid.*, p. 212.

5. *Ibid.*, p. 215.

jour et de la nuit, de la clarté et de l'obscurité et que les rêves eux-mêmes appartiennent au côté nocturne de l'existence. Et si Binswanger voit dans l'idée exprimée par Pétrone, le célèbre auteur du *Satyricon*, que les rêves ne viennent point du ciel, du cosmos, mais que chacun les élaborer lui-même, le signe patent de la chute du monde antique et de l'*hybris* de l'individuation qui caractérise l'ère moderne¹, c'est donc parce qu'il considère implicitement à la fois que l'être homme ne peut pas être compris comme une partie détachable du tout et que le rêve manifeste d'une certaine manière cette non autonomie de l'homme. C'est cette compréhension du rêve comme phénomène ontologique et non simplement psychologique qu'il va développer dans la troisième et dernière partie de l'article.

Dans cette troisième partie, Binswanger met en évidence le fait que c'est sous le règne de la distinction (*Unterscheidung*) que s'élabore alors la conception du rêve : distinction du moi et du ça chez Freud, de l'inconscient individuel et de l'inconscient collectif chez Jung, mais surtout distinction entre la pensée subjective (imagination et *doxa*) et vérité, pensée objective (*epistèmè*), entre individu (*hekastos*) et la communauté hommes-dieux (*logos*). L'individu, compris comme le fait Pétrone, comme le créateur de ses propres rêves, devient un mode de l'être homme, une manière par laquelle on peut être un homme, à savoir la possibilité non spirituelle de l'être humain². Héraclite dit que les éveillés ont un seul monde alors que chacun des dormeurs a un monde privé. Et Binswanger veut comprendre cette opposition entre le *koinon* et l'*idion* à la manière de Hegel, qui considère lui aussi que l'individualité est sans signification spirituelle. Car pour Héraclite comme pour Hegel, l'individu isolé est privé de l'universalité que lui procure son être en commun avec les autres et qui constitue la base de sa spiritualité. Pour Héraclite, la vigilance est l'éveil hors de la pensée individuelle subjective, hors de la *doxa*, c'est la vie suivant les règles de l'universel. Rêver, c'est donc se détacher du tout : « Nous rêvons uniquement parce que nous ne sommes pas en rapport avec le tout » explique Hegel dans son exposition de la théorie d'Héraclite. Le mal et l'erreur résident donc dans la séparation avec l'universel et dans cette particularisation de la pensée qu'incarnent précisément ces choses que l'individu est seul à savoir, comme le rêve, le sentiment et l'imagination. Il s'agit donc pour l'homme et en particulier pour l'homme malade de savoir s'il veut garder sa pensée individuelle, « son théâtre intérieur », comme dit l'un des malades de Binswanger, ou bien s'il veut s'éveiller de son rêve et

prendre part à la vie universelle. Or le médecin est le médiateur entre ces deux mondes et guérir signifie, avec son aide, entrer dans la spiritualité de la communauté. Binswanger cite à cet égard Goethe, sa source d'inspiration habituelle, qui parle de trouver en soi-même l'infini. Cela est possible par la soumission à l'autorité impersonnelle du médecin et il faut dans cette perspective comprendre le transfert comme ce qui rend possible une spiritualisation authentique. Binswanger peut à partir de là revenir à son problème initial. Le rêve est de l'ordre de l'événement et non de la fiction, et il se présente à l'individu sans que celui-ci sache comment. Ce dernier n'est donc pas celui qui est à l'origine du rêve, mais celui qui le subit passivement. Et l'homme vigile jaillit du rêveur au moment où il décide de savoir ce qui lui arrive et d'intervenir dans la marche de l'événement. Ce qu'il fait alors relève de l'histoire et non plus de la vie biologique : « L'homme rêvant "est" une vie biologique, tandis que l'homme vigile "fait" une vie historique », telle est la conclusion de Binswanger.

Les Grundformen de 1942

Si l'œuvre de Binswanger est toujours aujourd'hui, plus de quarante ans après sa mort, une source fondamentale d'inspiration pour tout le courant de la psychiatrie phénoménologique, c'est grâce aux nombreux travaux qui ont précédé et surtout suivi la publication en 1942 de son œuvre majeure, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formes fondamentales et connaissance du Dasein humain*). Ce gros livre de plus de 600 pages, qui a connu quatre éditions successives, et qui, de l'aveu même de ses derniers éditeurs, relève plus de la compilation que de l'essai, demeure en effet encore un massif assez peu exploré de l'œuvre de Binswanger¹, malgré sa réédition récente². Dans une lettre à Schroeder datée de janvier 1946, Binswanger expliquait que l'un des buts fondamentaux qu'il avait poursuivi dans ce livre était de « montrer à quel point l'homme est et apparaît tout autre lorsqu'on l'interprète en partant de l'amour et non pas de l'existence »³. C'est l'amour qui constitue, aux yeux de Binswanger, la forme fondamentale majeure sur le fondement de laquelle toute connaissance et toute compréhension de l'être de l'homme doivent s'édifier, ce qui

1. Voir cependant le livre de M. Coulomb, *Phénoménologie du nous et psychopathologie de l'isolement. La nostriété selon L. Binswanger*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2009.

2. L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Band 2, *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*, M. Herzog et H.-J. Braun (éds.), Asanger, Heidelberg, 1993, préface des éditeurs, p. XLIV.

3. *Ibid.*, p. xvii.

1. L. Binswanger, *IAE*, p. 217.

2. *Ibid.*, p. 218.

le conduit à opposer de manière diamétrale l'amour au souci et à l'existence tels que les comprend Heidegger.

La parution en 1927 de *Sein und Zeit* a pourtant été un événement déterminant pour Binswanger, dont la pensée va désormais se situer à l'intérieur de la problématique de ce que Heidegger a nommé « *Dasein* ». Les *Grundformen*, qui utilisent de bout en bout le vocabulaire heideggérien, recèlent en effet des analyses extrêmement détaillées et précises de pans entiers de *Sein und Zeit*. On ne peut donc, sans précaution, accuser d'emblée Binswanger de n'avoir rien compris à l'analytique existentielle. C'est pourtant ce que semble affirmer Heidegger lui-même, qui parle de la « compréhension complètement fautive » de sa pensée par Binswanger dans les *Zollikoner Seminare*¹. Dans sa préface de 1962 à la troisième édition de son livre Binswanger lui-même reconnaît qu'on lui a fait à juste titre le reproche d'avoir mal compris l'ontologie fondamentale heideggérienne², et il avoue même « être conscient de la naïveté de la critique qui y est exercée contre Heidegger »³. Il n'en affirme cependant pas moins que cette mécompréhension de genre anthropologique est « productive »⁴. C'est ce qui explique qu'on trouve, dès les premières pages du livre, l'affirmation selon laquelle « c'est la théorie de Heidegger qui fait avancer nos recherches »⁵. En 1962, Binswanger n'hésite pas à redire que « c'est seulement l'horizon du *Dasein* mis en évidence par la question de l'être et le projet de l'être de Heidegger qui a ouvert le champ à la possibilité d'une interprétation phénoménologique globale de l'amour »⁶. La conclusion de cette dernière préface est en effet la suivante : « Le but des *Grundformen*, ce n'était pas d'être une réfutation de *Sein und Zeit*, mais une phénoménologie de l'amour »⁷.

Il n'en reste pas moins que cette phénoménologie de l'amour, si elle se développe bien sur le fondement de l'analyse existentielle heideggérienne, bien qu'interprétée de manière anthropologique, obéit à de toutes autres influences, en particulier à celle exercée sur Binswanger par les écrits de Martin Buber⁸, et se nourrit abondamment à la source poétique, les poètes

– de Goethe, Schiller et Rilke à Elizabeth Barret-Browning – s'avérant les témoins et les gardiens d'une compréhension authentique de l'amour. Binswanger peut donc légitimement affirmer que « l'intérêt de Heidegger est tout à fait différent du nôtre »¹, du fait que ses recherches en tant qu'elles sont anthropologiques se distinguent de « l'intention purement ontologique de Heidegger »². On trouve à plusieurs reprises des allusions à cette différence fondamentale de point de vue, le point de départ de l'analyse existentielle de Heidegger étant la *Jemeinigkeit*, la mieneté, alors que celui de l'anthropologie binswangérienne est l'*Unsrigkeit*, la nostrité³. Car Binswanger est tout à fait conscient que le but poursuivi dans *Sein und Zeit* n'est pas l'élaboration d'une anthropologie, et il reconnaît même que la manière dont il 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 »⁴. Il va même jusqu'à une véritable autocritique, reconnaissant que son affirmation selon laquelle « l'amour se tiendrait, transi, à l'extérieur de l'image heideggérienne de l'homme » repose sur un malentendu, du fait que Heidegger n'a jamais eu pour but l'élaboration d'une telle image⁵. Il faut à cet égard, rappeler, comme le fait Binswanger dans sa préface de 1962, que Heidegger avait bien précisé dans *Sein und Zeit* que l'analytique du *Dasein* n'a pas pour but d'établir les bases ontologiques de l'anthropologie, mais qu'elle a uniquement pour fin l'ontologie fondamentale⁶, à savoir l'établissement de la base ontologique sur le fondement de laquelle les ontologies régionales peuvent ensuite s'établir⁷. C'est pourquoi Heidegger entreprenait, dans le paragraphe qui ouvre la première section du livre⁸, de délimiter soigneusement l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie, ces domaines de recherches s'appuyant sur des fondements ontologiques non éclaircis et ne répondant pas clairement à la question du mode d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes.

1. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, M. Boss (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 286; *Séminaires de Zurich*, p. 315; voir également p. 151, trad. p. 177.

2. L. Binswanger, *GF*, Vorwort, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 4.

5. *Ibid.*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 5.

7. *Ibid.*, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 49.

4. *Ibid.*, p. 223.

5. *Ibid.*, p. 5. Voir également p. 43.

6. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, § 42, p. 200.

7. *Ibid.*, § 4, p. 13.

8. *Ibid.*, § 10.

8. Rappelons que Martin Buber (1878-1965), strict contemporain de Ludwig Binswanger (1881-1966) a fait paraître son fameux livre *Ich und Du (Je et tu)* en 1923.

Binswanger, en dépit de quelques affirmations imprudentes, ne méconnaît donc pas la différence entre le niveau ontologique des analyses heideggériennes et le niveau proprement anthropologique où il situe les siennes. Son opposition fondamentale à Heidegger vient, explique-t-il, de ce qu'il parle « non du Dasein en tant que à chaque fois mien, tien ou sien, mais du Dasein humain en général, ou si l'on veut du Dasein comme "humanité" »¹. Ce qui est le noyau de la question, c'est bien ce que Binswanger considère comme le point de départ de l'analyse existentielle, à savoir la *Jemeinigkeit* du Dasein dont il avoue, encore en 1962, n'être pas parvenu à s'accorder². Cela explique les reproches réitérés adressés à Heidegger de manquer la nostrité³ et, en dépit de son insistance à faire du *Mitsein*, de l'être avec les autres, ce qui constitue originairement l'être-dans-le-monde du Dasein, de continuer à mettre l'accent, du point de vue existentiel, sur l'être soi⁴, comme c'est également le cas chez Kierkegaard, dont il considère que Heidegger ne fait que séculariser l'idéal religieux d'existence⁵. Pour Binswanger au contraire, « c'est seulement de la nostrité que "naît" l'ipséité », la *Wirheit*, la nostrité, étant « antérieure » aussi bien au moi qu'au toi⁶.

De là vient que la « question cardinale » que pose Binswanger est de savoir si l'amour doit être compris à partir de la temporalité au sens heideggérien et donc à partir de la structure du souci ou si au contraire il ne se temporalise absolument pas⁷. Si l'amour ne peut se comprendre à partir du souci, ce qui pour Binswanger découle de son propre point de départ qui est la nostrité, cela ne veut pas dire qu'il est en quelque sorte « hors temps », mais que sa temporalité « doit être interprétée non pas à partir de la finitude du Dasein, mais à partir de l'infini »⁸, l'infini et l'éternité de l'amour dont nous trouvons le témoignage chez les poètes, et dont la « présupposition » est selon Binswanger phénoménologique attestable et immédiatement éprouvable dans la rencontre amoureuse⁹. La « divergence » qui le

1. L. Binswanger, *GF*, p. 197. Voir également p. 433 où Binswanger explique qu'il s'agit pour Heidegger « du Dasein en l'homme », formule que l'on peut trouver dans *Kant et le problème de la métaphysique*, et non pas « du Dasein humain ».

2. L. Binswanger, *GF*, Vorwort, p. 6.

3. *Ibid.*, p. 217.

4. *Ibid.*, p. 113.

5. *Ibid.*, p. 114. Voir également p. xxvii où est cité un passage de la lettre que Binswanger écrivit à Buber en 1936.

6. *Ibid.*, p. 113.

7. *Ibid.*, p. 46.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 240, note 1.

sépare ainsi de Heidegger concerne le statut de l'amour, qui d'une part, *transcende* le souci, et d'autre part, se révèle comme un *a priori*¹, comme ce qui rend possible l'*Erschlossenheit* elle-même, l'ouverture du Dasein à l'être². Ce qu'affirme donc sans ambiguïté Binswanger, c'est « le primat phénoménologique de l'amour sur le souci »³, sans cependant renoncer à penser *ontologiquement* l'amour, sa transcendance ne renvoyant à aucun « au-delà » au sens métaphysique ou religieux⁴. Le primat de l'amour ne se comprend donc, paradoxalement, que sur le fondement de l'analyse heideggérienne du Dasein comme souci, l'amour n'étant jamais dans la vie quotidienne qu'« en union » avec le souci, car « le Dasein ne peut être là en tant qu'infini que dans la mesure où il est fini »⁵.

Il ne s'agit donc, on le voit, avec les *Grundformen*, ni d'une réplique à l'analyse existentielle, ni d'une simple extension de celle-ci, mais bien de sa subversion interne à partir de la notion fondamentale de nostrité, dont Binswanger pense qu'elle fait éclater le cadre trop « solipsiste » de la conception heideggérienne de l'existence. L'opposition majeure est par conséquent celle de la *Jemeinigkeit*, de la mienneté heideggérienne, et de la *Wirheit*, de la nostrité binswangérienne, qui si elle doit beaucoup au *Je et tu* de Buber⁶, s'en distingue cependant par le fait qu'elle résulte *immédiatement* de la rencontre amoureuse que ne précède nulle quête d'un toi. Une telle nostrité ne renvoie pas en effet à un nous pluriel, mais à un nous duel, au sens linguistique du terme⁷, et elle ne résulte pas de la dualité du je et du tu, mais la précède au contraire, dans la mesure où l'un n'est pas sans l'autre, de sorte qu'elle consiste en une véritable *communio*⁸. Une telle nostrité constitue pour Binswanger une unité origininaire qui ne peut nullement être dérivée du soi, mais qui au contraire rend tout d'abord possible tout soi et toute ipséité. C'est cette unité du je et du tu dans l'amour que Binswanger nomme « cœur » (*Herz*) en tant que ce mot désigne la

1. L. Binswanger, *GF*, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 87.

3. *Ibid.*, p. 76.

4. *Ibid.*, p. 87.

5. *Ibid.*, p. 131.

6. Il faut cependant noter que plus encore que Martin Buber, c'est Karl Löwith qui est le plus souvent invoqué par Binswanger, en tant que celui qui a su mettre en évidence la réciprocité du *Miteinandersein* (l'être l'un avec l'autre) dans son livre paru en 1928 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*L'individu dans le rôle du prochain*).

7. L. Binswanger, *GF*, p. 237. Binswanger s'appuie ici sur l'interprétation que donne Humboldt du duel, non comme d'un pluriel réduit au deux, mais comme d'un « singulier collectif ».

8. *Ibid.*, p. 166.

surabondance (*Überschwang*) même de l'amour, ce qui en lui transcende (*überschwingt*) le monde du souci¹.

Il y a en effet pour Binswanger une « réalité de l'amour » dont il affirme sans ambages qu'elle constitue « le plus réel de "notre" Dasein », rompant ainsi aussi bien avec Feuerbach, dont il se sent à d'autres égards assez proche², qu'avec Freud, qui voit tous deux dans l'amour une illusion³. Il ne s'agit d'ailleurs pas de voir dans la *libido* l'origine du phénomène amoureux, même s'il peut trouver dans l'amour sexuel son accomplissement le plus haut, et il y a sur ce point une « différence immense » entre le point de vue *génétique* de la psychanalyse et le point de vue *anthropologique* de Binswanger qui « interdit ne serait-ce que de comparer [sa] conception avec celle de la psychanalyse»⁴.

La véritable pomme de discorde entre Binswanger et Heidegger concerne donc la notion de *Jemeinigkeit*, l'être à chaque fois mien, dont il faut rappeler qu'elle constitue une structure *distributive* que Heidegger nommait d'abord en 1924 *Jeweiligkeit*, l'être à chaque fois transitoire du Dasein⁵. Par la notion de *Jemeinigkeit*, de mienneté⁶, ce n'est pas « l'essence » du Dasein qui est définie, mais sa manière éminemment temporelle d'être. Or abandonner la pensée de l'essence implique que l'on aperçoive *en même temps* la finitude du temps et la structure plurielle de l'existence. Être-dans-le-monde et être-avec-les-autres sont des existentiels cooriginels, de sorte qu'on ne peut pas avoir l'un sans avoir aussi l'autre, ce que Binswanger ne méconnaît pas, mais qu'il ne peut accepter car il y voit un « saut » illégitime : c'est en effet de cette thèse selon laquelle le Dasein est toujours aussi *Mitdasein*, co-existence, qu'il déclare qu'elle

1. L. Binswanger, *GF*, p. 177 et 138.

2. C'est en tant qu'auteur des *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*Pensées sur la mort et l'immortalité*) de 1830 que Feuerbach intéresse tout particulièrement Binswanger, car il est « le seul qui a vu dans la mort un phénomène érotique et a mis systématiquement en rapport l'amour et la mort » (*GF*, p. 162) Ce qui fait toute l'originalité de Feuerbach dans ce texte, c'est qu'il aborde le problème de la mort à partir de la relation entre le je et le tu.

3. L. Binswanger, *GF*, p. 140.

4. *Ibid.*, p. 235.

5. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1989, p. 13; trad. fr. *Le concept de temps*, dans *Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 30. *Jeweiligkeit* n'a pas ici le sens de « perpétuité », terme proposé par les traducteurs, mais renvoie au contraire au caractère essentiellement temporel et transitoire du « je suis ».

6. M. Heidegger, *ET*, § 9, p. 42. La traduction par F. Vézin de *Jemeinigkeit* par « être-à-chaque-fois-à-moi » s'avère ici plus juste que celle de « mienneté ».

« traîne pour [lui] derrière elle aujourd'hui encore un enchevêtrement de questions non résolues »¹.

La « mienneté » de l'existence n'est donc nullement incompatible avec l'être-avec les autres, car l'esseullement extrême, celui de l'être pour la mort, n'est pas la négation mais au contraire la présupposition de l'être avec les autres en général. Ce que chacun a de commun avec tous les autres, c'est précisément sa *Jeweiligkeit*, de sorte que la différence incomblable entre moi et l'autre est ce qui me rend égal à lui et que ce qui me *sépare* de lui est justement ce que je peux *partager* avec lui. L'erreur consiste donc ici à penser que Heidegger part de l'homme « isolé » pour lui attribuer seulement par la suite le rapport à l'autre. C'est la raison pour laquelle il insiste sur le sens existential-ontologique du *Mitsein* qui est « une détermination du *Dasein* à chaque fois propre »². L'être du *Dasein* est l'être-avec-les-autres et non pas l'égoïté individuelle du sujet isolé, de sorte que chaque fois que Heidegger utilise le terme de *Dasein*, l'être-avec-les-autres est co-impliqué. On ne peut donc rien comprendre à *Sein und Zeit* si l'on voit dans le Dasein un simple autre nom du « sujet » ou du « moi » et si l'on ne prend pas en compte le fait que « Le *Dasein* est essentiellement en lui-même être-avec-les-autres »³.

Pour Binswanger Heidegger n'est pas parvenu à faire sa place à l'amour dans sa conception du rapport à l'autre, parce qu'il comprend celui-ci, sur la base du souci, comme sollicitude (*Fürsorge*), terme que l'on peut même rendre en français, comme le fait le traducteur de *Être et temps*, par « souci mutuel »⁴. Binswanger, contrairement à Boss, l'autre grande figure de la Daseinsanalyse médicale, n'a en effet pas vu tout l'intérêt que peut présenter pour un psychiatre le § 26 de *Être et temps*, dans lequel Heidegger distingue deux formes « positives » de sollicitude, par opposition aux modes quotidiens de notre rapport à autrui qui sont ceux d'une sollicitude déficiente ou indifférente qui ne vise pas réellement l'autre comme tel, mais l'identifient plus ou moins à l'ensemble des outils dont se compose l'*Umwelt* quotidien. La première de ces formes est celle de la sollicitude « substitutive », non exempte d'une certaine violence, qui consiste à assister l'autre en prenant en charge son souci et en le réduisant à une position de dépendance. La seconde est celle d'une sollicitude au contraire « devançante » qui consiste à assister l'autre en vue de lui permettre de

1. L. Binswanger, *GF*, p. 6.

2. M. Heidegger, *ET*, § 26, p. 163 (121).

3. *Ibid.*, § 26, p. 162 (120).

4. Cf. M. Heidegger, *ET*, trad. Vézin, § 26, p. 163 (121).

prendre lui-même en charge sa propre existence. Alors que Binswanger considère cette seconde forme de sollicitude comme relevant encore du monde du souci, Boss y voit au contraire la description de la relation thérapeutique idéale, que Heidegger rapproche d'ailleurs lui-même dans les *Zollikoner Seminare* de la mœutique socratique¹. Le rapport authentique de sollicitude à l'autre ne consiste pas en effet en une conduite violente de substitution qui pourrait conduire le thérapeute à exercer une domination sur le patient et à agir à leur place, mais en une pratique de délivrance, qui rencontre peut-être d'ailleurs aussi des « résistances », comme dans le cas de la cure psychanalytique, mais qui n'en vise pas moins à permettre à l'autre d'accéder à sa propre liberté, ce qui suppose que l'aide ou l'assistance ainsi apportée doit nécessairement viser à se rendre superflue. Boss développe à partir de là toute une « théorie » du transfert qui ne consiste précisément pas, comme le voudrait Freud, en un transport d'affect du patient à l'analyste, mais en une intervention *temporaire* du thérapeute, qui doit être permettre au patient lui-même de passer d'un état de non-liberté à la liberté, de la « maladie » à la « santé ». L'intervention du thérapeute ne constitue ainsi qu'une occasion pour le patient de reprendre possession de l'ensemble de ses possibilités, elle n'est en rien une cause véritablement efficiente de sa guérison. Cette sollicitude devançante, dont Heidegger dit qu'elle s'élance au devant de l'autre, « non pas pour lui ôter le souci, mais au contraire pour le lui restituer »² est l'aide véritable qui permet à l'autre de « devenir libre pour son souci » et qui « laisse-être » l'autre en tant qu'être fondamentalement et constamment en souci de lui-même. C'est dans ce laisser-être l'autre comme souci authentique que Heidegger voit la forme la plus haute du rapport à autrui. C'est pourquoi, à Binswanger qui lui reproche d'avoir oublié l'amour, il répond dans les *Zollikoner Seminare*³ que c'est sur le souci, compris au sens ontologique d'ouverture fondamentale de l'existant à l'avenir, que se fonde l'amour aussi bien que la haine. Il ajoute même :

On peut même s'attendre à ce que la détermination essentielle de l'amour, qui cherche un fil conducteur dans la détermination du Dasein que livre l'ontologie fondamentale, soit plus essentiellement profonde et d'une plus grande portée que cette [celle de Binswanger] caractérisation de l'amour qui voit en lui quelque chose de plus haut que le souci⁴.

1. M. Heidegger, ZS, p. 303/Séminaires de Zurich, p. 333. Voir aussi p. 30/57 et 174/199.

2. M. Heidegger, ET, § 26, p. 122.

3. M. Heidegger, ZS, p. 286/Séminaires de Zurich, p. 316.

4. Ibid., p. 237/p. 262.

Le retour à Husserl

Les derniers textes de Binswanger esquiscent un retour à la phénoménologie husserlienne, en partie sous l'obédience de l'interprétation qu'en donne son ami Wilhelm Szilasi auquel il consacre justement en 1960, année de la parution de *Mélancolie et Manie*, une étude dans le recueil d'hommages qui lui est dédié pour son soixante-dixième anniversaire¹, et dont il a toujours considéré comme extrêmement éclairante l'interprétation qu'il donne de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne².

Mais si c'est bien un retour à l'analyse intentionnelle et au transcendentalisme husserlien qui marque la dernière décennie de la vie de Binswanger, celui-ci, loin d'abandonner alors le point de vue de la Daseins-analyse, tente au contraire de conjuguer les démarches de Heidegger et de Husserl, l'intentionnalité avec l'être-au-monde et le transcendental avec la prise en compte du factuel, comme il le souligne lui-même clairement, en précisant, dans *Mélancolie et manie*, que son approche « s'ancre d'une part à la doctrine phénoménologique husserlienne et szilazienne de l'intentionnalité et à celle heideggérienne du dégagement apriorique du *Dasein* humain ou être-au-monde, d'autre part aux formes psychiatriques du *Dasein* comme facticités psychopathologiques-empiriques »³. Dans l'Avant-propos, Binswanger prend soin d'indiquer que le sous-titre « Études phénoménologiques » et non « daseinsanalytiques » mérite explication, car s'il est toujours parti de l'ontologie heideggérienne – du moins, pourrions-nous ajouter, depuis 1930 – afin « de décrire les maladies mentales dans leur constitution d'être », en d'autres termes comme des modalités particulières d'existence, le but poursuivi ici est plus nettement théorique, et non pas seulement descriptif, précisément parce qu'il ne s'agit pas de procéder à des études cliniques de la mélancolie et de la manie, mais de livrer « une contribution à la méthodologie psychiatrique » en posant à ce

1. « Die Philosophie Wilhelm Szilasis und die psychiatrische Forschung », dans *Festschrift für W. Szilazi*, Munich, Francke, 1960.

2. Né en 1889 à Budapest, et mort lui aussi en 1966, Szilasi a d'abord étudié la chimie et la philosophie en Hongrie, où il devient professeur. Puis il fait la connaissance de Husserl dans les années 1920 et devient en 1947 professeur à Fribourg. Ses livres principaux sont *Wissenschaft als Philosophie* (1945), *Macht und Ohnmacht des Geistes* (1946) et *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls* (1959). Un chapitre d'un autre livre, *Philosophie und Naturwissenschaft* (1961), a été traduit en français par A. Fournier, C. Maci et Y. Totyan sous le titre « Les bases d'expérience de la Daseinsanalyse de Binswanger », *L'art du comprendre*, n° 5/6, décembre 1996, *Études de Daseinsanalyse*, p. 155-176.

3. *Mélancolie et Manie*, Paris, PUF, 1987, p. 20.

propose la question du fondement *théorique* de la psychiatrie et celle de l'élaboration de sa méthode¹. Or cette méthode n'est pas phénoménologique au sens seulement de la psychologie « descriptive » brentanienne dont le premier Husserl se réclamait encore, mais au sens fort de science transcendantale concernant la structure apriorique de l'expérience, au sens donc où la doctrine husserlienne de la conscience intentionnelle constitue, comme le déclare Binswanger, « la seule science qui nous permette de réaliser ce que les doctrines de l'organisme ou la biologie réalisent pour la médecine du corps »². Car du point de vue méthodologique, la psychiatrie doit en tant que thérapie s'appuyer sur une science, tout comme la médecine s'appuie sur la biologie, et selon Binswanger c'est la doctrine de la conscience transcendantale, c'est-à-dire la science husserlienne qui « réalise pour la psychiatrie ce que la biologie réalise pour la médecine somatique », comme il le répète dans la conclusion de ce même livre³. Il faut donc bien préciser à nouveau qu'il n'est pas question pour Binswanger dans cette dernière phase de son œuvre de renoncer à la Daseinsanalyse, mais bien d'asseoir la constitution transcendantale et intentionnelle des objectivités du monde sur le fondement de l'ontologie du Dasein. Il s'agit alors de chercher les moments responsables de la défaillance de l'organisation structurale de ces formes du Dasein que sont les psychoses en interrogeant la constitution transcendantale de l'expérience et par là, comme le souligne clairement Binswanger, de « revenir de la constitution du monde considéré à ses moments structuraux constitutifs ou bien de renvoyer chaque objectivité constituée à une forme essentielle corrélative de l'intentionnalité, celle qui est pour elle la forme constitutive »⁴. Il est clair, à partir de là, que Binswanger considère l'intentionnalité objective husserlienne en la situant sur la base de la transcendance du Dasein compris comme étant projetant l'horizon d'un monde et qu'il s'agit pour lui de comprendre la constitution particulière des mondes psychotiques, schizophrénique, mélancolique et maniaque en interrogeant les moments structurants de ces univers à partir de la « corrélation » qu'ils présupposent entre la *Leistung*, la production transcendantale du sujet, et l'objectivité ainsi constituée, le produit transcendantal intramondain que le sujet se donne ainsi.

On ne peut en effet en psychopathologie tenter d'isoler les soi-disant « causes » de l'altération du comportement, puisque chaque élément de

celui-ci est en interaction avec tous les autres. On peut cependant, selon Binswanger, considérer la maladie mentale comme une *Naturexperiment*, une expérience que ferait la nature, et qui mettrait ainsi au jour ce qui est ordinairement dissimulé dans le comportement non pathologique en tant que celui-ci se définit comme la capacité d'articuler la « trame » des opérations transcendantales sur ce que nous pourrions en quelque sorte nommer la « chaîne » de l'horizon mondial projeté par le Dasein. C'est la raison pour laquelle la maladie mentale réalise une sorte d'*epokhè* spontanée, c'est-à-dire une mise entre parenthèses de la mondanité qui permet de ne considérer que les moments constitutifs phénoménologiques ou « éléments constitutants du monde »¹. Ainsi Binswanger peut-il déclarer : « La “trame” des “fils” des opérations transcendantales ne se laisse nulle part saisir plus aisément que dans une défaillance de ces opérations comme dans les “expériences de la Nature” qu'on appelle psychoses »².

On voit donc bien qu'il ne s'agit nullement pour Binswanger de s'arrêter à une simple analyse des « vécus de conscience », mais bien d'aller, comme le fait Husserl lui-même dès ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, jusque dans les profondeurs hylétiques de la conscience pour y mettre au jour l'articulation de ce que Husserl nomme la double intentionnalité constituant en même temps d'une part l'objet et d'autre part le sujet. C'est la raison pour laquelle Binswanger souligne avec vigueur que « de ce point de vue “l'expérience intime” n'est pas privilégiée par rapport à l'expérience extérieure », car la science à laquelle il recourt ici « n'est pas une “psychologie de l'expérience intime”, n'est pas une psychologie du vécu (psychique) [Erlebnispsychologie] et n'est pas une phénoménologie du temps vécu ou de l'espace vécu, mais n'est autre que la phénoménologie transcendantale »³. Il s'agit en effet de se situer au niveau de ce que Binswanger nomme avec Husserl « présupposition transcendantale », voire « confiance transcendantale » et qui renvoie à cette *Urdoxa*, à cette foi primordiale, que neutralise ou suspend l'*epokhè* et qui se trouve spontanément néantisée dans la schizophrénie⁴ et fortement altérée dans la maladie maniaco-dépressive. Binswanger part en effet d'une phrase de *Logique formelle et logique transcendantale* qu'il a déjà citée dans son travail sur *La fuite des idées* de 1933 : « Le monde réel ne réside que dans la présomption constamment prescrite que l'expérience continuera

1. L. Binswanger, *MM*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 135.

4. *Ibid.*, p. 23.

1. L. Binswanger, *MM*, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 21.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 22.

constamment de se dérouler selon le même style constitutif»¹. Ainsi la conscience de réalité repose-t-elle sur une telle présomption ou attente d'une identité de *style* constitutive de l'expérience, c'est-à-dire sur la postulation de la persistance de la corrélation entre ce qui se présente dans le monde et ce qui est anticipé par la conscience – en d'autres termes, peut-être plus nettement heideggériens et que Binswanger n'utilise pas lui-même, entre l'horizon mondial projeté et l'étant qui se présente en lui, entre la structure ontologique de l'existence et son contenu ontique. Il ne faut donc pas s'étonner de constater que les défaillances d'une telle « confiance transcendantale » qui mettent donc en question la conséquence ou la continuité de l'expérience dans les psychoses concernent de façon essentielle la forme *temporelle* de celle-ci dans son engendrement même : si, de façon saisissante, la production de l'expérience se voit anéantie dans cette « fin du monde » que vit le schizophrène, très semblable à celle décrite par Husserl dans le § 49 des *Idées*², elle se voit profondément altérée dans le sens de ce que Szilazi nomme un « relâchement de la trame »³ de l'organisation structurale transcendantale de l'expérience dans la manie et la mélancolie qui constituent ainsi selon Binswanger deux sortes différentes d'altérations de la structure temporelle intentionnelle.

Binswanger présente en effet la mélancolie et la manie comme des défaillances différentes de la constitution temporelle⁴, le mélancolique « tissant » ou « organisant » la rétention avec la protention de manière si « relachée » qu'il n'atteint aucun présent, alors que chez le maniaque ce relâchement de la structure temporelle se caractérise à l'inverse par la disparition de toute rétention et protention et par le fait qu'il vit seulement dans le « momentané ». Une telle caractérisation de la différence entre manie et mélancolie comme différence de temporalisation pourrait, comme le note Binswanger, conduire à une analyse existentielle de ces psychoses, à l'image de celle que donne Tellenbach de la mélancolie. Les travaux de Tellenbach, qui publiera en 1961, soit un an après *Mélancolie et Manie*, son livre sur *La mélancolie*, sont en effet largement évoqués par Binswanger⁵. Or Tellenbach ne fait pas de différence essentielle entre la *Schwermut*, l'humeur sombre existentielle et la mélancolie au sens clinique du terme.

1. L. Binswanger, *MM*, p. 22.

2. Il faut préciser que ce que Husserl nomme dans ce § 49 « destruction du monde » n'est pas la disparition de celui-ci, mais la généralisation du conflit interne à l'expérience singulière et l'absence de cohérence de l'enchaînement de celle-ci.

3. L. Binswanger, *MM*, p. 24.

4. *Ibid.*, p. 115.

5. *Ibid.*, p. 54.

Binswanger note que la conception qu'il soutient dans son livre est « diamétralement opposée à celle de Tellenbach »¹. Car la *Verstimmung* ou dysthymie, c'est-à-dire l'altération de l'humeur qui s'assombrit dans le sens de la tristesse du mélancolique ne se laisse jamais comprendre, précise Binswanger, à partir de la disposition affective ou de cet existential que Heidegger nomme *Befindlichkeit*². L'altération est selon lui plus profonde : il ne s'agit pas en un mot d'une altération de la temporalisation, c'est-à-dire du « jeu » réciproque des extases temporelles entre elles, mais d'une altération de la constitution temporelle apriorique, de l'intentionnalité constitutive de son thème actuel, de son *Worüber*³ qui n'est pourtant jamais réductible à un présent ponctuel. C'est la raison pour laquelle la dysthymie mélancolique n'est pas l'origine de la mélancolie, mais en est au contraire l'expression⁴. Le trouble général de la temporalisation repose donc sur le relâchement général de la synthèse temporelle, de ses « fils de trame », dont le style propre à la mélancolie est celui de la perte, précisément parce que, comme nous le verrons, la protention est infiltrée de moments rétentifs ou, en d'autres termes, l'avenir est perçu comme déjà réalisé, indépendamment des déments que peut apporter l'expérience réelle⁵.

Distinguer l'humeur sombre existentielle de la mélancolie au sens clinique est en réalité essentiel à l'entreprise poursuivie ici par Binswanger en tant que celle-ci est méthodologique : car son travail est « en quête d'une méthode, d'une voie qui permettent d'approcher l'essence des modifications d'humeur mélancolique et maniaque comme telles et leur antinomie, l'essence et non pas seulement l'intensité de ces modifications »⁶. Cette distinction faite entre l'essence et l'intensité, et qui recouvre donc celle faite entre l'intentionnel et l'existential, est en elle-même problématique, puisque Binswanger a l'air de dire ici que considérer la mélancolie comme un trouble de la *Befindlichkeit* signifie la considérer du point de vue de l'intensité affective et non pas du point de vue structural du rapport à l'objet, du *Worüber*. On peut à cet égard se demander si le « retour à Husserl » qui est ainsi esquisonné dans la dernière phase de sa démarche ne vient pas d'une compréhension inadéquate du caractère « structurel » des existentiaux du *Dasein*. Cela irait d'ailleurs dans le sens même des reproches que Heidegger adresse à l'application binswangérienne de

1. L. Binswanger, *MM*, p. 115.

2. *Ibid.*, p. 39.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 51.

5. *Ibid.*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 116.

l'analytique du Dasein à la psychiatrie, à savoir qu'elle est précisément demeurée au simple niveau « existentiel », du fait que Binswanger a radicalement méconnu ce qui constitue le caractère essentiel du Dasein, à savoir la compréhension de l'être, pour ne considérer que son être-dans-le-monde, c'est-à-dire sa facticité, alors qu'il aurait fallu comprendre au contraire celle-ci à la lumière de celle-là. C'est en effet la compréhension de l'être ou, pour le dire plus concrètement, en employant les mots d'Aristote, le fait que le Dasein *est* en quelque sorte tout étant¹, qu'il est ouvert aux étants et co-impliqué dans l'être qu'il leur reconnaît, qui l'empêche d'être défini comme une simple intérriorité et non pas le contraire, l'absence d'intériorité, qui l'ouvre à l'être en général. C'est pourquoi les structures de son existence, les existentiels, sont en même temps celles de la constitution des étants eux-mêmes, alors qu'on a l'impression que Binswanger revient à Husserl, par delà l'existence, pour s'assurer une prise sur la « réalité », une réalité qui lui aurait auparavant échappé.

Il est vrai que Binswanger présente d'abord la manie moins comme un trouble de la constitution temporelle que comme une défaillance de l'appréhension, puisqu'elle se caractérise apparemment par la défaillance de la structure intentionnelle de l'*ego* et de l'*alter ego*, comme le manifeste la déclaration d'Olga Blum, malade de Binswanger, dont le cas est examiné ici, qui explique qu'« elle est très contente que Goethe ait vécu avant elle, sinon elle aurait dû écrire tout cela »². Une telle déclaration suppose en effet une chute du niveau constitutif du rapport intersubjectif, qui est ici mis au niveau de la chose, dont le propre est la remplaçabilité, l'interchangeabilité indifférenciée, manifestant la dissolution des liens constitutifs chez le maniaque qui vire ainsi à l'insouciance. Il faut cependant nuancer cette opposition entre manie et mélancolie, car dans la mélancolie aussi le rôle du prochain est nivéauté, voire supprimé, précise Binswanger, et il n'y a pas davantage ici de possibilité de relation authentique à l'autre. Pour le mélancolique, souligne Binswanger, « l'autre est avant tout le destinataire de ses plaintes infatigablement répétées, l'auditeur passif de ses autoreproches, de ses craintes et de ses angoisses »³. Et si le maniaque se tourne d'emblée, à la différence du mélancolique, vers l'*alter ego*, il faut bien apercevoir que ce qu'a de défaillant sa constitution de l'*alter ego* ne peut être compris qu'à partir de ce qu'a de défaillant la structure constitutive de son propre *ego*. Il

est donc nécessaire, au lieu d'en rester à une conception de la mélancolie et de la manie comprise comme une simple opposition entre introversion et extraversion, de déterminer la différence entre elles comme étant d'essence éminemment temporelle et non pas comme relevant originairement d'une altération de la relation à autrui. On comprend à partir de là que Binswanger souligne que

là où nous parlons d'une défaillance de l'appréhension, il s'agit naturellement, comme dans la défaillance de la présentation (propre à la mélancolie), d'un moment de temporalisation. De même qu'une présentation n'est pas possible sans appui sur des moments rétentifs et protentifs, de même une appréhension n'est pas possible sans ces appuis¹.

L'appréhension de soi-même ou de l'*alter ego* se fonde donc sur la structure temporelle fondamentale qui conjugue rétention et protention. C'est elle qu'il faut par conséquent d'abord élucider. Bien que Binswanger se fonde surtout sur l'ouvrage de Szilazi, *Introduction à la phénoménologie de Edmund Husserl*, un livre paru en 1959², il renvoie pourtant à cet égard directement aux *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905³, cours qui fut édité en 1928 par Heidegger qui y voit « une mise en relief du caractère intentionnel de la conscience »⁴, expression reprise en partie par Binswanger lui-même qui parle au sujet du même cours d'« éclaircissement de l'intentionnalité dans ses fondements ». Il s'agit en effet dans ce cours de la constitution des « objets temporels » (*Zeitobjekte*), qui, à l'opposé de l'objet spatial, sont intrinsèquement déterminés par le temps, comme c'est le cas pour la mélodie, et cela exige que l'on se situe dans le temps purement immanent et que l'on mette entre parenthèses le temps objectif de la nature⁵ dont il est impossible de partir pour élucider l'essence même du temps. Il s'agit donc pour Husserl de réitérer ainsi le geste philosophique le plus fondamental, celui de la réduction de tout le transcendant, de tous les faits, pour faire apparaître le pur phénomène du temps : « Pas plus que la chose réelle, le monde réel, ne sont un *Datum* phénoménologique, pas davantage n'est un *Datum* phénoménologique le temps du monde, le temps chosique, le temps de la nature au sens des sciences de la nature, ni par conséquent celui de la psychologie en tant

1. *Ibid.*, p. 102.

2. *Ibid.*, p. 22.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, Remarque préliminaire de l'éditeur, p. XII.

5. *Ibid.*, § 1, p. 6.

1. Aristote, *Peri Psychès*, 431b21 ; cité par M. Heidegger, *ET*, p. 14.

2. L. Binswanger, *MM*, p. 100.

3. *Ibid.*, p. 71.

que science de la nature qui a pour objet le psychique»¹. Ce qui est un *Datum* phénoménologique, c'est uniquement le vécu (*Erlebnis*) dans lequel apparaît du temporel : « Sont des *Data* phénoménologiques les appréhensions de temps, les vécus dans lesquels apparaît du temporel au sens objectif [...]. Mais rien de tout cela n'est du temps objectif. L'analyse phénoménologique ne permet pas de trouver la moindre miette de temps objectif »². En accord avec ces textes, Binswanger lui aussi marque bien le statut transcendental et non psychologique de l'enquête phénoménologique :

La science qui travaille avec cette méthode n'est pas une « psychologie de l'expérience intime », n'est pas une psychologie du vécu (psychique) [*Erlebnispsychologie*] et n'est pas une *phénoménologie du temps vécu ou de l'espace vécu*, mais n'est autre que la phénoménologie transcendante³.

C'est sur la base d'une telle *epokhè* du temps objectif que peut apparaître la structure temporelle fondamentale que Husserl représente dans son fameux diagramme du temps⁴. Car il faut pour cela procéder à une analyse plus « profonde » que celle qui relève de la « psychologie descriptive » chère à Brentano, laquelle comprend la conscience du temps à partir de « l'association » du passé et du présent par l'intermédiaire de l'imagination, alors qu'il s'agit pour Husserl de faire apparaître la *rétention continue* du passé dans le présent, rétention que Husserl nomme « souvenir primaire » par opposition à ce souvenir secondaire qu'est la re-mémoration, laquelle suppose un passé rappelé au présent et non pas simplement retenu en lui, comme c'est le cas dans la perception « étendue » décrite par Husserl dans le § 8 des *Leçons* :

Nous mettons maintenant hors circuit toute appréhension et toute thèse transcendante, et prenons le son comme pure donnée hylétique. Il commence et il cesse, et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit, « tombe » après sa fin dans le passé toujours plus lointain. Dans cette retombée, je le « retiens » encore, je l'ai dans une « rétention », et tant qu'elle se maintient, il a sa temporalité propre, il est le même, sa durée est la même⁵.

C'est la raison pour laquelle Binswanger parle, à propos de la rétention et de la protention de moments qui « s'intriquent constamment entre eux »¹ et qu'il reprend l'exemple favori de Szilasi, celui de la phrase qui, pour être prononcée, exige le concours de la protention et de la rétention, la protention étant la réciproque de la rétention du côté de l'avenir : « Pour utiliser un exemple favori de Szilasi : pendant que je parle, donc dans la présentation, j'ai déjà des protentions, sinon je ne pourrais terminer la phrase ; de même je dispose dans le “pendant” de la présentation, également de la rétention, sinon je ne saurais à propos de quoi je parle »². Mais la difficulté de l'analyse de Husserl, c'est précisément qu'elle se situe à un niveau abstrait, celui de la « pure donnée hylétique » ou sensation, car c'est uniquement à ce niveau que peut apparaître cette « intentionnalité longitudinale » qu'est la rétention, qui unit les vécus entre eux, alors que l'intentionnalité transversale est au contraire dirigée vers l'objet. Il faut en effet quitter le perçu qui se donne toujours dans son identité déjà accomplie pour faire apparaître la temporalité de la perception : il faut en quelque sorte regarder « derrière » les vécus, dans les coulisses de la conscience, bien que le vécu, le perçu, et leur sens, demeurent constamment présupposés mais soient comme « neutralisés » dans cette *epokhè* plus « profonde ».

Ces « altérations » de la structure intentionnelle de l'objectivité temporelle que sont la mélancolie et la manie ne peuvent donc pas être comprises à partir de l'intropathie, c'est-à-dire à partir du vécu lui-même et de son sens. Ce qui ne veut nullement dire, ajoute Biswanger, qu'elles sont en tant que telles explicables causalement ou génétiquement³. Il ne faut donc pas choisir entre une psychologie descriptive intropathique et une psychologie génétique explicative. Il faut s'engager dans une « élucidation » phénoménologique qui ne se situe plus au niveau perceptif, mais dégage le niveau plus abstrait de la constitution de la conscience elle-même. C'est à ce niveau que s'éclaire l'autoaccusation mélancolique du type de celui de Cécile Münch, malade de Binswanger qui a perdu son mari dans un accident ferroviaire : « si je n'avais pas fait telle ou telle chose, mon mari serait encore en vie »⁴. Dans le discours du « si j'avais » ou du « si je n'avais pas », il s'agit de possibilités vides, de pures protentions qui se retirent dans le passé : la protention s'autonomise en effet dans la mesure où elle n'a plus de « à propos de quoi », de *Worüber*. Le mélancolique n'est

1. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 6-7.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. L. Binswanger, *MM*, p. 23.

4. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 10.

5. *Ibid.*, § 8, p. 37.

1. L. Binswanger, *MM*, p. 31.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 32.

4. *Ibid.*, p. 29.

plus capable de « présentation » précisément parce que pour lui « la rétentio-
n se confond avec la protention », ce qui implique que le caractère tout
entier de flux ou de continuité de la temporalisation et donc le flux même de
la pensée est altéré¹. À cet égard, comme le souligne Binswanger, la
mélancolie est bien plus grave que nous ne le supposons habituellement au
vu de sa curabilité, car elle consiste en une altération de la *forme* même de
la subjectivité et non pas seulement de son contenu. Il est alors possible
de distinguer plus précisément les différences constitutives sur lesquelles
reposent donc les modes d'humeur maniaque et mélancolique, lesquelles
sont des différences dans la défaillance de la constitution temporelle. Pour
le mélancolique, comme nous venons de le voir, il s'agit du relâchement de
l'organisation de la structure intentionnelle de l'objectivité temporelle qui
conduit à « tisser » les moments rétentionnels avec les moments protentionnels
dans l'autoreproche mélancolique et des moments protentionnels avec des moments rétentionnels dans le délire mélancolique². Le mélancolique vit ainsi dans un passé ou un avenir altéré dans sa constitution
intentionnelle et n'atteint donc aucun présent, est en défaut de présentation.
Pour le maniaque au contraire, le relâchement de la structure temporelle du
monde propre de l'ego est responsable du retrait des moments rétentionnels
et protentionnels et donc des apprésentations au profit d'une pure actualité,
ce qui implique que le maniaque n'existe que dans l'instant, son mode
de temporalisation étant la momentanéité³. Pourtant ces altérations de la
forme même de la subjectivité que sont la mélancolie et la manie n'en sont
pas la destruction pure et simple, car cela impliquerait que le psychotique
perde totalement son humanité et devienne effectivement un végétal ou
même un minéral (ce à quoi il tend par exemple dans la catatonie). C'est
pourquoi il faut encore voir en elles des modes de constitution de la
conscience humaine, bien que rendue à une « sauvagerie », une absence de
règles qui la fait fonctionner de manière abstraite, comme « à vide » :
« Manie et mélancolie sont des modes de constitution de la conscience
humaine, au sens le plus large de ce terme, qui se déroulent sans règles,
des modes largement privés du contrôle du pur ego et dans cette mesure
sans loi »⁴.

1. L. Binswanger, *MM*, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 49. Il s'agit ici du délire de perte dans lequel le malade considère la perte
comme déjà réalisée, comme « fait accompli ».

3. *Ibid.*, p. 107.

4. *Ibid.*, p. 126.

Binswanger s'appuie ici une fois de plus sur Szilazi et sur l'accent que
met celui-ci sur la doctrine husserlienne de l'ego pur compris comme ce
qui constitue l'unité du moi empirique mondain et du je transcendental¹.
Szilazi propose en effet dans son *Introduction à la phénoménologie de Edmund Husserl* une interprétation de la théorie husserlienne de l'ego pur
qui n'est pas sans rappeler la théorie des trois moi développée par Fink dans
la *Sixième Méditation cartésienne*². Il distingue non seulement le moi
empirique du moi transcendental, mais aussi l'ego pur du moi transcen-
dental en tant que pur pôle devant assurer l'unité du moi empirique mondain
et du moi transcendental³. Mais si l'ego pur est bien la source ultime de
toute constitution, il n'est cependant pas « suspendu en l'air », mais n'a de
réalité que dans l'expérience singulière que le je empirique peut en faire. Or
cette expérience est en fait toujours celle non pas du constituant pur qu'est
l'ego mais d'un ego déjà constitué, par rapport auquel l'ego pur constitue
une instance régulatrice ou de contrôle⁴. Il en va autrement des modes
d'expérience mélancolique et maniaque, dans lesquels l'ego pur, au lieu
d'accomplir sa fonction constitutive en se confondant avec le moi empirique,
est dans « une situation de détresse ou de contrainte » et ne peut
parvenir à une pleine constitution⁵. Binswanger considère donc que les
dysthymies proviennent de l'incapacité de l'ego à accomplir sa tâche
constitutive. Tout se passe comme si l'instance suprême de la constitution
ne parvenait plus à gouverner les tâches inférieures de celle-ci, comme
si l'ego pur n'était plus en état d'exercer sa fonction régulatrice dans
l'expérience. Pourtant il continue à remplir une fonction, celle de
l'appartenance-au-moi car, comme le souligne Binswanger,

le Je empirique, l'individu, ne pourrait en effet *se consumer* en souffrances
et en tourments, ni *se jeter* dans le chaos de l'excitation joyeuse et colèreuse
et *se fuir soi-même* dans cette chute, si dans le fait de *se consumer* et de
s'enfuir le Je ne *se maintenait* pas encore. Quand il n'y a plus d'ego pur,
plus de constitution d'appartenance-au-moi, il n'y a pas non plus de place
pour un écrasement douloureux du Je et pour une fuite joyeuse loin du Je⁶.

1. L. Binswanger, *MM*, p. 118.

2. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994,
p. 95. Au moi empirique absorbé dans sa croyance au monde et au moi transcendental constituant
le monde, Fink ajoute le moi qui accomplit l'*epokhē*, le « spectateur phénoménologisant ».

3. W. Szilazi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen,
Niemeyer, 1959, p. 86 et 92 sq.

4. L. Binswanger, *MM*, p. 119.

5. *Ibid.*, p. 120.

6. *Ibid.*, p. 121.

Si dans les dysthymies se manifeste une détresse de l'ego pur, celle-ci ne doit pas être unilatéralement comprise comme une impuissance, mais également comme une affirmation de l'ego dans la souffrance mélancolique, le triomphe maniaque et jusque dans la décision du suicide, et c'est là ce qui garantit une guérison possible de ces psychoses. Car ce qu'elles manifestent, chacune à leur façon, c'est non seulement l'impossibilité de l'adéquation entre expérience empirique et expérience transcendantale qui caractérise la situation « normale » de l'expérience naturelle, mais aussi la conscience de cette inadéquation par l'ego pur qui se maintient en dépit de sa propre défaillance à assurer sa fonction constitutive. À vrai dire, on ne sait plus très bien ici si la théorie husserlienne de l'ego pur est particulièrement bien adaptée à la compréhension de ce qui advient dans les psychoses mélancoliques et maniaques ou bien si au contraire l'expérience de la transcendentalité d'un ego pur n'est pas déjà en elle-même un phénomène pathologique. Il n'est pas indifférent à cet égard que la dernière phrase de *Mélancolie et Manie* soit une citation de Fink comparant la doctrine de Husserl à une « gigantesque vivisection de la conscience »¹. L'analyse intentionnelle husserlienne apparaît donc elle aussi analogue à cette expérience que la vie ou la nature fait sur elle-même en laquelle Binswanger voit l'essence même de la maladie mentale.

L'analyse phénoménologique husserlienne de la temporalité et de la constitution primordiale du moi, la phénoménologie de l'*Urkonstitution* est ainsi appelée à la rescouasse par Binswanger dans son analyse des psychoses. Celles-ci apparaissent donc essentiellement comme des troubles de la subjectivité et de sa constitution temporelle. On semble alors avoir régressé du Dasein au sujet transcendantal et à l'ego pur. Cette régression ou ce retour a été rendu nécessaire selon Binswanger par l'impossibilité de rendre compte des psychoses en restant au niveau d'une analyse de la seule mondanité. Dans la préface de *Délire*, son dernier livre, paru en 1965, il souligne à nouveau que son retour à Husserl ne signifie pourtant aucun abandon de la Daseinsanalyse au profit de la phénoménologie, mais une compréhension approfondie de la signification purement philosophique de l'ontologie de Heidegger dont l'application à la science psychiatrique lui paraît désormais plus problématique que celle de la doctrine husserlienne de la conscience transcendantale. À l'*ontologie* heideggérienne qui donne les clés de la compréhension de la structure existentielle des pathologies, s'oppose en effet la *science* husserlienne qui fournit le fondement à partir duquel le phénomène pathologique peut être compris comme

altération d'une instance fonctionnelle. C'est précisément dans la mesure où le psychiatre a affaire à des cas individuels, donc à du réel et non à des structures d'existence, c'est-à-dire à du possible, qu'il peut trouver un appui dans cette science de l'organisme de conscience qu'est la théorie husserlienne de l'intentionnalité.

L'ŒUVRE REFONDATRICE DE MEDARD BOSS (1903-1991)

Il faut bien reconnaître que le nom comme l'œuvre de Boss sont demeurés peu connus en France¹. Une telle indifférence, de la part notamment des phénoménologues et des psychiatres ouverts à la phénoménologie, peut surprendre. Tatossian lui-même, dont nous avons à plusieurs reprises cité *La phénoménologie des psychoses*, mentionne tout juste son nom. Ainsi, retraçant brièvement l'histoire de la phénoménologie psychiatrique, Tatossian évoque certains développements « marginaux » auxquels il associe le nom de Boss. Manifestement, dans son esprit tout du moins, l'œuvre de Binswanger éclipse largement celle de Boss dont il ne retient dans sa bibliographie qu'un ouvrage : *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*². Il n'en va pas autrement dans la volumineuse *Encyclopedia of Phenomenology*, publiée en 1997 sous la direction de L. Embree, qui réserve au seul Binswanger l'une de ses quelque deux cents entrées³.

Même si, comme nous venons de le voir, l'importance de ce dernier est incontestable, il faut cependant rendre justice à Boss qui mérite d'occuper dans l'histoire de la *Daseinsanalyse* une place au moins égale à celle de son aîné. En effet, à la différence d'un Minkowski, auquel on peut reprocher « une certaine "impureté" de sa phénoménologie », ou d'un Binswanger allant et venant de la phénoménologie transcendantale à l'analytique existentialiste, Boss s'attache à saisir la signification des troubles de l'existence dans une perspective rigoureusement inspirée de la

1. Signalons toutefois la publication dirigeante des *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, C.N.R.S., 1992, études réunies par J.-F. Courtine à la suite des travaux d'un séminaire de l'U.R.A. 106, menés au cours de l'année académique 1988-1989 et dont une partie est consacrée à M. Boss.

2. M. Boss, *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2008. À vrai dire, A. Tatossian mentionne également un article que M. Boss écrit en collaboration avec son disciple G. Condrau, « Analyse existentielle (*Daseinsanalyse*) », *Encycl. Médico-chir.*, 37815 A 10 (5-19075).

3. L. Embree (éd.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.

Daseinsanalyse. En d'autres termes, non seulement il fait sienne, à l'égard des phénomènes pathologiques, l'injonction husserlienne, reprise par Heidegger dans *Être et temps*¹, du « retour aux "choses mêmes" », mais il inscrit, en outre, l'essentiel de ses recherches dans le strict cadre de l'analytique heideggérienne du *Dasein*. Ainsi, jusqu'à la fin sa vie, il demeure d'une absolue fidélité à l'égard de celui qu'il considère comme un maître, Martin Heidegger, dont la pensée lui offre les conditions d'une nouvelle compréhension des phénomènes dits psychopathologiques.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de fournir quelques éléments biographiques et bibliographiques, puis d'exposer l'œuvre de Boss en partant de sa critique de Binswanger. Nous aborderons ensuite les principes de la médecine psychosomatique et la manière dont cette médecine envisage l'hystérie. Enfin, nous reprendrons la question du rêve.

Médard Boss : éléments biographiques et bibliographiques

Boss naît le 4 octobre 1903 à Saint-Gall, en Suisse. Mais sa famille s'installe dès 1905 à Zurich où il fait toute sa scolarité ainsi que l'essentiel de ses études de médecine. En 1925 il commence à Vienne, Bergstraße 19, une analyse didactique sous la direction de Freud, qu'il poursuit pendant trois années à Zurich auprès de H. Behn Eschenburg. De 1928 à 1932, Boss est médecin assistant des professeurs E. Bleuler (1857-1939) et H.W. Maier à la clinique psychiatrique universitaire Burghölzli. Puis, de 1934 à 1939, il est médecin chef d'un établissement privé, Schloss Knonau, du canton de Zurich. Médecin de l'armée suisse pendant la seconde guerre mondiale, Boss mène parallèlement une réflexion thérapeutique qui le conduit à travailler avec Carl Gustav Jung (1875-1961) qu'il rencontre une fois par mois pendant une dizaine d'années, de 1938-1948. En 1947, Boss soutient son habilitation en psychothérapie à la faculté de médecine de l'université de Zurich.

C'est à cette époque que se situe sa rencontre décisive avec Heidegger. En effet, alors qu'il est médecin d'une troupe de chasseurs alpins de l'armée suisse (1939-1945), Boss découvre *Être et temps* dont, à vrai dire, il aurait commencé la lecture pour combattre l'ennui². Il n'en prend pas moins conscience peu à peu de la portée de cette œuvre au point de vue médical. En 1947, il écrit pour la première fois à Heidegger qui lui répond. En 1949,

1. M. Heidegger, *ET*, p. 54.

2. R. Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. fr. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1994, p. 422-423.

Boss rend visite à Heidegger dans sa *Hütte* de Todtnauberg en Forêt noire. Les deux hommes se lient alors d'amitié et entament un dialogue qui se poursuit, trente ans durant, jusqu'à la mort de Heidegger. Ainsi, comme nous avons déjà eu l'occasion de la voir, Boss organise pendant dix ans avec Heidegger, de 1959 à 1969, dans sa maison de Zollikon, un séminaire qui réunit une soixantaine de médecins et de psychothérapeutes, élèves et collaborateurs de Boss. Il s'est lui-même chargé de publier le résultat de ces travaux dans un volume consacré à Heidegger : *Martin Heidegger. Zollikoner Seminare*. Ce volume de 368 pages contient les protocoles corrigés de la main de Heidegger des séminaires de Zollikon, les sténogrammes des entretiens en tête à tête de Heidegger avec Boss (1961-1972) et les lettres de Heidegger à Boss (1947-1971)¹. Dans le prolongement de ce travail avec Heidegger, Boss fonde à Zurich, en 1971, l'Institut de psychothérapie et de psychosomatique du point de vue de l'analytique du *Dasein* (*Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie und Psychosomatik*)².

Parallèlement à son enseignement à la faculté de médecine de l'université de Zurich, dont il est professeur de psychothérapie depuis 1954, Boss parcourt le monde et donne des conférences dans différentes universités. Il se rend notamment à plusieurs reprises en Inde, aux États-Unis et au Brésil, mais aussi en Indonésie (1959), en Argentine (1964), au Japon (1974) en Finlande (1977), en Norvège (1979), au Canada, etc. Sans oublier la France où il participe en 1983 et 1984 à deux colloques internationaux organisés à l'Hôpital Necker par le professeur Yves Pélicier. Boss a rédigé un très grand nombre d'articles, plus d'une centaine, participé à de nombreux ouvrages et publiés plus d'une douzaine de livres. Nous nous contentons d'indiquer les titres de ces derniers en suivant l'ordre chronologique et, le cas échéant, leur traduction française³.

Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen, Bern, Hans Huber, 1940.

Die Bedeutung der Psychologie für die menschlichen Lebens- und Arbeitsgemeinschaften, Thalwil-Zürich, E. Oesch, 1943.

Die Gestalt der Ehe und ihre Zerfallsformen. Ein Beitrag zur Psychopathologie der menschlichen Gemeinschaftsbildungen, Bern, Hans Huber, 1944.

Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen - Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe, Bern, Hans Huber, 1947.

1. Dans les *Séminaires de Zurich*.

2. Après Gion Condrau, décédé en novembre 2006, son fils, Gion Fidel Condrau, préside aujourd'hui la Fédération internationale de *Daseinsanalyse* (IVDA).

3. Pour une bibliographie complète, nous renvoyons le lecteur au site internet : <http://www.medardboss.ch/index.html>.

Der Traum und seine Auslegung, Bern, Hans Huber, 1953.

Einführung in die psychosomatische Medizin, Bern, Hans Huber, 1954;
Introduction à la médecine psychosomatique, trad. fr. W. Georgi, Paris, PUF, 1959.

Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Bern, Hans Huber, 1957; *Psychanalyse et analytique du Dasein*, trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2008.

Indienfahrt eines Psychiaters, Pfullingen, Günther Neske, 1959; *Un psychiatre en Inde*, trad. fr. R. Laureillard, Paris, Fayard, 1979.

Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, Bern, Hans Huber, 1962.

Grundriss der Medizin - Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft, Bern, Hans Huber, 1971.

Es träumte mir vergangene Nacht..., Bern, Hans Huber, 1975; *Il m'est venu en rêve...*, trad. fr. Ch. Berner et P. David, Paris, PUF, 1989.

Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Die erste umfassende Darstellung der Daseinsanalyse, ihrer Fragestellung, Ziele und Methoden, Wien, Europa Verlag, 1979.

Von der Spannweite der Seele; ausgewählte Vorträge und Aufsätze aus den Anwendungsbereichen des daseinsanalytischen Menschenverständnisses, Bern, Benteli-Verlag, 1982.

On peut considérer *Grundriss der Medizin und der Psychologie - Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft* comme l'ouvrage fondamental de Boss, à l'élaboration duquel Heidegger a pris une part active, et dont nous pouvons traduire ainsi le titre et le sous-titre : « Les grandes lignes de la médecine et de la psychologie. Éléments pour une physiologie, psychologie, pathologie, thérapie phénoménologique et pour une médecine préventive conforme au *Dasein* dans la société industrielle moderne »¹.

L'analytique existentielle du *Dasein* est donc pour Boss la condition d'une véritable compréhension des conduites humaines, pathologiques ou non, ainsi que de toute thérapie. Par suite, la réflexion médicale trouve son point de départ dans la définition du *Dasein* comme compréhension originale ou éclairecie de l'être. Boss rappelle à ce propos ce que Heidegger affirme dans *Qu'appelle-t-on penser?* : le rapport de l'être à l'être de

1. Dans une lettre datée du 29 décembre 1967, donc trois ans avant la publication des *Grundriss*, Heidegger écrit à Boss : « Je ne crois pas faire fausse route lorsque je vous propose de retarder la parution de votre livre. Ce doit être le testament de toute voie de travail théorique et pratique », *Séminaires de Zurich*, p. 386.

l'homme comme relation de cet être à l'être « porte tout dans la mesure où elle permet le déploiement de l'apparaître de l'être aussi bien que l'être de l'homme »². C'est donc à partir de l'ouverture originale du *Dasein* à l'être que doivent être envisagés les rapports de l'homme avec les choses ou ses contacts avec les autres en tant que *Dasein* dont il partage le mode d'être de telle sorte que le monde du *Dasein* est toujours un monde commun ou *Mitwelt*³. Boss en conclut :

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 corporeité humaines, dans lesquels le déploiement du *Dasein* advient à chaque fois comme compréhension originale 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. Car c'est seulement en elles, en tant qu'elles sont ses possibilités de comportement, que l'être d'un homme est revendiqué [in *Anspruch genommen*] par le fondement de tout ce qui est en tant que champ de clarté de l'être, et qu'il répond de son côté à l'exhortation des phénomènes qui viennent en lui à la lumière⁴.

Ces propos reposent à vrai dire sur une certaine conception du *Dasein* dont le point de départ est sans doute *Être et temps* mais également l'idée développée ultérieurement par Heidegger, selon laquelle le *Dasein* est « revendiqué par le fondement de tout ce qui est ». À l'appel de la conscience (*Ruf des Gewissen*) décrit dans *Être et temps* se substitue alors la voix de l'être⁵. Désormais, l'homme est le berger de l'être, il est « appelé [*gerufen*] par l'être lui-même à la sauvegarde de sa vérité »⁶. Nous retrouvons donc sous la plume de Boss, le tournant des années 1930 (*Kehre*), au cours duquel Heidegger « passe » d'un questionnement sur le sens de l'être à une interrogation sur la vérité de l'être. L'ouverture de l'être prime si l'on peut dire sur l'ouverture du *Dasein*, et la pensée ne conçoit plus l'être dans la perspective du *Dasein*, comme horizon du projet d'un *Dasein* qui en existant déploie le sens de l'être, mais comme domaine dans lequel le

1. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1959, p. 81.

2. M. Boss, *PAD*, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 93-94.

4. M. Heidegger, *ET*, § 56.

5. M. Heidegger, *LH*, p. 109.

Dasein séjourne et duquel il a à répondre¹. Désormais, toute compréhension subjectiviste et anthropocentrique du *Dasein* se trouve en droit définitivement écartée. Or, comme nous allons le voir, ce point n'est pas sans conséquence dans la mesure où cette redéfinition du *Dasein* permet d'éclairer – par-delà les questions de personnes et de possibles rivalités entre celles-ci – l'histoire de la *Daseinsanalyse*. Deux interprétations, concurrentes si l'on peut dire, de l'analytique existentialiste dominent en effet cette histoire : d'une part, celle de Binswanger et, d'autre part, celle plus tardive et, disons-le, plus orthodoxe de Boss. L'étude de ce différend va nous permettre de préciser la manière dont Boss entend prolonger sur le plan psychiatrique l'œuvre de Heidegger.

Analytique du Dasein et Daseinsanalyse psychiatrique : Medard Boss vs Ludwig Binswanger

On a vu que Binswanger découvre *Être et temps* peu après sa publication en 1927 et qu'il tient désormais Heidegger pour le fondateur d'un renouveau de la psychiatrie sous le titre de *Daseinsanalyse*². Binswanger ne peut pas, cependant, être compté au nombre des disciples de Heidegger, sur la pensée duquel il s'appuie largement tout en conservant, à la différence de Boss, une indéniable liberté critique. S'il s'inspire de Heidegger, c'est, comme il le précise lui-même, « sans abandon ni pastiches serviles ». De son côté, Heidegger demeure plus que réservé vis-à-vis de Binswanger³. Dans ses *Séminaires de Zurich*, il dénonce même « la totale mécompréhension de (sa) pensée » que représente la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger. Boss quant à lui reconnaît à Binswanger le mérite insigne d'avoir ouvert la voie : le premier, il entrevoit la richesse des implications pour la psychiatrie de l'analytique du *Dasein*. Mais, porte-parole de Heidegger, Boss ne cesse de rappeler que Binswanger n'a pas compris la pensée de Heidegger dans toute sa radicalité.

Comme l'indique Boss, en 1966, dans son analyse rétrospective de la lecture d'*Être et temps* par Binswanger et par lui-même, leur compréhension de la pensée de Heidegger est à l'époque faussée par un certain nombre de contresens qui concernent aussi bien la distinction de l'ontique

1. F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, éditions Peeters, 2003, p. 67.

2. L. Binswanger, « L'importance et la signification de l'analytique existentialiste de Martin Heidegger pour l'accès de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même », *IAE*, p. 247.

3. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 316.

et de l'ontologique, de l'existentielle et de l'existential que la signification de ce que Heidegger dénomme la différence ontologique¹. Et ces contresens résultent fondamentalement du subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et, par suite, d'une compréhension subjectiviste d'*Être et temps* que l'on retrouve notamment chez Binswanger mais aussi, comme Boss le remarque à plusieurs reprises, chez Sartre. Cependant, dans cette histoire de la réception d'*Être et temps* par la psychiatrie phénoménologique, deux événements permettent selon Boss de dissiper un certain nombre de malentendus. D'une part, en 1958, Binswanger clarifie les termes du débat en reconnaissant lui-même qu'il n'a pas compris la pensée de Heidegger. Il opère alors, via Szilasi et son *Introduction à la phénoménologie de Husserl*², un retour à Husserl dont il se découvre finalement beaucoup plus proche que de Heidegger. D'autre part, la collaboration de 1959 à 1969 de M. Heidegger au séminaire de Zurich, offre à ce dernier l'occasion de corriger certaines interprétations subjectivistes de son œuvre, et de critiquer notamment sa lecture par Binswanger. Heidegger dénonce également l'idée, développée par Binswanger, que la *Daseinsanalyse* prolongerait les théories de Kant et de Husserl.

Le différend entre Binswanger et Boss apparaît bien avec ce qu'on pourrait appeler la querelle des existentiels, et qui présente un double aspect : la caractérisation heideggérienne du *Dasein* comme être-au-monde et la possibilité ou l'impossibilité de compléter l'analytique existentialiste. En effet, Boss reproche à Binswanger de définir le *Dasein* uniquement à partir de son être-au-monde et, du même coup, de ne pas comprendre la pensée de Heidegger. Sans doute la caractérisation du *Dasein* comme être-au-monde n'est-elle pas fausse et permet-elle déjà, ce qui n'est pas rien, d'éviter l'abstraction d'une pensée de l'homme réduit à un sujet tronqué, c'est-à-dire sans monde (*weltlos*). Elle demeure cependant insuffisante et purement formelle dans la mesure où le *Dasein* n'est pas saisi en même temps dans son être comme « compréhension originale de l'être », « éclairecie de l'être ». La porte est alors ouverte à une compréhension subjectiviste de la transcendance du *Dasein*³. C'est ce qu'on peut aisément constater lorsqu'on relit la conférence de Binswanger, publiée en 1946 et intitulée : « Sur la direction de recherche analytico-existentielle [daseins-

1. M. Boss, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen – Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*, Bern, Hans Huber, 1966, avant-propos à la troisième édition, p. 9.

2. W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, op. cit.

3. M. Boss, *PAD*, p. 90.

analytische] en psychiatrie »¹, qui place au centre de l'analyse existentielle l'être-au-monde en tant que transcendance. Ce dernier concept, auquel Heidegger lui-même finira par renoncer², conduit Binswanger à décrire le *Dasein* en termes de dépassement (*Überstieg*) tandis que le monde est posé indépendamment du *Dasein* et comme ce vers quoi s'effectue le dépassement. Il s'ensuit, par exemple, que les différentes psychoses apparaissent comme autant de flexions ou variations (*Abwandlungen*) déterminées de la transcendance, c'est-à-dire de l'être-au-monde, de telle sorte que le monde du schizophrène, le monde du maniaque, le monde du paranoïaque, etc. deviennent désormais des mondes subjectifs, distincts les uns des autres, qui répondent à différents projets-de-monde (*Weltentwürfe*) ayant chacun son *a priori* spécifique. De ce point de vue, comme on le dit parfois, les «malades mentaux» vivent «dans leur monde», et en toute logique, s'inspirant de Héraclite, Binswanger fixe au thérapeute la tâche de permettre au malade d'abandonner son monde privé ou *idios cosmos* afin de rejoindre le monde commun ou *koinos cosmos*.

Pour Boss, Binswanger commet au fond la même erreur que Sartre dans sa lecture d'*Être et temps* – même si Boss est nettement plus sévère avec ce dernier. Car l'un et l'autre se méprennent sur la véritable signification de la transcendance ou de l'être-au-monde du *Dasein* qu'ils envisagent comme le mouvement d'une subjectivité qui sortirait d'elle-même, se dépasserait vers ce qui est donné et qu'elle rencontrerait au-dehors, dans le monde. Une telle interprétation revient à commettre au moins trois contresens : d'une part, elle reconduit l'opposition du sujet et de l'objet sous la forme d'une immanence première et d'un objet transcendant; d'autre part, elle reprend la conception traditionnelle du monde comme totalité de l'étant ou somme des choses subsistantes; enfin, elle réduit l'explicitation du monde à un ensemble de significations qui serait, ainsi que l'écrit Boss, «plaqué comme un filet par une subjectivité humaine sur un matériel simplement subsistant»³. À l'opposé, la transcendance doit être comprise – pour autant que l'on tienne à conserver ce terme – «comme dépassement de tout étant en tant que tel dans la "direction" de l'être en soi de celui-ci, de l'être de ce qui est présent [Anwesenden]»⁴. Et le monde désigne alors ni un étant ni

1. L. Binswanger, «Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie», *AE*, p. 51 sq.

2. Le concept de transcendance est au centre de «Qu'est-ce que la métaphysique?» (1929) et de «Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"», dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 62 et 104.

3. M. Boss, *PAD*, p. 69-70.

4. *Ibid.*, p. 65 et 92.

même l'étant en totalité mais l'éclairecie de l'être dans laquelle l'homme se tient à partir de son être-jeté.

Nous comprenons alors que, comme l'écrit Boss, «il ne peut pas y avoir de "variations" [*Abwandlungen*] de l'être-au-monde», et «les hommes atteints de troubles névrotiques ou psychotiques ne peuvent pas non plus se mouvoir dans des "projets-de-monde" particuliers qui leur seraient propres»¹. Cette conception subjectiviste du monde suppose que le projet-de-monde soit l'affaire d'une conscience ou d'une subjectivité humaine, alors qu'il doit être compris de manière résolument non subjective comme l'éclairecie projetée par l'être. De ce point de vue, la conception binswangérienne de la thérapie comme retour à la vie universelle, au *koinos cosmos*, est dépourvue de signification pour la simple raison que le monde est nécessairement *koinos cosmos* ou encore *Mitwelt*². En même temps, il faut reconnaître que cette conception subjectiviste saisit une dimension irrécusable de l'existence, qu'il convient d'exprimer selon une autre terminologie. Nul ne songe à contester que, suivant sa disposition affective ou thymique (*Stimmungslage*), le *Dasein* perçoit et comprend ce qu'il rencontre à l'intérieur du monde selon des modalités extrêmement différentes. Et de même que le proche et le lointain au sens temporel comme au sens spatial ne sont pas les mêmes pour un amoureux, un soldat au combat, un technicien ou un marchand³, de même les caractères spatio-temporels de ce qui est perçu par un malade exprime à chaque fois sa disposition thymique⁴. Ainsi, reprenant les analyses de Binswanger, Boss rapporte aussi bien la suite des idées, le discours qui saute du coq à l'âne, la perception toujours fugitive que l'hyper mobilité corporelle du maniaque au mode bondissant du *Dasein* en tant que disposition thymique⁵.

Boss s'oppose également à Binswanger à propos de la structure même du *Dasein* dont l'analytique, selon ce dernier, devrait être complétée afin de pouvoir prendre en compte certains phénomènes dont Heidegger dans *Être et temps* aurait sous-estimé l'importance. Nous avons vu que

1. M. Boss, *PAD*, p. 95.

2. «Dans tout traitement psychologique sérieux et surtout dans la psychanalyse, il y a des moments où l'homme doit décider s'il veut garder sa pensée individuelle, son "théâtre intérieur" comme dit un malade, son arrogance, son orgueil et son défi ou bien si, entre les mains du médecin, médiateur initié entre le monde particulier et le monde en général, entre l'illusion et la vérité, l'homme veut bien s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au *koinos cosmos*», L. Binswanger, «Le rêve et l'existence», *IAE*, p. 221.

3. M. Boss, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, *op. cit.*, p. 40.

4. M. Boss, *PAD*, p. 96.

5. L. Binswanger, *Sur la suite des idées*, Grenoble, Millon, 2000; M. Boss, *PAD*, p. 100.

dans son grand ouvrage, publié en 1942, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Binswanger déclare en introduction que, tournant le dos à la psychologie objectivante, la connaissance du *Dasein* trouve son fondement et son sol propres « dans l'amour réciproque du je et du tu » (*im liebenden Miteinandersein von Ich und Du*)¹. Ainsi, comme l'écrit Binswanger un peu plus loin,

à côté du on [neben dem Man-selbst] et du soi authentique, il est un autre qui du *Dasein*, le nous dual au sens de l'être-l'un-avec-l'autre du moi et du toi, le nous de l'amour [*das duale Wir-selbst im Sinne des Miteinanderseins von Mir und Dir, das Wir der Liebe*]. Et ce nous, à la différence de l'être-au-monde du soi, serait un « être-au-delà-du-monde » [*ein Über-die-Welt-hinaus-Sein*]².

On devine déjà sans doute l'objection de Boss qui est également, cela va de soi, celle de Heidegger : que peut bien signifier un « être-au-delà-du-monde » ? Sur quelle compréhension de la notion de monde un tel « être-au-delà-du-monde » repose-t-elle ? Une telle idée semble admettre l'idée qu'un au-delà du monde pourrait se déployer aux limites du monde un peu comme le divin ou le céleste par rapport à l'humain ou au terrestre. Mais c'est à nouveau ne pas comprendre la signification ontologique de la notion de monde et méconnaître que le divin lui-même comme le céleste sont des phénomènes nécessairement intra-mondains qui supposent l'ouverture au monde³.

Cette critique ne doit toutefois pas être interprétée comme une fin de non recevoir à toute volonté de « compléter » l'analytique existentielle. Heidegger lui-même reconnaît, dans *Être et temps*, que sa recherche « n'aspire ni à une ontologie du *Dasein* qui soit thématiquement exhaustive, encore moins à une anthropologie concrète »⁴. Il n'est donc nullement absurde de vouloir envisager la possibilité de nouveaux existentiels. En revanche, l'idée de compléter la structure du souci par le phénomène de l'amour est proprement irrecevable dans la mesure où elle repose sur la confusion de l'ontique et de l'ontologique⁵. Boss écrit :

1. L. Binswanger, *GF*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 57. R. Celis et M. Gennart, « Amour et souci : les deux formes fondamentales de la nostriété humaine dans l'analytique existentielle de Ludwig Binswanger », dans *Figures de la subjectivité*, op. cit., p. 71 sq.

3. M. Boss, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, op. cit., p. 44.

4. M. Heidegger, *ET*, § 41, p. 244.

5. Heidegger déclare sans ambages : « Binswanger livre sa compréhension complètement fautive de ma pensée de façon la plus crue dans son œuvre colossale, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Il croit devoir y compléter le souci et la sollicitude d'*Être*

Le souci est, dans l'ontologie fondamentale, le nom qui désigne la constitution ekstatico-temporelle et le trait fondamental du *Dasein*, à savoir la compréhension de l'être. 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 acceptation anthropologique¹.

En d'autres termes, il faut distinguer les sens ontologique et anthropologique du souci et comprendre que si une description existentielle de l'amour ou de l'amitié est possible ce n'est qu'à partir du souci compris d'un point de vue ontologique, c'est-à-dire à partir de la constitution ekstatico-temporelle du *Dasein*. Cependant, il est une autre manière de compléter l'analytique existentielle d'*Être et temps*, et c'est ce que, comme nous allons le voir, se propose de faire Boss à propos du rêve.

La manière dont Boss lit *Être et temps* et les désaccords qui en résultent avec Binswanger esquisSENT ainsi deux conceptions de la *Daseinsanalyse* médicale. D'une part, une conception existentielle, dont le point de départ est la différence ontologique et la détermination du *Dasein* comme éclaircie de l'être (*Lichtung des Seins*). D'autre part, une conception subjectiviste, développée à partir de la détermination formelle du *Dasein* comme être-au-monde. Sans doute est-il vain de vouloir creuser le fossé entre ces deux conceptions qui, comme nous l'avons vu à propos du mode bondissant de la manie, peuvent s'instruire l'une l'autre. La distance entre elles est sans doute bien moins grande qu'entre la *Daseinsanalyse* et les psychanalyses freudienne ou jungienne, sans même parler de la psychiatrie objectivante qui ne jure que par les neurosciences. Mais il serait tout aussi vain d'ignorer ce qui les sépare. Pour Boss, il va de soi que toute description existentielle ne peut trouver sa pleine légitimité que dans sa reprise existentielle, à la lumière d'une compréhension originale du *Dasein* comme éclaircie de l'être.

Introduction à la médecine psychosomatique

Publiée en 1954, l'*Introduction à la médecine psychosomatique* permet à Boss de montrer très concrètement de quelle manière la *Daseinsanalyse* envisage des pathologies aussi différentes que l'hystérie, l'hypertension,

et *temps* par un « mode d'être duel » et par un « être-par-delà-le-monde ». Mais ainsi, il révèle seulement qu'il méconnaît l'existential principe nommé souci en le prenant pour une modalité ontique du comportement d'un homme déterminé », *Séminaires de Zurich*, p. 315.

1. M. Boss, *PAD*, p. 98.

l'obésité, l'anorexie, l'asthme, la colite muqueuse, la colite ulcéruse, etc., qui partagent une irrécusable dimension corporelle et que l'on classe bien souvent dans la catégorie des maladies dites psycho-somatiques. On pourrait s'étonner de cet intérêt tout particulier de Boss pour un champ médical en apparence relativement étroit. Un tel étonnement reposera cependant sur une compréhension inadéquate de la maladie, étant donné que *toute* maladie est psychosomatique : même si certaines affections paraissent purement organiques, c'est toujours l'homme total qui souffre¹. Il faut donc renoncer à distinguer entre des maladies qui seraient psychosomatiques et d'autres qui ne le seraient pas. Ainsi la *Daseinsanalyse* est-elle confrontée à la question particulièrement délicate du corps et de la place du corps dans la maladie². À cet égard, il lui faut prendre garde à ne jamais confondre, suivant l'avertissement que renouvelera le *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, le corps vivant (*Leib*) de l'homme qu'ignorent les sciences de la nature, et le corps (*Körper*) sans vie des choses qui est le seul auquel les sciences de la nature ont véritablement accès³.

Quoique le titre de l'ouvrage semble encore prisonnier de ce qu'il dénonce : la dualité de l'être humain à travers celle du psychique et du somatique⁴, Boss n'en veut pas moins combattre la conception cartésienne de l'âme et du corps et ses avatars modernes qui – Husserl, comme nous l'avons vu, ne dit pas autre chose dans sa critique du naturalisme ou physiçisme – tiennent l'âme ou la *psyché* et le corps pour deux objets de même nature, qui relèvent alors tous deux de l'ontologie de la subsistance (*Vorhandenheit*). Or une telle conception « possède à peu près la même stabilité qu'un cloître érigé sur la pointe du paratonnerre d'un gratte-ciel ».

1. C'est ce que montre Boss à propos d'un cas de rhumatisme chronique traité psychanalytiquement, et c'est pourquoi il fonde en 1971 un « Institut de psychothérapie et de psychosomatique du point de vue de l'analytique du *Dasein* » (nous soulignons). Cf. *Introduction à la médecine psychosomatique*, trad. fr. W. Georgi. Paris. PUF, 1959, p. 166.

2. Au reproche de Sartre, dont Boss se fait l'écho, de n'avoir écrit que six lignes sur le corps dans tout *Être et temps*, Heidegger répond : « Je ne puis objecter au reproche de Sartre qu'un constat, à savoir que tout ce qui a trait au corps présente un *summum* de difficulté, et qu'à l'époque je n'avais rien à dire de plus », *Séminaires de Zurich*, p. 321.

3. Boss compare la connaissance du corps vivant (*Leib*) de l'homme à celle d'une œuvre d'art, un tableau de Picasso par exemple, par les mêmes sciences de la nature : dans un cas comme dans l'autre, parce qu'elles ne considèrent qu'un corps (*Körper*). L'essentiel ne peut que leur échapper (M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., « Die Leiblichkeit des Menschen », p. 171 sq.).

4. Boss dit conserver cette désignation courante car « le temps est encore loin où l'on diffusera une terminologie vraiment adéquate à l'essence de la maladie humaine », *IMP*, p. 2.

Elle laisse surtout trop souvent la médecine, dont la biologie et la physiologie sont les sciences fondamentales, totalement désemparée face à des maladies qu'elle ne comprend pas. Et ce n'est pas l'introduction de la psychanalyse qui change fondamentalement la situation¹. Ainsi, on peut se demander si biologie, physiologie et psychologie ne seraient pas fondamentalement incapables de fournir « l'horizon de compréhension nécessaire à la maladie » pour la raison qu'elles reposent sur un *a priori* inadéquat dont l'élaboration relève de « l'histoire de la métaphysique occidentale »². C'est pourquoi, conformément au triomphe de la technique moderne au sens heideggérien du terme, ces sciences privilégient des concepts comme celui de force en tant que grandeur mesurable et *utilisable*, et chez Freud lui-même les phénomènes sont les signes d'un jeu de forces ou pulsions.

Cette cécité des sciences ou, plus rigoureusement, cette limitation des sciences par l'esprit de la technique moderne, leur interdit de comprendre des phénomènes aussi banals que l'expression des émotions (comme les froncements de colère, le rougissement de honte, le rire et les larmes), dont elles cherchent le sens, lorsqu'elles ne se contentent pas de les mesurer³, en s'interrogeant sur leur finalité c'est-à-dire leur *utilité*. Par exemple, si un chien en arrêt, l'attention tendue, retient toujours son souffle, on dira que c'est *pour* éviter d'être troublé dans ses perceptions⁴. Dans le prolongement de cette interprétation qui cherche à établir l'utilité des émotions et de leurs manifestations, Darwin suppose que, partout où une expression manque de sens, elle devait du moins en avoir possédé un dans le passé. On retrouve une limitation analogue de la médecine par la technique moderne dans le schéma étiologique de la maladie, selon lequel la maladie organique correspond à un disfonctionnement qui trouve sa raison dans une lésion anatomique de l'organe. Un tel schéma est assujetti à l'*a priori* selon lequel ce qui existe, d'une part, ne peut être que matériel et perceptible voire tangible et, d'autre part, n'existe qu'à l'intérieur « d'un conglomerat

1. Freud lui-même, note Boss, « n'arrivait pas à comprendre véritablement le plus simple des symptômes physiques de l'hystérie », *IMP*, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. Lors d'une séance du séminaire de Zurich au domicile de Boss, Heidegger cite le professeur Hegglin qui admît que l'affliction ne puisse pas se mesurer mais qui note que « les larmes provoquées par l'affliction par suite de l'interconnexion psychosomatique peuvent être examinées dans toutes sortes de directions différentes en fonction de leur quantification ». Pour Heidegger, il va de soi que « vous ne pouvez cependant jamais mesurer des larmes ; si vous mesurez, vous mesurez dans le meilleur des cas un liquide et ses gouttes, mais pas des larmes », *Séminaires de Zurich*, p. 133.

4. Intention incontrôlable en l'occurrence (M. Boss, *IMP*, p. 57). Pour Boss, la retenue du souffle participe de cet arrêt qui concerne tout l'être vivant.

d'enchaînement de causes et d'effets [*ein Konglomerat von Wirkungszusammenhängen*] entre des objets subsistants»¹. Sans contester l'importance des succès thérapeutiques remportés par la médecine technique, reste que de nombreux troubles lui échappent et que l'absence de lésion organique dans l'hystérie la plonge dans un profond embarras dont elle croit parfois pouvoir sortir en imaginant des défectuosités cérébrales.

C'est dans le cadre de cette médecine technique qu'il faut replacer l'œuvre de Freud, qui est de nos jours encore le fondement de la pensée psychosomatique. Freud se porte en effet au secours de celle-ci en établissant notamment la réalité et l'efficacité du psychique qui est alors interprété, conformément à l'interprétation dominante du monde, comme un simple organisme voire comme un appareil². Mais tandis que Freud, «avec sa remarquable sincérité», comme l'écrit Boss, reconnaît que la conversion hystérique et sa dérivation d'énergies psychiques sur le plan corporel lui demeurent profondément mystérieuses³, la médecine psychosomatique n'hésite pas à établir des corrélations causales psychodynamiques selon lesquelles des excitations psychiques seraient les causes psycho-dynamiques de symptômes somatiques⁴. Il va de soi que, dans une telle explication, la cause, le «parce que», ne peut être que la cause efficiente au sens où on l'entend désormais, le sens original d'*«aitia»*, que l'on retrouve dans le terme «étiologie», ayant été perdu. En effet, *«aitia»* signifie la responsabilité (*Schuld*) d'un certain devenir de sorte qu'une chose, par sa présence, fournit à une autre l'occasion d'apparaître⁵. Pour Boss, même dans le cas d'une destruction partielle du cerveau par une balle ou par un éclat de grenade, nul n'est fondé à parler de relation causale – au sens de la cause efficiente qui engendre son effet – entre la lésion et la démence post traumatique. Plus généralement, une pensée, un phantasme, une émotion ne sauraient «causer» une modification somatique.

1. M. Boss, *IMP*, p. 19.

2. *Ibid.* p. 22.

3. Freud élabora ce concept de conversion (*Konversion*) dès ses *Études sur l'hystérie* (1895), à propos du cas de Frau Emmy. Il s'agit pour Freud d'un processus de «transformation d'une excitation psychique en un symptôme somatique durable», *Études sur l'hystérie*, trad. fr. A. Bernan, Paris, PUF, 1956, p. 67. Cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 104.

4. Pour cette médecine, par exemple, la pression artérielle augmente, la péristaltique intestinale est accélérée, le métabolisme est modifié, *parce qu'il y a de la peur* (M. Boss, *IMP*, p. 24).

5. Boss s'appuie sur l'analyse heideggérienne du concept de causalité dans *La question de la technique*, cf. *IMP*, p. 24, note 1; M. Heidegger, «La Question de la technique», dans

Afin de clarifier l'obscurité des relations psychosomatiques, la médecine a tenté de combler le hiatus de la relation entre le psychique et le somatique par la découverte de processus régulateurs nerveux de plus en plus compliqués et de corps chimiques hormonaux toujours plus différenciés. La solution est illusoire. Car, comme l'écrit Boss, «c'est par principe, chose impossible, que de faire brusquement évaporer une substance physique, aussi sublime soit-elle, en un phénomène psychique»¹. Pour sortir de l'impasse, certains médecins se sont réfugiés dans un monisme matérialiste. Nostalgie, colère, phantasme seraient (les reflets) des processus cérébraux dont seule l'insuffisance des méthodes actuelles d'investigation nous empêcherait de déterminer la nature physique. Psychologie et physiologie auraient finalement le même objet: l'organisme vivant². Une troisième «solution» consiste à affirmer que l'unité *psyché-soma* se situerait derrière les phénomènes physiques et psychiques, dont elle serait le fondement. De ce point de vue, les phénomènes physiques et psychiques seraient l'expression d'un processus vital unitaire qui demeure caché. Mais à vrai dire ce monisme n'apporte aucun éclaircissement puisque le X qui est au fondement de tout demeure si bien dans l'obscurité qu'on ne peut le définir qu'à partir d'une hypothétique faculté d'expression.

La compréhension des phénomènes psychosomatiques exige tout d'abord que l'on renonce à considérer les phantasmes, les émotions, ou encore les différentes fonctions somatiques telles que la digestion ou la respiration, comme des objets qui existeraient «en soi et pour soi» et qui ne sont dès lors que des abstractions. Le concept de maladie, lui-même, est dangereux – aussi Boss met-il le terme toujours entre guillemets – car il n'y a pas de maladies autonomes, subsistant par elles-mêmes, mais toujours «un être malade»³. En outre, les phénomènes psychosomatiques doivent être ressaisis ainsi que le corps à partir du *Dasein*. Par suite, la réflexion ne doit pas davantage prendre pour point de départ la définition biologique du corps qu'assimiler la corporéité (*Leiblichkeit*) de l'homme à celle de l'animal⁴. Dans un cas comme dans l'autre, le mode d'être de l'homme en tant que *Dasein* est ignoré. Il en va naturellement de même lorsque des chirurgiens lorsqu'ils procèdent à une opération du cœur en tant qu'organe-objet. Pourtant, et les complications psychiques qui accompagnent

1. M. Boss, *IMP*, p. 26.

2. Boss renvoie ici à l'ouvrage de F. Alexander, *Psychosomatic Medicine, its Principles and Applications*, New York, The Norton Library, 1950.

3. M. Boss, *IMP*, p. 31.

4. M. Heidegger, *LH*, p. 59.

l'intervention sont là pour en témoigner, « leur scalpel n'a pas ouvert un appareil plus ou moins compliqué, ou un organe que l'homme possède comme un quelconque objet. En enfouissant leurs doigts dans le cœur lui-même et en déchirant les adhérences de ses valvules, ils pénètrent en plein centre d'une existence [Existenz] humaine »¹.

Qu'est-ce donc que le corps (*Leib*)? Non pas un corps (*Körper*) subsistant que limiterait l'épiderme², mais tout d'abord une modalité de l'ouverture du *Dasein* au monde. Boss écrit : « la corporeité [*Leiblichkeit*] tout entière appartient immédiatement à l'ouverture de l'homme au monde [*Weltoffenheit*]. Elle n'est autre chose que le domaine [*Bereich*] de cette ouverture se montrant sous sa forme corporelle »³. Ainsi le corps est-il la condition de nos rapports avec le monde, « l'indispensable *medium* de la réalisation de nos relations au monde »⁴, et si les yeux ou les oreilles peuvent fonctionner comme organes sensoriels, c'est parce que l'homme, à travers sa corporeté, se trouve déjà « là », auprès des choses de ce monde : « toute la "corporeité" humaine appartient immédiatement à la "relation extatique du *Dasein*" avec les choses du monde ». Immédiatement : l'adverbe signifie ici que le corps ne se donne jamais comme un objet mais qu'il appartient à l'existence tout entière⁵. De ce point de vue, il faut renoncer à l'assimilation aristotélicienne de la main à un outil ou à un appareil séparé, inscrit dans un monde compris comme un ensemble de rapports de cause à effet entre les objets. Remarquons que c'est sur une « erreur » analogue que repose l'explication de la démence à partir de la destruction partielle du cerveau par une balle ou un éclat de grenade : non seulement une telle explication invente un incompréhensible rapport de cause à effet mais en outre elle tient le cerveau pour un objet et sacrifie alors « la réalité intégrale » : « l'homme n'a pas un cerveau de la même manière qu'il possède [*besitzt*] une machine à calculer. Au contraire, il est lui-même son cerveau,

1. M. Boss, *IMP*, p. 37.

2. C'est ainsi que les sciences de la nature se représentent le corps humain (M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 275).

3. M. Boss, *IMP*, p. 174. En dépit des malentendus possibles, M. Boss risque également cette comparaison : la corporeité serait comme le « fuseau plus sombre à l'intérieur de la flamme d'une bougie, fuseau faisant partie intégrante de la flamme et constituant un lieu de passage (*Durchgangsmedium*) de sa luminosité », *ibid.*, p. 33.

4. *Ibid.*, p. 55.

5. Cette « absence » du corps est mise en évidence à partir d'une expérience banale : si je cours à la rencontre d'un ami, mon existence se trouve déjà à tel point auprès de lui que je n'ai pas conscience de mes pieds, pourtant contraints de supporter soixante-dix kilos à chaque pas (*ibid.*, p. 34).

dans la mesure où, en tant que *Dasein*, il vit corporellement [*leibt*] à travers entre autres sa corporéité cérébrale »¹.

Il ne faudrait pas croire que la compréhension des phénomènes psychosomatiques aurait quoi que ce soit à attendre de la phénoménologie existentielle moderne. Sous cette étiquette, Boss range aussi bien, Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, De Waelhens que Paul Ricoeur², et tient à établir un abîme entre la *Daseinsanalyse* et ces phénoménologues qui, quoi qu'ils en disent, demeurent cartésiens et « continuent finalement à s'en tenir à une "chose-sujet" [*Subjektding*], séparée originellement du monde »³. Sans doute se réfèrent-ils fréquemment à l'ontologie fondamentale de Heidegger, mais ils se méprennent sur sa signification fondamentale, tombe dans le subjectivisme⁴ et, par suite, ne sont pas « en mesure de tirer la pensée médicale de l'impasse où l'a mise la théorie cartésienne »⁵. Ainsi, en dépit des milliers de pages qu'elle consacre au corps, cette phénoménologie existentielle n'apporte-t-elle rien à la question des phénomènes psychosomatiques qu'elle obscurcit plus qu'elle ne les éclaire. Boss critique notamment Sartre qui, afin de fixer le rapport de la conscience à son propre corps, écrit dans *L'Être et le néant* que la conscience existe son corps⁶. Reprenant le verbe exister sous cette forme transitive, De Waelhens envisage dans une perspective analogue le cas d'un marcheur qu'une douleur au pied envahit progressivement. « Désormais je suis tout entier cette douleur lancinante. [...] j'existe ma douleur »⁷. Mais pour Boss, ce phénomène-limite d'une absorption de la conscience dans l'objet « pied » couplée à la disparition de la dimension du projet comme des objets thématiques qui lui sont liés, est proprement aussi incompréhensible que le surgissement du projet et de ses objets dans une conscience devenue pied⁸. Pour Boss, le pied ne doit jamais être saisi isolément, objectivé, et de même

1. « insofern er sein *Dasein* unter anderem auch gehirnlich leibt », M. Boss, *IMP*, p. 35.

2. M. Boss vise plus précisément de J.-P. Sartre, *L'Être et le néant* (1943), de G. Marcel, *L'Être incarné* (1939), de M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), d'A. De Waelhens, *Phénoménologie du corps* (1950) et de P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* (1950).

3. M. Boss, *IMP*, p. 45.

4. Ainsi la conception merleau-pontienne d'une intentionnalité motrice correspond pour Boss à une interprétation subjectiviste du projet heideggérien, qui est alors en tant que projet moteur l'œuvre d'une subjectivité (*ibid.*, p. 46).

5. *Ibid.*, p. 53.

6. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2008, p. 369.

7. A. De Waelhens, *Phénoménologie du corps*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 48, p. 295.

8. M. Boss, *IMP*, p. 43-44.

qu'il est absurde de considérer un cœur humain comme un organe-objet de même le pied et, plus généralement, le corps doivent toujours être saisis dans leur appartenance immédiate à la relation extatique du *Dasein* au monde.

Plus généralement, Boss reproche à la phénoménologie existentielle non seulement sa conception instrumentale du corps – ce qui est somme toute discutable – mais aussi et surtout de subordonner l'être-au-monde du *Dasein* à sa corporéité. Contrairement à ce qu'écrit De Waelhens, ce n'est pas par mon corps que je suis présent au monde et m'insère en lui mais c'est l'être-au-monde du *Dasein* qui permet sa corporéité. En d'autres termes, c'est parce que, en tant qu'être-au-monde, je me trouve déjà auprès des choses que je puis aborder physiquement un objet du monde¹. De même, ce n'est pas la position de mon corps qui détermine mon « là » dans l'espace mais il faut à nouveau partir du *Dasein*, de son ek-sistence en tant qu'être-au-monde, et comprendre que le *Dasein* est spatial d'une tout autre manière que les objets ordinaires². Enfin, Boss critique la manière dont la phénoménologie existentielle, à travers la distinction entre corps perçu et corps vécu, reprend après Husserl et Max Scheler la distinction introduite par Schelling entre corps (*Körper*) et corps vivant (*Leib*)³. De ce point de vue, il y aurait d'une part l'ulcère à l'estomac avec ses symptômes objectifs qui relève du *Körper* ou encore ce que Sartre nomme le corps-pour-autrui et, d'autre part, les malaises et les brûlures en tant que vécus, qui ressortissent au *Leib*, c'est-à-dire en langage sarrien au corps-pour-soi.

Mais en affirmant que le *Leib* ou corps vécu est une réalité d'un tout autre type que le corps objectif ou *Körper*, et que l'un et l'autre ressortissent à deux plans ontologiques rigoureusement incommunicables, Sartre et De Waelhens ne résolvent qu'en apparence et, pour tout dire, un peu trop facilement, la question de leur articulation. On s'est contenté, écrit Boss qui rejoint sur ce point Ricoeur, de substituer au dualisme des substances un dualisme des points de vue : les points de vue du pour-soi et du pour-autrui. Contestant l'idée même d'objectivation du corps d'autrui, Boss remarque que ce n'est en tout cas jamais une simple chose que je touche quand, me

1. Boss retrouve le même contresens chez Merleau-Ponty lorsqu'il écrit dans la *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1985, p. 97 : « Le corps est le véhicule de l'être-au-monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini »; M. Boss, *IMP*, p. 47.

2. Car le « *Da* » de *Dasein* (le « là » de être-là) ne désigne pas plus un quelconque « ici » que la place occupée par le corps humain mais « la clairière s'ouvrant dans l'"être avec", propre à tous les homes, dans l'obscurité d'un mystère insondable », *ibid.*, p. 54.

3. *Ibid.*, p. 49.

conformant à l'usage quotidien, je donne une poignée de main à un ami. Ainsi Boss refuse de tenir le corps objectif pour une réalité d'un tout autre type : je *suis* l'estomac qui apparaît au radiologue sur l'écran même si l'objectivation du radiologue masque la majeure partie du phénomène entier qu'est l'être humain souffrant de l'estomac¹. Ainsi le corps pour-autrui ou corps-objet et le corps-pour-soi correspondent à « deux perceptions partielles [*zwei verschiedene Teilwahrnehmungen*] du même phénomène ».

L'hystérie dans la perspective de la Daseinsanalyse

Boss aborde à plusieurs reprises le cas de l'hystérie : dans son grand ouvrage de 1971, *Grundriss der Medizin und der Psychologie* ainsi que, naturellement, dans son *Introduction à la médecine psychosomatique*. Le premier de ces deux ouvrages expose le cas de Regula Zürcher, femme mariée, mère d'un enfant, qu'il soigna pendant plusieurs années. Les troubles pathologiques commencèrent chez cette femme pour ainsi dire dès sa naissance sous la forme d'un eczéma, et se poursuivirent par différents maux de ventre et troubles intestinaux dont la violence motiva à plusieurs reprises son hospitalisation.

Un épisode significatif peut ici retenir notre attention : la paralysie des jambes dont Regula Zürcher fut frappée alors qu'elle revoyait dans la rue un homme qui l'avait profondément troublée quelques jours auparavant au cours d'un cocktail et dont elle craignait de tomber amoureuse tête la première (*Hals über Kopf*). Lors de cette seconde rencontre elle se sentit comme clouée au sol et dut être conduite en ambulance à l'hôpital. Trois semaines plus tard, elle finit par retrouver l'usage de ses jambes et put quitter l'hôpital². On peut aisément imaginer ce que pourrait être schématiquement, dans le droit fil d'une ontologie de la subsistance (*Vorhandenheit*), l'interprétation d'inspiration freudienne d'un tel cas. Vraisemblablement on en viendrait à supposer, comme l'écrit Boss, « un conflit subsistant dans l'inconscient » (*einen im Unbewußten vorhandenen Konflikt*) entre le désir suscité par l'homme aimé et une morale particulièrement sévère qui aurait eu pour conséquence le refoulement dans l'inconscient de la pulsion érotique. C'est l'énergie de la pulsion refoulée qui, selon le processus de la conversion, aurait été alors à l'origine de la paralysie hystérique³. On peut penser, ajoute Boss, que la psychanalyse freudienne conférerait au désir

1. M. Boss, *IMP*, p. 50.

2. M. Boss. *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 104-105.

3. *Ibid.*, p. 175-176.

pulsionnel qui « subsiste » dans l'inconscient de la malade une dimension incestueuse afin d'expliquer son refoulement.

Mais on peut proposer une tout autre compréhension de cet épisode pathologique. Tout d'abord et paradoxalement, cette paralysie hystérique représente pour Boss, un premier succès de la psychothérapie. En effet, Regula Zürcher est depuis plusieurs années complètement frigide. Cette frigidité, étant données les relations que les hystériques entretiennent avec leur corps, ne surprendra guère. Elle n'étonne en tout cas pas Boss, compte tenu également du comportement sexuel du mari, et de l'éducation que Regula Zürcher reçut, dont elle est littéralement captive (*Gebanntsein*)¹. Or, pour la première fois depuis vraisemblablement sa puberté, Regula Zürcher se révèle en mesure, lors de cette seconde rencontre, de percevoir un homme en tant que partenaire possible d'une relation amoureuse. Et c'est précisément la raison de son comportement, c'est-à-dire de sa paralysie. En outre, lors de cette rencontre, Regula Zürcher se trouve divisée entre s'approcher de lui et le fuir, et c'est cette division (*Zwiespältigkeit*), qu'on ne confondra pas avec la notion freudienne de clivage (*Spaltung*), que Boss place au cœur de l'événement. En effet, c'est parce qu'elle est divisée que Regula Zürcher se trouve paralysée dans ses mouvements. Et que la paralysie porte sur les jambes n'est guère étonnant s'il est vrai que les jambes sont par excellence ce qui du corps permet de s'approcher ou de fuir. À vrai dire, toute la difficulté selon Boss est de comprendre pourquoi ces deux mouvements opposés ne se sont pas produits sur le mode d'un examen réfléchi. Mais une telle attitude, nous dit Boss, aurait supposé une liberté et une indépendance que Regula Zürcher n'avait nullement alors qu'elle était complètement dominée par les deux mouvements opposés au point qu'elle se trouvait sans volonté, sans désir, sans idée.

Mais afin de mieux comprendre ce subit accès de paralysie, il faut examiner la manière dont le corps (*Leib*) s'interpose de manière particulièrement remarquable dans le cours de cette existence. Dans cette perspective, Boss recourt au verbe *leiben*, qui correspond à la forme verbale de *Leib* et que l'on peut traduire par « exister ou vivre corporellement »². Pour Boss, *leiben* ainsi que souhaiter (*wünschen*) et vouloir (*wollen*) sont trois relations possibles, fondamentalement différentes, d'un être humain à ce

qui vient à sa rencontre dans le monde. Le *Leiben* n'est donc pas un *Wünschen* (souhaiter) et il n'est pas non plus un *Sollen* (devoir). Il serait par suite inadéquat de décrire la malade comme souhaitant s'approcher de l'homme en question et comme devant le fuir. *Leiben* et *Wünschen* sont des possibilités qui, d'une certaine manière, s'excluent l'une l'autre, et un vivre corporellement (*Leiben*) ne se transforme pas plus – par on ne sait quel tour de magie – en un souhaiter qu'un souhaiter en un vouloir. Ainsi, nous pouvons comprendre que, lors de cette rencontre, Regula Zürcher perde pied et vive corporellement (*leiben*) cette perte en s'affalant et en tombant à terre. Il va de soi que si la malade n'avait pas saisi de manière névrotique l'homme qui l'attirait comme quelque chose de condamnable qu'il lui fallait fuir, elle aurait existé corporellement (*leiben*) la rencontre en allant spontanément sans réfléchir vers lui. Ainsi Boss reproche à la psychanalyse freudienne d'ignorer la spécificité du *Leiben* en tant que modalité fondamentale du rapport de l'homme à ce qu'il rencontre dans le monde, et à partir de laquelle il est possible de comprendre un trouble tel qu'une paralysie hystérique. Car le *Leiben* est immédiat, et rien n'autorise la métapsychologie freudienne à intercaler entre la rencontre et la paralysie un quelconque conflit intrapsychique subsistant dans l'inconscient qui, mystérieusement, provoquerait la conversion d'une certaine quantité d'énergie libidinale en une paralysie des jambes.

Mais cette réflexion sur le corps et le vivre corporellement peut être approfondie à travers la question délicate de la frontière entre hystérie et névrose d'organe. Dans son *Introduction à la médecine psychosomatique*, Boss s'oppose à la proposition de F. Alexander de limiter le concept de conversion hystérique aux seuls symptômes auxquels il est possible de reconnaître une signification symbolique et qui se manifestent dans le domaine de l'appareil neuromusculaire (sousmis à la volonté) et dans le système perceptif. Par suite, le diagnostic de névrose d'organe s'appliquerait à tous les symptômes corporels psychogènes qui affectent des organes commandés par le système végétatif autonome et qui seraient en tant que tels dépourvus de signification symbolique. Boss pour sa part propose une conception différente à partir de l'idée que ces pathologies sont fondamentalement liées à une perte de liberté, c'est-à-dire d'ouverture au monde. Ainsi, une fois que l'homme a perdu certaines possibilités de s'ouvrir au monde, il lui reste alors le domaine de sa propre corporéité en tant que sphère sombre et muette de l'existence. Dans ce cas, le corps n'est plus ce qui permet d'aller vers certains objets du monde mais ce terrain dans lequel s'enlisent (*steckenbleiben*) les possibilités vitales du malade qui,

1. M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 35 et 415.

2. Le verbe *Leiben* se retrouve dans l'expression : « wie er (sie) leibt und lebt ». Il est préférable de traduire ce verbe par « vivre corporellement » plutôt que par « exister corporellement » dans la mesure où Boss lui-même rapproche *leiben* et *leben* (vivre) : « Man kann von diesen Kranken sagen, daß sie gewisse Lebensbezügen nicht mehr menschengemäß leben, daß sie sie nur noch leiben », ibid., p. 62.

au lieu de vivre (*leben*) certaines de ses relations au monde, les corporéise (*leiben*)¹.

Cependant, l'hystérie se distingue de la névrose d'organe dans la mesure où le malade corporéise certaines possibilités vitales par des gestes (*Gebärden*) dont le sens n'est que relativement voilé. Reste que ces gestes se rapportent encore au monde environnant, et conservent une certaine éloquence. En revanche, même si dans les symptômes organo-névrotiques l'existence demeure en rapport avec l'extérieur et avec autrui, ce caractère est néanmoins voilé de manière beaucoup plus prononcée et s'accomplit dans des phénomènes beaucoup moins explicites, qui ne font manifestement plus appel à un public concret alors que l'hystérie est un phénomène social qui exige un partenaire quelconque. De ce point de vue, ce qui importe, ce n'est pas « le type de relation au monde mais son degré de recouvrement [Verdeckung] ». Ainsi, en fonction d'événements biographiques, des symptômes organo-névrotiques peuvent remplacer des phénomènes hystériques classiques. Boss expose le cas d'une patiente, M. K., terrassée par une grave crise à l'âge de dix-neuf ans au cours de laquelle le médecin de famille reconnaît l'arc de cercle hystérique : les contractions musculaires du bassin, l'éclat érotique du regard étaient autant de gestes (*Gebärden*) réalisant de manière voilée un rapport sexuel. Par la suite, parce qu'un camouflage (*Verhüllung*) simplement hystérique du rapport érotique ne suffisait plus, apparaissent des phénomènes dont le sens s'étaient obscurcis et qui devinrent invisibles à autrui : trouble abdominal, abondantes pertes banches. Puis des phénomènes organo-névrotiques affectèrent le cœur et la circulation sanguine. Tout comme la conduite hystérique mais selon une modalité nettement plus voilée, ils correspondaient également à un mode pathologique de réalisation (*Austrag*) d'une relation amoureuse.

Ce passage de l'hystérie à la névrose d'organe pose la question, bien connue des psychanalystes freudiens, du choix de la névrose (*Neurosenwahl*)². Il va de soi qu'il ne s'agit en aucune manière d'un choix au sens d'un libre choix. Pour Boss, comme on l'a vu, les phénomènes névrotiques révèlent que l'homme a perdu la majeure partie de sa liberté et que s'il corporéise ou vit corporellement (*leiben*) ce qu'il devrait réaliser dans des

1. P. Jonckheere remarque à ce propos une affinité entre Boss et Lopez Ibor : « ce dernier récuse également l'idée d'un langage du corps. Le symptôme n'est pas une parole au sens fort du mot. Il exprime certes un sentiment, une crainte, une révolte, mais non pas de façon symbolique. Parlons plutôt d'un cri ou d'un murmure ». Il ajoute cette belle formule : « la somatisation, pour Boss, c'est l'existence poursuivie par d'autres moyens », P. Jonckheere, *Psychiatrie phénoménologique*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2009, t. 2, p. 89.

2. M. Boss, *IMP*, p. 72.

actes, ce n'est pas par libre choix. En outre, la question du choix de la névrose ne peut être envisagée à partir du seul individu. Il faut tenir compte du contexte social et culturel. Ainsi, Boss note que, durant la première guerre mondiale, des bataillons entiers de soldats présentaient un fort tremblement hystérique des extrémités, ce qui les rendait inaptes au combat, alors que les armées de la deuxième guerre mondiale ne connurent pratiquement plus ces phénomènes, et réagirent par des affections organo-névrotiques du tube digestif. Pour ce qui concerne M. K., les symptômes hystériques se produisirent au moment où une possibilité vitale (*Lebensmöglichkeit*), n'étant pas autorisé à se réaliser dans son espace normal, emprunta la voie de mimiques inadéquates et inconscientes d'elles-mêmes (*unwissenlich*) mais visibles par autrui. Et le passage à la névrose d'organe fut fonction du degré de refoulement (*Abdrängung*) de cette possibilité vitale qui « choisit » la dissimulation et l'enlisement (*Steckenbleiben*) dans le *medium* muet du corps¹.

Le rêve

La question de l'interprétation des rêves sera abordée dans le chapitre suivant lorsque nous confronterons la *Daseinsanalyse* à la psychanalyse freudienne, mais il faut d'ores et déjà indiquer de quelle manière Boss prolonge la pensée de Heidegger à propos du mode d'existence onirique. D'un point de vue proprement phénoménologique, la question du rêve soulève une difficulté particulière s'il est vrai que, entre la veille et le sommeil, il faut choisir. En d'autres termes, et nous retrouvons l'argument d'Auguste Comte vis-à-vis de l'introspection, nul ne peut être à la fois dans la rue et au balcon, rêver et décrire réflexivement son rêve. C'est pourquoi, lorsqu'il aborde brièvement la question, dans un « échange » de lettre avec Jean Héring, Husserl se demande si « tout récit de rêve n'a pas quelque chose de falsificateur »². Néanmoins, pour stricte que soit l'alternative de la veille et du sommeil, une phénoménologie de l'existence onirique semble possible sur la base du souvenir³, comme en témoignent du reste les travaux

1. Remarquons au passage que Boss contourne le vocabulaire de la psychanalyse freudienne et préfère *unwissenlich* à *unbewußt*, et *Abdrängung* à *Verdrängung*.

2. E. Husserl, *Briefwechsel*, K. Schuhmann (éd.), Dordrecht, Kluwer, vol. III, 1994, p. 118, trad. fr. Ph. Ducat, *Revue de phénoménologie ALTER*, n° 5, 1997, p. 186.

3. Rappelons que c'est sur la base du souvenir que Sartre établit la transcendance de l'ego; cf. *La Transcendance de l'ego*, op. cit., p. 101.

de Fink ou de Sartre à ce sujet¹. Heidegger, pour sa part, aborde brièvement la question du rêve dans un entretien avec Boss à l'occasion du second livre que ce dernier consacre au rêve². Il insiste essentiellement sur la mémétoïe du monde pour un *Dasein* éveillé alors que dans le rêve, y compris dans le cas de rêves stéréotypés, « il ne fait pas partie de l'essence du rêver que j'entre en rêve dans le toujours même monde »³.

Comme nous allons le voir, Boss développe une conception à vrai dire relativement déroutante du rêve et s'oppose à ce sujet de nouveau à Binswanger. Tout d'abord, alors que celui-ci décrit le rêve « comme un monde particulier et comme un mode particulier de l'exister »⁴ – nous retrouvons la distinction héraclitienne entre un monde privé (*idiōs cosmos*) et un monde commun (*koinos cosmos*) – celui-là rejette une pareille compréhension du rêve au motif qu'elle reconduit une conception subjectiviste du monde. Loin d'être un monde à part, le rêve pour Boss n'est jamais « qu'une forme particulière de déploiement d'un *Dasein* concret, en même temps qu'un mode propre de réalisation de l'appartenance existentielle de chaque rêveur au "là", au "monde" ou à "l'éclaircie de l'être" ». En d'autres termes, même s'il est vrai, comme le remarque Heidegger, qu'il « n'est pas possible, entre rêveurs, de parvenir tout en rêvant à s'entendre sur les rêves »⁵, il n'y a jamais qu'un seul et unique monde. En outre, à partir des notions d'ouverture, de spatialité, d'historicité et, avant tout, de réalité, Boss s'efforce de se défaire de la conception du rêve comme hallucination ou activité hallucinatoire, selon laquelle le rêve ne serait ni réel ni vrai, à la différence de ce que je perçois au moyen de mes sens à l'état vigile. Ce qui revient à dénier au rêve une réalité propre. Or, pour Boss, aussi étrange que cela puisse paraître au premier abord, ce que nous rêvons, nous le percevons comme quelque chose de réel.

Boss évoque à ce propos le souvenir du vieux sage chinois, Chuang-Tsê, qui, il y a déjà quelque 2500 ans, se demandait s'il n'était pas un papillon qui rêve qu'il est un homme⁶. Loin d'être absurde, cette interro-

1. E. Fink, *De la phénoménologie*, « Re-présentation et image », trad. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 77 sq. ; J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 308 sq.

2. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 317 ; M. Boss, *Rêve...* Boss publia en 1953, *Der Traum und seine Auslegung*, Munich, Kindler Verlag, 1974, rééd. 1975.

3. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 317.

4. L. Binswanger, « Analyse existentielle et psychothérapie », *AЕ*, p. 118-119.

5. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 320.

6. « Moi, Chuang-Tsê, rêvais jadis que j'étais un papillon qui volait, n'ayant d'autres fins ou buts que ceux d'un papillon. Je ne savais qu'une chose : que je suivais mes humeurs comme un papillon sans être conscient de mon essence humaine. Tout à coup, je me

réveillais ; et j'étais allongé, à nouveau "moi-même". À présent, je ne sais plus : est-ce que j'étais un homme qui rêvait qu'il était un papillon, ou est-ce que je suis à présent un papillon qui rêve qu'il est un homme ? », M. Boss, *Rêve...*, p. 209-210.

1. M. Heidegger, « Science et méditation », dans *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 55.
 2. M. Boss, *Rêve...*, p. 220.
 3. Ibid., « Les similitudes entre l'état de veille et l'activité onirique », p. 221 sq.

domaine d'ouverture au monde qui est inséparable de ce qu'on appelle ontiquement l'humeur (*Stimmung*). Eveillé ou rêvant, l'homme se tient *auprès* des choses ; son comportement est toujours une réponse à ce que les choses lui disent et qui sont situées par rapport à lui dans la proximité ou le lointain. Ainsi l'homme rêvant est-il – aussi bien que durant la veille – de nature originellement spatiale. De même, l'historicité du *Dasein* fonde tous les phénomènes particuliers de la mémoire, du souvenir comme du projet et, que je veille ou que je rêve, mon comportement présent est déterminé par le passé comme par le futur. En outre, Boss souligne la continuité ininterrompue même durant le rêve de l'historicité de l'homme. Je reste moi-même lorsqu'en rêve je deviens un animal : cet animal c'est moi et ce moi est identique à celui que j'étais dans l'état vigile ; et les rêves où cette continuité est interrompue caractérisent les schizophrènes : la perte de soi-même se retrouve alors à l'état de veille, confirmation s'il en est de la solidarité de notre état onirique et de notre état vigile.

Qu'est-ce qui distingue alors l'activité onirique de l'activité éveillée ? Simplement, le degré d'ouverture et de liberté tolérées par ces deux modes d'existence. Contrairement à ce qui est dit parfois, l'étendue, la liberté, l'ouverture de notre être-au-monde est bien plus grande à l'état de veille que dans le rêve. À l'état de veille, nous sommes en rapport non seulement avec ce qui est présent de manière sensible mais aussi avec des données de notre passé ou de notre futur. En revanche, l'essentiel de ce qui apparaît dans nos rêves nous est donné sur le mode d'une présence immédiate, et ce qu'on appelle parfois l'hypermnésie du rêve confirme cette thèse car ce dont nous nous souvenons avec une particulière acuité ne se donne pas dans le rêve comme souvenir. En outre, nos rêves sont pour l'essentiel constitués de choses ou d'êtres perceptibles par les sens. Y dominent, en particulier, les choses matérielles visibles, et le monde du rêveur est beaucoup plus fermé aux concepts que l'état vigile¹. Au fond, l'ouverture au monde du rêveur ne fait apparaître que le présent perceptible par les sens². Le réveil signifie donc un élargissement de notre ouverture au monde et, corrélativement, de notre liberté. Mais Boss n'en accorde pas moins, d'un point de

1. Ainsi, nous dit Boss, je ne puis en rêve réfléchir sur la différence entre la liberté des hommes à l'Ouest et celle des hommes des pays de l'Est. Par ailleurs, une femme amoureuse de son analyste pourra à l'état de veille s'interdire d'exprimer son désir à son analyste tandis que, dans le rêve, elle réalise sa volonté de mise à distance sous la forme d'un éloignement perceptible par les sens, donné physiquement. Par exemple, elle part pour le bord de mer.

2. Ceci permet de comprendre la discontinuité qui sépare le monde onirique du monde vigile : tout ce qui constitue notre monde vigile en dehors du présent perceptible par les sens est exclu du monde onirique.

vue thérapeutique, une valeur privilégiée au rêve, quand bien même il ne serait pas cette voie royale de la connaissance de l'inconscient, dans la mesure où le rêve montre ce qui n'apparaît pas toujours nettement dans la vie éveillée. Ainsi, à propos d'un jeune homme de 28 ans atteint d'hypertension, Boss note que les premiers succès thérapeutiques se manifestèrent dans un rêve et que c'était à travers l'évolution de ses rêves, que l'on avait pu suivre le mieux le processus de sa guérison¹.

Conclusion

Il va sans dire qu'en privilégiant la question du corps, de la médecine psychosomatique et du rêve, cette brève présentation de l'œuvre de Boss en omet délibérément certains aspects qui, pour une part, seront évoqués dans le chapitre quatre qui est consacré aux différentes critiques de la psychanalyse freudienne par la *Daseinsanalyse*. Nous n'avons rien dit par exemple de ses recherches sur les perversions sexuelles, publiées en 1966 sous le titre *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*. À ce propos, il faut bien reconnaître que la réflexion du psychiatre n'a pas toujours la liberté et l'audace qui lui permettrait de jeter un regard vraiment neuf sur ce type de conduite. S'inspirant dit-il des poètes², Boss envisage l'amour d'une manière particulièrement idéalisée et normative qui n'est pas sans rappeler certaines considérations émerveillées de Binswanger. Ainsi l'amour est-il, selon Boss, la possibilité pour l'homme et la femme de surmonter leur être divisé (*zerteilt*) et morcelé (*zerstückelt*), de donner naissance, « à travers le miracle de la fécondation » (*durch das Wunder der Befruchtung*) à un enfant, et de parvenir à la plénitude, chacun selon la modalité qui est lui propre. De ce point de vue, le fétichisme, la coprophilie, la cleptomanie, le voyeurisme et l'exhibitionnisme, le sado-masochisme, sans oublier l'homosexualité qu'il tient également pour une perversion³, résultent de l'incapacité d'aimer un être de l'autre sexe, qui est une forme d'immaturité⁴. À

1. M. Boss, *IMP*, p. 125-127.

2. Boss cite en particulier Goethe et son poème *Nähe der Geliebten* : « Ich bin bei Dir, Du seist auch noch so fern. Du bist mir nah... », dans *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, op. cit., p. 47.

3. *Ibid.*, p. 110.

4. Le chapitre 7 de cet ouvrage, au cours duquel Boss décrit ces différents types de perversions, est intitulé « Die beeinträchtigungen des normgemäßen Liebesverhaltens bei sexuell perversen Menschen », ce qu'on peut traduire ainsi, « De la dégradation de la relation amoureuse normale dans les perversions sexuelles des êtres humains » (*Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, op. cit., p. 46).

aucun moment Boss n'interroge l'antique opposition du féminin et du masculin pas plus qu'il ne songe à mettre en question la norme de l'hétérosexualité génitale. Ajoutons à ces quelques réserves, que la manière dont Boss affiche son absolue fidélité à la pensée de Heidegger peut parfois faire sourire voire, en un temps où chacun pense ne rien devoir à personne, provoquer une certaine irritation¹. Mais ce désir d'orthodoxie, qui conduit Boss à s'opposer aux échappées philosophiques d'un Binswanger, et à se considérer comme le seul et unique représentant autorisé de la *Daseinsanalyse* médicale, ne doit pas masquer la profondeur d'une pensée qui, avec une incontestable cohérence, tente de prolonger l'analytique du *Dasein* dans le champ médical.

CHAPITRE III

PROLONGEMENTS HISTORIQUES

À rebours d'une histoire progressive au sein de laquelle chaque contribution viendrait enrichir une œuvre initiale, l'histoire de la *Daseinsanalyse* est d'emblée marquée par le pluralisme, les divergences sans oublier les hésitations, les revirements et les tâtonnements. De ce point de vue, alors que chacun s'accorde à reconnaître en Husserl le fondateur de la phénoménologie et en Freud celui de la psychanalyse, ni Binswanger ni Boss ne peuvent au fond s'emparer du titre, s'il est vrai que la *Daseinsanalyse* médicale est l'œuvre aussi bien de l'un et de l'autre que de leurs « disciples ». Mais ce dernier terme comme le titre de ce chapitre ne doivent pas égarer : l'histoire de la *Daseinsanalyse* ne se ramène pas à celle de deux écoles rivales nées d'un différend initial qu'elles prolongeraient dogmatiquement même si, comme nous allons le voir, une telle présentation n'est pas sans vraisemblance. Ainsi, tandis que Roland Kuhn fut très proche de son frère et ami Binswanger, Gion Condrau succéda à Boss à la tête de l'IVDA (Fédération internationale de *Daseinsanalyse*). Mais il serait vain de vouloir ranger Alfred Kraus ou Kimura Bin, De Waelhens ou Tatossian d'un côté plutôt que de l'autre. L'histoire de la *Daseinsanalyse* est en vérité buissonnante, chacun recherchant dans les œuvres antérieures ou contemporaines ce qui lui permettrait de pénétrer plus avant dans l'éigme des troubles de l'existence.

1. En avant-propos des *Séminaires de Zurich*, Boss n'hésite pas à écrire : « La genèse de ce livre tient du miracle : Marin Heidegger, alors qu'il répondait peu aux centaines de lettres qui lui parvenaient du monde entier chaque année, a estimé devoir donner réponse aux premières lignes que je lui adressais », Complément à la lettre du 2 août 1969, p. 9.

EN SUISSE : LES VOIES DIVERGENTES
DE ROLAND KUHN ET DE GION CONDRAU

C'est à la fin des années cinquante que Boss prit ouvertement ses distances à l'égard de Binswanger qui, de son côté, revint dans ses derniers écrits à la position adoptée par Husserl et à sa théorie de l'ego transcendantal. Alors que Binswanger a toujours refusé d'institutionnaliser sa «*Daseinsanalyse* psychiatrique» afin de donner la priorité à des recherches plus théoriques, Boss en revanche, comme nous l'avons vu, a fondé en 1971 l'*Institut de psychothérapie et de psychosomatique* du point de vue de l'analytique du *Dasein*. Le souci principal de l'*Institut de Zurich*, qui vit le jour à la suite des séminaires que Heidegger fit à Zollikon de 1959 à 1969, fut d'appliquer au domaine de la psychothérapie la méthode phénoménologique telle qu'elle a été développée par Heidegger non seulement dans *Être et temps*, mais aussi dans la dernière phase de sa pensée. On a donc bien affaire ici à deux voies divergentes, l'une d'inspiration binswangérienne, l'autre, d'obédience bossienne, de la *Daseinsanalyse*, qui ont été respectivement représentées en Suisse par Kuhn et Condrau.

Kuhn (1912-2005), né dans la ville bilingue de Bienne, a étudié la médecine à Berne et à Paris. Il a exercé la psychiatrie à Berne, puis, à partir de 1939, à Münsterlingen et en 1957 il fut nommé privat-docent en psychiatrie à l'Université de Zurich où il enseigna jusqu'en 1997. Il est connu pour avoir découvert le premier antidépresseur, l'impramine, qui fut commercialisé sous le nom de Tofranil en 1957. Les recherches de Kuhn ne sont cependant pas limitées à la seule psychopharmacologie. Il est en effet entré en contact personnel avec Binswanger dès 1939, à son arrivée à Münsterlingen, et il a continué par la suite à lui rendre visite chaque quinzaine dans sa clinique de Kreuzlingen, où il eut l'occasion à maintes reprises d'analyser les tests de Rorschach passés par les malades de Binswanger. À la suite de sa thèse d'habilitation soutenue en 1958, il publia un premier ouvrage intitulé *Über Maskendeutungen im Rorschach's Formdeutung*, qui fut traduit en français par Jacqueline Verdeaux sous le titre *Phénoménologie du masque à travers le test de Rorschach* (Paris, Desclée de Brouwer, 1992). Se situant dans la lignée de la *Daseinsanalyse* binswangérienne, il fut un proche de Jacques Schotte et d'Henri Maldiney. C'est en collaboration avec ce dernier qu'il rédigea la préface du recueil de textes de Binswanger, traduits par lui-même et J. Verdeaux, qui fut publié

en 1971 sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*¹. Il participa en 1985 au grand colloque «*Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*» organisé à Paris par Pierre et Mareike Fédida² ainsi qu'à la décade de Cerisy de septembre 1989 consacrée à «*Psychiatrie et existence*», ce qui l'incita à se rapprocher du public français. Il a consacré de nombreux travaux à la *Daseinsanalyse* en psychiatrie, et certains d'entre eux, directement écrits en français ou traduits avec sa collaboration, et s'étendant sur trois décennies (1971-2000), ont été publiés par Jean-Claude Marceau sous le titre *Écrits sur l'analyse existentielle*³. Comme il l'expliquait dans son «*Esquisse d'une autobiographie*» ce qui importait avant tout pour lui, ce fut de «réunir les aspects physiologiques et biologiques avec les aspects psychologiques et psychothérapeutiques pour les faire tenir en un ensemble», et c'est cette «*vue d'ensemble*» qu'il nomme, comme Binswanger⁴, «*Daseinsanalyse*» ou encore «*analyse de l'existence*»⁵.

Comme le souligne avec raison Jean-Claude Marceau, l'originalité première de Kuhn est d'étayer sa démarche phénoménologique sur l'analyse minutieuse de nombreux cas cliniques⁶. Par opposition à la méthode inductive de la psychopathologie classique qui «recherche les traits communs dans différents états psychologiques», ce qui a pour conséquence de faire disparaître l'homme «sous les nombres, schémas, courbes et systèmes qui représentent des lois, dont la validité s'exprime également en chiffres», Kuhn en appelle à Pascal, lequel affirme dans l'un de ses opuscules consacré à l'esprit géométrique qu'un enseignement est parfaitement possible par des exemples⁷. Ce qu'il s'agit donc de faire, c'est d'abandonner le point de départ positiviste de la psychopathologie et se laisser diriger par des exemples, car «il est des champs de l'existence humaine qui ne peuvent être dominés par les sciences», de sorte que les exemples de cas cliniques, lorsqu'on les analyse de manière concrète, «donnent accès à une manière de penser nous permettant de nous

1. L. Binswanger, *IAE*.

2. Cf. *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, P. Fédida (dir.), Paris, Greuppi-Centurion, 1986, réed. Paris, Le Cercle Herméneutique, 2004.

3. R. Kuhn, *Écrits sur l'analyse existentielle*. J.-C. Marceau (dir.), préface M. Wolf-Fédida, Paris, L'Harmattan, 2007.

4. Cf. L. Binswanger, «La *Daseins-analyse* en psychiatrie», *L'Encéphale*, 1951, 4, 2, p. 108-113. Dans cette courte mise au point, Binswanger souligne qu'il faut préférer à l'expression «*analyse existentielle*» celle de «*Daseinsanalyse*».

5. Cf. R. Kuhn, *Écrits sur l'analyse existentielle*, op. cit., p. 53.

6. *Ibid.*, Présentation, p. 17.

7. R. Kuhn, «*Existence et Psychiatrie*», dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 48-49 et dans *Écrits sur l'analyse existentielle*, op. cit., p. 203-204.

approcher des formes de l'existence »¹. Comme il l'expliquait dans un article paru en 1986 et intitulé « Clinique et expérimentation en psychopharmacologie », le chercheur en pharmacologie « ne se limite pas à découvrir des actions plus ou moins bien définissables d'une substance psychopharmacologique », car « il doit inventer l'entité morbide pour laquelle une certaine substance peut être une médication spécifique », et il ne peut le faire que sur la base d'une « intuition fondée sur les structures élémentaires et originelles de l'existence humaine », laquelle ne peut être développée que grâce à une « formation phénoménologique et daseins-analytique, c'est-à-dire philosophique »². Ce que Kuhn a en effet appris au contact de Binswanger, c'est que « celui qui agit conformément à l'analytique du *Dasein* doit toujours être pris à partie en personne, avec tout son être propre, par cela qu'il fait ou poursuit »³. C'est cet engagement du médecin en tant qu'homme dans le rapport qu'il entretient avec le malade qui lui permet de ne pas demeurer « verrouillé dans ses conceptions scientifiques » et de s'ouvrir à ce qui dans la maladie mentale relève de la liberté d'un individu, lequel sera alors à même de participer à son propre traitement⁴.

Alors que Kuhn se réfère volontiers à la phénoménologie husserlienne – il souligne, par exemple, à propos d'un cas d'anorexie, que les phénomènes pathologiques relèvent de ce que Husserl nomme « synthèses passives », de sorte que le « je » conscient ne participe pas à la survenue de la maladie⁵ – Condrau considère, comme Boss, que c'est l'enseignement donné par Heidegger dans les séminaires qu'il fit à Zollikon de 1959 à 1969 qui a permis l'élaboration d'une conception nouvelle de la médecine et de la psychologie⁶, de sorte que la *Daseinsanalyse* telle qu'il la comprend doit être basée uniquement sur la philosophie de Heidegger.

Condrau (1919-2006) a étudié la médecine à Berne. Devenu docteur en médecine en 1944, il se spécialisa en psychiatrie à Zürich, Lisbonne et Providence (USA), en neurologie et neurochirurgie à Zürich et à Paris (La Salpêtrière). À partir de 1953, il ouvrit son propre cabinet en tant que neurologue et psychiatre à Zürich. Il avait poursuivi parallèlement à ses études de médecine des études de philosophie, psychologie, sociologie et pédagogie

à l'Université de Zürich. En 1964, il soutint son habilitation en médecine à l'Université de Zürich et la même année sa thèse en philosophie et histoire à l'Université de Fribourg. Professeur titulaire depuis 1967, il a été chargé de cours à la faculté des sciences naturelles à Fribourg et à la Faculté de philosophie de Zurich ainsi qu'à l'Institut de psychologie appliquée de Zurich. Il s'est formé à la psychanalyse aux USA, en analyse jungienne à Zürich, en *Daseinsanalyse* auprès de Boss, dont il avait fait la rencontre très tôt, dès 1939, et aux côtés duquel il travailla à partir des années 1950 et jusqu'à la mort de celui-ci. Il fut co-fondateur et membre d'honneur de la Société Suisse de Médecine Psychosomatique (1963), de la Société Suisse d'Anthropologie Daseinsanalytique (1970), de l'Institut Daseins-analytique de Psychothérapie et Psychosomatique fondé à Zurich en 1971 dont il fut le directeur jusqu'en 2000, et il devint en 1989 le président de l'association internationale de *Daseinsanalyse* (IVDA)¹.

Condrau a publié de très nombreux articles et quatorze livres, dont certains ont été traduits en espagnol, portugais, italien, hébreu, tchèque, serbo-croate, mais aucun en français ou en anglais. Il faut particulièrement mentionner parmi ceux-ci *Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie*, Berne, Huber, 1965 (*La Daseinsanalyse de Medard Boss et son importance pour la psychiatrie*) et *Sigmund Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalytische Neurosenlehre*, Berne, Huber, 1992 (*Sigmund Freud et Martin Heidegger. Théorie Daseinsanalytique des névroses*). Un dernier ouvrage, sorte de synthèse de son œuvre directement rédigée en anglais par Condrau lui-même et publié en 1998 sous le titre *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy (L'impact de Martin Heidegger sur la psychothérapie)* était destiné à offrir au monde anglo-saxon une vue d'ensemble sur la méthodologie et la thérapie daseinsanalytiques permettant de rendre compte des discussions et des recherches qui ont lieu dans ce domaine depuis la traduction en anglais du *Grundriss* de Boss, qui parut sous le titre *Existential Foundations of Medicine and Psychology* au cours des années 1980. Condrau y met dès le départ l'accent sur le fait que ce qui importe pour lui, ce n'est pas seulement de mettre en évidence les particularités d'une école psychothérapique déterminée, mais « de revenir aux questions concernant ce que veut dire être un humain et ce que signifie être engagé non seulement dans la pratique de l'assistance thérapeutique, mais aussi dans le processus de devenir plus pleinement

1. R. Kuhn, « Existence et Psychiatrie », *op. cit.*, p. 69.

2. R. Kuhn, *Écrits sur l'analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 164-165.

3. *Ibid.*, p. 316.

4. *Ibid.*, p. 305.

5. *Ibid.*, p. 283.

6. Cf. l'article « Analyse existentielle (*Daseinsanalyse*) » rédigé par M. Boss et G. Condrau, *Encyclopédie médico-chirurgicale*, Paris, 1975.

1. G. Condrau a également été jusqu'en 2002, le rédacteur, avec Alois Hicklin, de *Daseinsanalyse. Phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*, la revue trimestrielle publiée par l'Institut de Zurich

humain»¹. Il s'agit donc d'abord de donner un aperçu de la nouvelle compréhension de l'être humain définie par Heidegger comme rapport à l'être et ouverture au monde et de mettre l'accent sur la nécessité d'abandonner la distinction entre *psychè* et *soma* qui est au fondement de la définition traditionnelle de l'homme au profit d'une conception holistique de celui-ci². L'accent est alors particulièrement mis sur cette dimension de l'existence qu'est l'être pour la mort, lequel ne doit pas être compris de manière négative, mais au contraire comme ce qui ouvre à l'être humain le champ de ses possibilités d'existence.

Mais c'est la question de la psychothérapie et du rapport de sollicitude qui s'installe entre analyste et patient qui occupe la majeure partie de l'ouvrage. Condrau insiste sur le fait que l'adoption, par le thérapeute, d'une attitude de « sollicitude devançante » telle qu'elle est définie par Heidegger est un facteur décisif de guérison pour le malade auquel il est alors possible de développer graduellement ses propres possibilités d'existence. C'est ce qui explique l'importance accordée à l'analyse didactique pour les futurs thérapeutes, laquelle doit essentiellement viser à la réduction de leurs propres traits névrotiques, car « la profession d'analyste requiert un degré exceptionnellement élevé de tolérance à la frustration, de sérénité, et d'immunité aux demandes d'amour et aux manifestations agressives des patients, ce qui exige de la part de l'analyste une extrême implication dans la tâche à accomplir »³.

C'est de la nature de cette implication dont il est à nouveau question dans le texte que Condrau consacre en 2001 à la pensée du dernier Heidegger dans laquelle il trouve une nouvelle inflexion donnée au rapport à l'autre compris comme laisser-être⁴. Si un tel laisser-être qui se rapporte à l'altérité de l'autre est effectivement bien fondé sur le *Mitsein*, l'être avec les autres, il doit être compris de manière non pas seulement négative, mais comme un « accompagnement » actif qui consiste à montrer à l'autre

1. G. Condrau, *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy*, Dublin-New York-Vienne, Edition Mosaic, 1998, p. 20.

2. Il est cependant nécessaire de reconnaître l'importance, d'un point de vue pragmatique, des théories psychosomatiques, et Condrau, comme Boss du reste, conserve le terme « psychosomatique » afin de se faire comprendre du grand public. C'est la raison pour laquelle, paradoxalement, l'institut de Zurich a lui-même été baptisé « Institut Daseinsanalytique de Psychothérapie et Psychosomatique ».

3. G. Condrau, *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy*, op. cit., p. 229-230.

4. G. Condrau, « Was bedeutet Heideggers Ereignisdenken für die Daseinsanalytische Praxis? » (« Quelle est l'importance de la pensée heideggérienne de l'*Ereignis* pour la pratique de la Daseinsanalyse? »), *Daseinsanalyse*, 17, 2001, p. 104.

le chemin à parcourir, un peu comme le fait, dans l'ascension d'une montagne, le premier de cordée¹. Ce que le patient vient en effet chercher auprès de l'analyste, ce n'est pas seulement à soigner un symptôme déterminé, mais une aide pour parvenir à un niveau d'existence plus authentique et plus plein. C'est en ce sens que l'accompagnement thérapeutique peut être compris comme la capacité de laisser l'autre accéder par lui-même à son propre être.

EN ALLEMAGNE : W. BLANKENBURG, H. TELLENBACH, A. KRAUS

Wolfgang Blankenburg et la perte de l'évidence naturelle

Figure éminente de la psychiatrie phénoménologique, Blankenburg (1928-2002) a été en étroite relation avec Binswanger. Sa carrière s'est déroulée en partie à Fribourg, à Heidelberg et à Brême. Il fut nommé en 1979 professeur de psychiatrie et directeur de la clinique universitaire de Marburg. Bien qu'il soit l'auteur de plusieurs livres et de nombreux articles, dont un petit nombre a été traduit en français, nous privilierons dans cette brève présentation l'ouvrage qu'il consacra à la schizophrénie, et qui demeure sans doute son œuvre maîtresse : *La perte de l'évidence naturelle*.

En effet, cet ouvrage entend dégager le trouble fondamental de la schizophrénie en étudiant sa forme clinique pauvre, la forme hébéphrénique ou simple². Ainsi, Blankenburg nous rapporte le cas d'une patiente, Anne Rau, dont les propos réflexifs révèlent de manière particulièrement fine ce trouble dont il cherche à déterminer la nature et que recouvrent habituellement les phénomènes plus spectaculaires du délire ou de l'hallucination. Par exemple, au cours d'un entretien, Anne Rau se demande ce qui lui manque vraiment, et répond : « Quelque chose de *Petit*, de drôle, quelque chose d'*Important*, mais sans quoi on ne peut pas vivre. À la

1. G. Condrau, « Was bedeutet Heideggers Ereignisdenken für die Daseinsanalytische Praxis? », art. cit., p. 106.

2. *La perte de l'évidence naturelle* a pour sous-titre « Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques ». Rappelons que, dans la tradition phénoménologique, « l'habitude était de prendre comme modèle de référence les psychoses hallucinatoires et délirantes. Jaspers et surtout Kurt Schneider ont consacré leur recherche principalement aux délires, aux hallucinations et aux interprétations. Ces derniers symptômes, en apparence très spécifiques de la schizophrénie, n'ont pas, pour Blankenburg, la valeur d'un symptôme original », Cf. L. De Voecht, « Être soi et aller de soi. La thèse de W. Blankenburg sur la perte de l'évidence naturelle », *L'art du comprendre*, n° 1, mars, 1994, p. 69-70.

maison, chez maman, humainement, je n'y étais pas... J'ai besoin d'appui dans les choses quotidiennes les plus simples... Je ne peux le faire par moi-même ». La patiente ajoute, offrant à Blankenburg le titre de son ouvrage : « C'est sans doute l'évidence naturelle qui me manque ». Afin de se faire mieux comprendre, Anne Rau prend l'exemple d'une tâche ménagère comme laver la vaisselle. Elle dit à ce propos : « La difficulté, oui ce qui pour moi serait la difficulté, comment dire, je ne le fais pas avec une évidence : ça me déconcerte en quelque sorte. Il faut que je m'y force. Intérieurement ça me détruit »¹. Manifestement, l'évidence dont il est question n'a rien à voir avec l'évidence (*Evidenz*) théorique d'une démonstration mathématique ou d'une inférence. L'évidence naturelle (*die natürliche Selbstverständlichkeit*) concerne la vie pratique, tout ce qui va de soi pour les autres, tout ce qui se comprend de soi-même et qui relève du sens commun ou *sensus communis*. La question est donc de cerner la nature de ce trouble qui, selon Blankenburg, entraîne la transformation fondamentale du rapport au monde, de la temporalité, de la constitution du Je et de la constitution intersubjective, c'est-à-dire du rapport aux autres.

Anna Rau se plaint d'ignorer les règles du jeu les plus élémentaires – celles-là même que vise Heidegger dans le paragraphe d'*Être et temps* consacré aux notions de conjointure (*Bewandtnis*) et de significativité (*Bedeutsamkeit*) – et que sous-tend la structure de renvoi entre ces différents outils que sont, par exemple, le tracteur, la moissonneuse-batteuse, la grange, etc. qui relèvent du monde agricole². Pour sa part, Anne Rau est tourmentée par la question de savoir quel type d'étoffe convient à tel type d'habit dans telle circonstance, et s'épuise à éclaircir rationnellement pourquoi cette étoffe et cette couleur conviennent ou ne conviennent pas à cette occasion précise. Mais le trouble fondamental affecte également la temporalisation du schizophrène, c'est-à-dire sa constitution temporelle. Anne Rau se plaint de ce que, chaque matin, tout lui paraît « toujours à nouveau complètement différent ». Non qu'elle souffre de troubles mnésiques mais le rapport au passé est altéré par l'absence de rétrocontinuité³. Pour ce qui concerne le Je et sa faiblesse, Blankenburg nous met en garde contre une compréhension trop étroitement psychologique, en termes de manque de confiance en soi ou de complexe d'infériorité. Car,

dans la schizophrénie, c'est, selon lui, le Je ou soi transcendental qui est en question et, plus exactement, la relation entre le Je transcendental et le Je naturel. De ce point de vue, il faut distinguer entre l'ébranlement de la confiance en soi du Je naturel et l'ébranlement de la confiance en cette confiance qui se situe au niveau du soi transcendental¹. Enfin, on peut envisager la perte de l'évidence naturelle du point de vue de la relations intersubjective. D'une manière générale, selon la terminologie que Blankenburg emprunte à Sartre, Anna Rau est le type même de la transcendance transcendée : incapable de soutenir le regard des autres, elle est condamnée à subir leur regard. Sa rencontre avec autrui se présente comme un tournoi dans lequel elle est toujours le cavalier désarçonné².

Afin d'éclaircir une pareille mise en question de l'existence dans la schizophrénie, Blankenburg établit un parallèle audacieux et particulièrement séduisant entre l'aliénation schizophrénique et l'*epokhè* phénoménologique, c'est-à-dire entre la perte pathologique de ce que Anna Rau décrit comme « quelque chose de *Petit*, de drôle, quelque chose d'*Important*, mais sans quoi on ne peut pas vivre »³, et l'*epokhè* phénoménologique telle qu'elle a été théorisée initialement par Husserl⁴. On sait que Husserl, à partir de 1905, subordonne l'analyse proprement phénoménologique de la subjectivité transcendante à l'abandon de l'attitude naturelle *via* la mise entre parenthèses du monde ou réduction phénoménologique. Une telle opération, nous dit Husserl dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913) ne consiste pas pour le phénoménologue à nier le monde, à la manière d'un sophiste ou à mettre son existence en doute comme le font les sceptiques, mais à s'interdire tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle⁵. Ainsi la perte de l'évidence naturelle dans la schizophrénie serait comparable au changement d'attitude qu'exige la phénoménologie et le dévoilement de la vie transcendante. Il n'est guère possible dans le

1. W. Blankenburg, *Perte*, p. 152.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. *Ibid.*, p. 77.

4. Selon une démarche analogue, Blankenburg confronte, d'une part, le vécu psychotique d'une perception délirante typique et, d'autre part, l'expression poétique par R.M. Rilke d'une subjugation par une œuvre d'art. Cependant il ne s'agit pas là non plus de tout confondre et Blankenburg entend également délimiter le vécu de signification psychotique et celui de signification non psychotique, cf. « Zur Differentialphänomenologie der Wahnschönernung », *Nervenarzt*, 1965, trad. fr. A. Fournier et Y. Totyan, « Phénoménologie différentielle de la perception délirante. Une étude sur l'événementialité psychotique », *L'art du comprendre*, n° 3, 1995, p. 47 sq.

5. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, « L'époche phénoménologique », § 32, p. 102.

1. W. Blankenburg, *Perte*, p. 76-83. Début 1968, à un moment où elle n'était pas surveillée, la patiente A. mit fin à ses jours.

2. M. Heidegger, « Conjointure et significativité; la mondanité du monde », *ET*, § 18; Blankenburg, *Perte*, p. 127.

3. W. Blankenburg, *Perte*, p. 138.

cadre de cette présentation d'envisager les différentes objections que soulève une telle comparaison et que, pour une part, Blankenburg formule lui-même¹. Manifestement réservé quant à la pertinence d'un tel rapprochement, Tatossian rappelle que, contrairement au schizophrène, le phénoménologue lutte à tout moment contre sa pente vitale qui le ramène à l'attitude naturelle et aux évidences qui lui correspondent « alors que le schizophrène essaie désespérément d'y retourner »². Mais le scepticisme de Tatossian ne repose-t-il pas sur une compréhension trop strictement husserlienne voire finkéenne de l'*epoché* phénoménologique³ ?

S'il fallait situer *La perte de l'évidence naturelle* dans l'histoire de la *Daseinsanalyse*, c'est sans doute à l'intérieur du retour à Husserl opéré par Binswanger que cette œuvre trouverait sa place⁴. Comme nous l'avons vu, Binswanger, via Szilasi, revient dans *Manie et mélancolie* (1960) à Husserl et à la problématique constitutive. Dans une perspective analogue, Blankenburg déclare : « ce qui est décisif est bien plutôt la reprise de la problématique phénoménologique de la constitution »⁵. En même temps, Blankenburg, à l'instar de Binswanger, n'entend pas renier l'enseignement de Heidegger et soutient que ce « «tournant phénoménologique» ne doit signifier aucun renoncement à la *Daseinsanalyse* ». Aussi conserve-t-il le *Dasein* en tant qu'être-au-monde comme point de départ d'une réflexion

1. W. Blankenburg, *Perte*, p. 113 sq.

2. A. Tatossian, *PhPs*, p. 36.

3. W. Blankenburg, *Perte*, p. 112.

4. On comprend ainsi la réserve avec laquelle Heidegger accueille les critiques et questions de Blankenburg (qui fut l'un de ses étudiants). Au cours de son entretien du 29 novembre 1965 avec Boss, Heidegger répond brièvement à certaines critiques formulées à l'encontre de la *Daseinsanalyse* par Blankenburg dans son article « Psychologie und Wesenerkenntnis. Zur Daseinsanalytischen Kritik der Schule von Boss » (« Psychologie et connaissance de l'eidétique. Critique *Daseinsanalytique* de l'école de Boss »), *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie, une medizinische Anthropologie*, t. 4, p. 300. Blankenburg s'interroge sur le passage de l'ontologie à l'ontique et la nécessité d'une médiation. Pour Heidegger, la question ne se pose pas : « C'est précisément l'éclairence de l'être qui rend possible l'apparition de l'êtant. Donc, il n'y a pas de place là pour une médiatisation ». Rechercher une médiation, c'est à nouveau prendre l'être pour quelque chose d'êtant qui doit être médiatisé avec l'autre. Tout en reconnaissant que Blankenburg, contrairement à Binswanger, « voit la différence ontologique », Heidegger regrette qu'il l'interprète « à l'envers », *Séminaires de Zurich*, p. 280-281 et 376-377.

5. W. Blankenburg, *Perte*, p. 46-47. La constitution de la réalité est abordée à plusieurs reprises par Blankenburg et elle est même tenue pour l'une des «questions centrales de la phénoménologie»; W. Blankenburg, « Sur le rapport entre pratique psychiatrique et phénoménologie », trad. fr. M. Wolf-Férida, actes du colloque *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse* (1985), rééd. Paris, Le Cercle herméneutique, 2004, p. 142.

qui se situe alors dans le cadre plus large de la psychopathologie phénoménologique. On peut naturellement se demander si, à la suite de Binswanger, Blankenburg ne se condamne pas à son tour à vouloir concilier l'inconciliable. En effet, rejetant tout « purisme méthodologique » et refusant de « se vouer à une seule direction phénoménologique », Blankenburg s'efforce de tenir ensemble – tout en ayant la conscience aiguë des difficultés d'une telle entreprise – l'analytique existential et la phénoménologie transcendantale. Par suite, il soutient que « Le *Dasein* [...] se laisse comprendre comme effectuation de la "vie effectuante" transcendantale au sens de Husserl »¹, alors même que l'analytique existential s'oppose explicitement à cette compréhension encore trop cartésienne et trop subjective de l'intentionnalité qui constitue le monde de l'extériorité dans l'intériorité transcendantale de la conscience².

Dans son texte, « La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie »³, Blankenburg s'interroge sur la parenté de la *Daseinsanalyse* et de la psychanalyse freudienne, et souligne tout d'abord leur proximité ; l'une et l'autre peuvent être dites « découvrantes » au sens où elles questionnent au-delà des apparences (*hinterfragen*). Ainsi la phénoménologie husserlienne s'attache-t-elle au dévoilement des couches constitutives (*konstitutiven Schichten*) de l'expérience et explore, en tant que phénoménologie génétique, les couches sédimentées de l'intentionnalité. Cependant, d'un point de vue psychanalytique, la phénoménologie demeure dans les limites du préconscient et ne parvient pas à cette couche spécifique de « l'inconscient dynamiquement actif ». C'est la raison pour laquelle Blankenburg entend se démarquer de la *Daseinsanalyse* et de la règle heideggérienne du « laisser paraître ou laisser rayonner l'inapparent » (*schemen lassen des zuvor Unscheinbaren*)⁴ au profit d'une conception freudienne du phénomène « comme conditionné et, à la limite, comme épiphénomène ». Ainsi Blankenburg s'associe-t-il explicitement à ces critiques de la *Daseinsanalyse* qui soulignent « qu'elle n'a pas réussi à sa manière à fournir l'équivalent de ce que la psychanalyse a élaboré dans le champ de la sexualité et du refoulement »⁵. On le voit, proche à la fois de

1. W. Blankenburg, *Perte*, p. 46.

2. M. Haar, « Prolégomènes à une "déconstruction" de l'intentionnalité husserlienne », dans *L'intentionnalité en question*, op. cit., p. 176.

3. W. Blankenburg, « La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie », dans *Psychiatrie et existence*, op. cit.

4. Ibid., p. 189.

5. W. Blankenburg, « La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie », dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 189. Apparaissent ici deux conceptions du phéno-

Binswanger et de Freud, Blankenburg ne peut être tenu pour un disciple «orthodoxe» de la *Daseinsanalyse*. Sa contribution à la psychiatrie phénoménologique n'en demeure pas moins exceptionnelle.

Hubertus Tellenbach et le typus melancholicus

Tellenbach (1914-1994) a étudié parallèlement la médecine et la philosophie à Fribourg en Brisgau, où l'enseignement de Heidegger, de son propre aveu, le marqua profondément¹, puis à Königsberg, Kiel, et Munich. Il soutint en 1938 à la fois une thèse de médecine consacrée à un sujet de médecine interne et une thèse de philosophie portant sur l'image de l'homme chez le jeune Nietzsche. Il a ensuite travaillé en tant que neurologue à Munich. Après son habilitation en 1952, il se consacra à l'étude de la psychiatrie et des écrits de Binswanger, de Minkowski, de Viktor-Emil von Gebsattel, le pionnier d'une médecine et d'une psychothérapie anthropologique², et d'Erwin Straus, l'auteur du *Sens des Sens*³. En 1956, il quitta Munich pour Heidelberg où il fut nommé professeur en 1958. De 1971 à 1979 il y fut directeur du service clinique de psychopathologie. C'est en 1961 qu'il publia sa fameuse monographie sur la mélancolie qui lui valut une notoriété mondiale et fut très vite traduite en italien, espagnol, français, anglais, japonais. L'étude très originale qu'il consacra en 1968, sous le titre *Geschmack und Atmosphäre* (*Goût et Atmosphère*), au sens oral a également été traduite en français. Pendant les années qui suivirent

mène et, plus fondamentalement, deux conceptions de l'herméneutique que nous retrouverons dans le chapitre suivant à travers l'opposition de l'explication (*Auslegung*) et de l'interprétation (*Deutung*).

1. H. Tellenbach, «Fragments autobiographiques», *L'Art du comprendre*, n°4, février 1995, p. 83. Ce numéro de *L'Art du comprendre* contient un dossier «Hommage à Hubertus Tellenbach» et les références bibliographiques de ses principales publications.

2. Viktor-Emil von Gebsattel (1883-1976), dont les principaux écrits réunis en 1954 sous le titre «Prolégomènes à une anthropologie médicale» concernent en particulier les notions de dépersonnalisation et de crise, fut, à l'époque d'après-guerre où il dirigeait une clinique à Badenweiler, le psychiatre qui soigna, au printemps 1946, la dépression de Martin Heidegger consécutive à l'interdiction qui lui fut faite d'enseigner à la suite de son procès en dénazification. Voir le texte que Tellenbach lui consacra en 1989 «Von Gebsattel et le problème de la personne dans la psychothérapie», dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 71-81.

3. Cet ouvrage, publié en 1935, d'Erwin Straus (1891-1975) psychiatre allemand qui s'exila par la suite aux États-Unis, constitue une contribution fondamentale à la psychopathologie d'orientation phénoménologique et a été une source importante d'inspiration non seulement pour Tellenbach, mais aussi pour Maldiney. Cf. *Du sens des sens. Contributions à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. fr. J.-P. Legrand et G. Tinèse, Grenoble, Millon, 2000.

l'agitation qui secoua le monde universitaire en 1968, Tellenbach, persuadé qu'elle devait être mise en relation avec l'affaiblissement de la fonction paternelle, dirigea un groupe de travail consacré au rôle dévolu au père dans différentes sociétés. Le résultat de ces recherches menées en commun fut publié sous sa direction sous la forme de quatre volumes sur «L'image du père» parus respectivement en 1976, 1978 et 1979, dont seul le premier a été traduit en français sous le titre *L'image du père dans le mythe et l'histoire* (Paris, PUF, 1983).

On ne peut ici que donner un bref aperçu du contenu de ce remarquable livre qu'est *La mélancolie*, qui a connu quatre rééditions successives⁴, et renvoyer, pour une analyse plus approfondie, aux pages éclairantes que lui consacre Tatossian dans *La phénoménologie des psychoses*⁵. Comme l'explique bien ce dernier, Tellenbach vise «à établir une pathogénèse de la mélancolie que n'ont fournie ni la psychologie, ni la biologie» en recourant à la notion d'*endon*, «troisième champ étiologique à côté ou plutôt en deçà du champ somatique ou du champ psychique»⁶. Il range donc lui aussi la mélancolie parmi ce que l'on a nommé «psychoses endogènes», psychoses dues à des causes internes (le terme grec *endon* signifie «à l'intérieur», «au-dedans»), mais, comme le souligne Gebsattel, la distinction en apparence mineure entre l'*«endon»* et l'*«endogène»* modifie fondamentalement la position du problème⁷, de sorte que l'on aboutit à une définition positive, et non plus négative et «nébuleuse», de l'*endogénéité*, laquelle n'est cependant accessible qu'à un mode de pensée phénoménologique. Les manifestations de ce que Tellenbach nomme «l'*endon*» ne peuvent pas en effet être considérés comme des symptômes, entendus comme les effets (psychiques) de processus réels (d'origine somatique) demeurant cachés,

1. H. Tellenbach, *Mélancolie*, Heidelberg, Springer, 1961. Le sous-titre de la première édition «Perspectives historiques du problème, typologie, pathogénèse et clinique» est devenu dans la seconde édition augmentée de 1974 «Perspectives historiques du problème, endogénéité, typologie, pathogénèse», et dans les deux suivantes de 1976 et 1983 «Perspectives historiques du problème, endogénéité, typologie, pathogénèse, clinique». C'est l'édition de 1976 qui a servi de base à l'édition française, *La mélancolie*, trad. fr. L. Claude, D. Macher, A. de Saint-Sauveur, Ch. Rogowski, prés. Y. Pélicier, préface originale V.-E. von Gebsattel, Paris, PUF, 1979.

2. A. Tatossian, *PhPs*, p. 80-91. Voir également A. Totassian, «La notion d'*endon* et d'*endo-cosmogénéité*», dans H. Tellenbach, *La réalité, le comique et l'humour*, suivi des Actes du colloque «Autour de la pensée de Tellenbach», Y. Pélicier (dir.), Paris, Economica, 1981, p. 29-35.

3. A. Tatossian, *PhPs*, p. 81.

4. H. Tellenbach, *La mélancolie*, op. cit., Préface, p. 14.

mais comme des phénomènes *dans* lesquels, et non pas *derrière* lesquels, l'endon doit être cherché. Appréhender une manifestation pathologique comme phénomène et non pas comme symptôme implique donc de la considérer comme ce qui contient l'endon dans sa totalité.

Ces phénomènes endogènes, précisément parce qu'ils ne présupposent pas la distinction entre le somatique et le psychique, échappent à la volonté de l'individu, qu'il s'agit alors de replacer dans l'ensemble du cosmos et de la nature. Ils relèvent, comme Tellenbach le souligne expressément dans la deuxième édition de *La mélancolie*¹, de cet existential que Heidegger nomme *Geworfenheit*, être-jeté, qui est une structure non pas d'un sujet conçu comme instance indépendante, mais d'un être-dans-le-monde qui n'a pourtant pas choisi de l'être et dont tous les projets sont orientés par la façon dont il se trouve dans le monde, par ce que Heidegger nomme *Befindlichkeit*, « sentiment de la situation »². L'endogénéité ne peut donc se réduire à la seule hérédité, car, comme le résume bien Tatossian, « ce qui advient ainsi à l'individu, ce ne sont pas des propriétés réelles toutes faites, mais des possibilités dont la réalisation dépend des modalités du déploiement biographique de l'être humain »³.

C'est à partir de cette nouvelle notion d'endogénéité que Tellenbach a renouvelé la compréhension de la mélancolie et de l'ensemble des psychoses dites « endogènes », en montrant que l'endon se manifeste sous formes de types spécifiques caractérisés par leur sensibilité à certaines situations qu'ils ne peuvent assumer et auxquelles il ne leur est cependant pas possible de se dérober. Confrontés à de telles situations, il ne leur reste alors qu'une solution, celle d'une transformation de l'endon, ce que Tellenbach nomme « endokinèse »⁴, dont le résultat est l'apparition de la psychose, qui, selon les différentes modalités de son développement, constitue cependant l'avantage d'être un mode d'existence possible. Comme le dit très bien Gebssattel,

Tellenbach fait apparaître l'instant où la psychose [...] commence et s'impose, instant incompréhensible, qui ne se déduit ni de la biographie ni de la génétique, et dont il faut, de ce fait, reconnaître le caractère

mystérieux [...] où la phase de l'autocontradiction se transforme subitement en une dépossession radicale, psychotique, du soi¹.

On comprend à partir de là qu'une telle conception de la mélancolie, qui préserve donc le « mystère » de son apparition, puisse sembler « diamétriquement opposée »² à Binswanger qui, dans *Manie et Mélancolie*, tente pour sa part d'en fournir une « explication » en s'appuyant sur la théorie husserlienne de l'ego transcendental et en voyant en elle un trouble fondamental de la subjectivité et de sa constitution temporelle apriorique. Il faut cependant noter que Tellenbach, à la différence de Binswanger, ne s'attache qu'à une forme particulière de mélancolie, la mélancolie dite unipolaire, par opposition à celle dite bipolaire dans laquelle alternent accès mélancoliques et accès maniaques, et surtout souligner qu'il tente d'élaborer, par l'examen systématique des malades guéris, la structure du type mélancolique qui peut servir de terrain préalable à la psychose. Sa description du *typus melancholicus* met l'accent sur l'attachement à l'ordre et l'hypertrophie du sens du devoir qui le caractérise. Ce type de personnalité est caractérisé par une double perturbation de la possibilité de la réalisation de sa propre ipséité que Tellenbach nomme respectivement incluence et rémanence³. Par incluence il faut comprendre le fait pour le mélancolique de s'enfermer dans des limites qui sont celles de l'accomplissement régulier de ses tâches, et c'est là ce qui caractérise le *typus melancolichus* du point de vue de ses caractéristiques spatiales. Du point de vue de sa situation temporelle, c'est la relation du mélancolique à l'avenir qui est modifiée de façon décisive, de sorte qu'apparaît un blocage du mouvement vital de base. L'accablement, la *Schwermut*, naît de cet échec dans l'atteinte à une authentique autoréalisation. C'est le fait de rester-en-arrière de soi-même que Tellenbach nomme rémanence, qui se caractérise par le sentiment d'être en faute par rapport à ses propres exigences ou à celles d'autrui. Dans la mesure où une situation pathogène (déménagement, promotion, départ à la retraite, maladie, mariage, naissance, deuil, etc.) favorisant l'incluence et la rémanence se présente, le type mélancolique peut se transformer en maladie mélancolique. L'intérêt de la description que fait Tellenbach du type mélancolique réside donc dans la mise en lumière de la structure d'incluence-rémanence qui manifeste que cette personnalité n'est en mesure d'assurer sa sécurité subjective qu'en limitant l'espace de son action et en liant constamment le présent avec le passé.

1. H. Tellenbach, *La mélancolie*, op. cit., p. 75 sq.

2. L. Binswanger, MM, p. 115.

3. H. Tellenbach, *La mélancolie*, op. cit., p. 198-229.

1. H. Tellenbach, *La mélancolie*, op. cit., p. 75 sq.

2. Telle est en effet la traduction donnée par R. Boehm et A. de Waehlens, les traducteurs de la première section de *Être et temps* en 1964.

3. « La notion d'endon et d'endo-cosmogénéité », dans H. Tellenbach, *La réalité, le comique et l'humour*, op. cit., p. 32.

4. H. Tellenbach, *La mélancolie*, op. cit., p. 239 sq.

Dans *La mélancolie*, Tellenbach avait mis l'accent sur le fait que ce sont les phénomènes rythmiques de l'existence humaine, tels que l'alternance veille-sommeil ou encore les oscillations de l'humeur au cours de la journée, des mois, du cycle de l'année, qui constituent l'exemple privilégié des phénomènes endogènes. Il faisait ainsi appel à une conception de la nature fort différente de celle de la science moderne et qu'il retrouve chez Herder, Goethe, Heidegger, de même que chez ce penseur du climat qu'est au Japon Watsuji¹, auquel Bin Kimura se référait lui aussi lorsqu'il voyait en l'homme à la fois un vivant qui appartient à la nature et un existant qui doit se constituer en tant qu'être distinct de celle-ci dans ses rapports avec autrui. C'est à l'analyse de la forme sans doute la plus primitive du rapport entre l'homme et la nature, celle du sens oral, que Tellenbach consacre *Goût et atmosphère*. Tellenbach reconnaît qu'il doit ce concept de « sens oral » au neurologue allemand Ludwig Edinger (1855-1918) qui l'a défini comme « unité de l'olfaction, de la gustation et du sens épidermique de la muqueuse orale »², mais c'est dans une perspective anthropologique et non pas seulement physiologique que pour sa part il l'entend. Car le sens oral est le premier lien entre l'être humain et le monde qui l'entoure et il le restera, car contrairement aux autres sens, en lui la distance entre le sujet percevant et ce qu'il perçoit se voit annulée. Mais ce sens qui nous unit au monde, peut aussi nous couper de lui, comme cela se produit dans le cas d'une odeur produisant le dégoût. C'est donc bien l'odorat, « en tant qu'il est le grand sens médiateur » qui « crée le milieu de l'être humain » dans la mesure où « il rapproche le lointain » et en même temps « maintient la distance au monde »³. Mais l'odeur, en tant qu'elle se répand dans l'air, n'est pas séparable de l'atmosphère, « ce plus » qui « reste inexprimé », mais qui n'en est pas moins présent en toute expérience sensorielle⁴. On s'approche ainsi, avec ce concept de « l'atmosphérique », de la manière dont Heidegger a compris la *Stimmung*, la tonalité affective, qui n'est pas un phénomène subjectif, mais une ambiance dans laquelle l'existant se voit transporté. C'est donc l'atmosphérique qui détermine de manière décisive les rapports avec autrui. Il est le médiateur de ce contact pré-verbal qui se forme dans la

petite enfance et qui est à l'origine de cette capacité de faire confiance qui constitue la base de tout rapport possible avec les autres¹.

C'est précisément lorsque l'entente atmosphérique entre un existant et son milieu se voit perturbée que peut se manifester une transformation pathologique de l'existence. Mais avant d'aborder ces manifestations pathologiques, Tellenbach entreprend de montrer, à travers des exemples empruntés à la littérature, comment une modification de l'atmosphère peut ouvrir la voie à des formes d'existence plus élevées, comme c'est le cas dans la Bible avec la conversion de Saül, aveuglé par un rayon de lumière sur le chemin de Damas, ou encore dans *Les Frères Karamasov*, avec l'exemple d'Aliocha, profondément transformé dans sa foi religieuse par l'odeur de putréfaction émanant du cadavre du starets Zosime. Mais les dissonances de l'atmosphérique peuvent aussi conduire au délire, comme c'est le cas pour Ivan Karamazov, ou être à l'origine d'une psychose, comme on le voit avec l'exemple de Strindberg. Mais c'est sans doute l'analyse que fait Tellenbach du cas de Suzanne Urban, la patiente de Binswanger, qui en fournit l'illustration la plus probante, car c'est sur le visage du médecin que Suzanne lit d'abord la condamnation de son mari, et c'est donc à travers cette expérience faite à un stade préverbal, où, comme le dit bien Bisnanger, elle se met « à flairer partout des risques »², qui va être à l'origine de ce régime existentiel nouveau qu'est la schizophrénie.

Les modifications de l'endon comme celles de l'atmosphérique peuvent donc être à la base de psychoses, mais aussi de ces modes d'existence supérieurs qui sont ceux de l'artiste ou du converti. Elles peuvent également, comme le souligne Tellenbach lui-même, être à l'origine du développement d'une psychiatrie comparative ou transculturelle permettant de mettre en relation la diversité des formes culturelles de la pathologie psychique³.

Alfred Kraus : un psychiatre sarrien ?

Kraus conjugue une formation médicale et philosophique. Sa thèse d'habilitation (1975), couronnée par la faculté de médecine de Heidelberg, porte sur l'étude comportemental et psychologique du parkinsonisme post-encéphalique. En 1977, il expose les résultats de ses recherches dans un ouvrage intitulé : *Sozialverhalten und Psychose Manisch-depressiver. Eine*

1. Tetsurô Watsuji (1889-1960), philosophe japonais de l'école de Kyoto où il a enseigné aux côtés de Nishida, qui en est la figure dominante, est l'auteur de *Fûdo*, paru en 1935, dont il n'existe qu'une traduction anglaise, *Climate and Culture: A philosophical study*, trad. G. Bownas, Westport (CT), Greenwood Press, 1961.

2. H. Tellenbach, *Goût et atmosphère*, trad. fr. J. Amsler, prés. T. Pélassier, Paris, PUF, 1983, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 40.

1. H. Tellenbach, *Goût et atmosphère*, *op. cit.*, p. 42 sq.

2. *Ibid.*, p. 90.

3. *Ibid.*, p. 57.

*Existenz- und rollenanalytische Untersuchung*¹ et il est nommé en 1980 Professeur à la Ruprecht-Karls-Universität de Heidelberg. Outre les différents recueils qu'il a coordonnés², Kraus est l'auteur de très nombreux articles dont une quinzaine a été traduite en français, principalement par le docteur Marc Géraud. Dans son tableau de la psychiatrie phénoménologico-anthropologique, il situe lui-même son travail dans le prolongement de la philosophie existentielle de Sartre³. Toutefois, contrairement à l'anti-psychiatrie qui s'inspire plus spécialement du Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, c'est aux travaux phénoménologiques du philosophe français que Kraus accorde une place privilégiée. Ainsi fait-il sienne la critique sartrienne de l'hypothèse de l'inconscient psychique dans *L'Être et le néant*, de même que les analyses de la conscience onirique développées au commencement de la seconde guerre mondiale dans *L'imaginaire*⁴. Mais, comme nous allons le voir, c'est peut-être dans ses travaux sur 1) l'angoisse et sur 2) la notion de rôle qu'A. Kraus montre le mieux l'importance de l'ontophénoménologie et de l'anthropologie sartrienne pour la psychiatrie.

1) Dans son article, « Le problème de la liberté dans l'obsession »⁵, Kraus se demande quel est l'objet de l'angoisse dans la phobie anancastique, c'est-à-dire dans ces phobies qui relèvent des troubles obsessionnels-compulsifs (TOC). Kraus ne rejette pas totalement l'interprétation freudienne quoiqu'il lui reproche de méconnaître le symbolisme existentiel des choses. Il est donc possible que, selon son histoire, la saleté ait une signification sexuelle pour la patiente. Cependant, écrit Kraus, « il convient, à notre avis, de ne pas méconnaître les significations objectives et, par là générales, des objets chosiques ». Kraus reprend ici la conception sartrienne qui, sans refuser *a priori* que les choses puissent posséder un sens

1. A. Kraus, *Sozialverhalten und Psychose Manisch-depressiver. Eine Existenz- und rollenanalytische Untersuchung* (*Conduite sociale et psychose maniaco-dépressive*). Stuttgart, Enke, 1977.

2. A. Kraus (éd), *Leib, Geist Geschichte. Brennpunkte anthropologischer Psychiatrie*, Huthig, Heidelberg, 1978; A. Kraus, Ch. Mondt (éds.), *Schizophrenie und Sprache*, Stuttgart, Thieme, 1991.

3. A. Kraus, « Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie », dans *Grundlagen der Psychiatrie*, H. Helmchen et alii (éds.), Berlin, Springer, 1999, p. 590.

4. A. Kraus, « Das so gennante Unbewußte und der Traum aus der Sicht der existenziellen Psychoanalyse J.-P. Sartres », *Daseinsanalyse* 24 (2008), *Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*, p. 5-18; J.-P. Sartre, *L'imaginaire* (1940), Paris, Gallimard, 1986.

5. A. Kraus, « Le problème de la liberté dans l'obsession », dans *La lecture du monde. mélanges en hommage à Yves Pélicier*, J. Pélicier (dir.), Paris, PUF, 1998, p. 80-84.

sexuel, veut au préalable établir leur signification existentielle. Sartre déclare à ce propos dans *L'Être et le néant* : « Nous ne nions pas qu'il faille découvrir, par après, tout un symbolisme sexuel dans la nature, mais c'est une couche secondaire et réductible qui suppose d'abord une psychanalyse des structures pré-sexuelles »¹. Pour ce qui concerne la phobie de la saleté, Kraus se tourne vers la phénoménologie existentielle, et reprend la distinction établie par Kierkegaard puis par Heidegger entre la peur (*Furcht*) et l'angoisse (*Angst*) : alors que l'objet de la peur est constitué par un étant intramondain (une arme, un précipice, une bête sauvage), l'angoisse est à proprement parler sans objet. Cependant elle possède une signification ontologique que Sartre dans *L'Être et le néant* explicite à partir de la liberté en tant que mode d'être de l'existant. De ce point de vue, l'angoisse est angoisse devant la liberté. Pour Kraus, la saleté n'est pas « l'objet » véritable de la phobie et la saleté, d'une certaine manière, dissimule la source réelle de l'angoisse qui n'est autre que la liberté au sens sartrien. Il faut alors comprendre pourquoi la saleté suscite une telle répugnance au point d'envahir la vie du malade lorsqu'il ne peut plus procéder à ses incessantes ablutions².

D'une manière générale, l'anthropologie sartrienne subordonne la compréhension du cours d'une existence à un choix originel qu'il revient à la psychanalyse existentielle d'expliciter. Mais cette psychanalyse existentielle se double d'une psychanalyse des choses qui a pour tâche d'établir la signification symbolique (métaphysique) des différentes substances (la neige, le sable, la soie, le sucré et le salé, etc.) qui s'offrent à l'existant. Dans cette perspective, *L'Être et le néant* consacre une longue analyse au visqueux et à cette manière d'être toute particulière, que l'on nomme la viscosité, avec laquelle le visqueux répond au désir d'appropriation de l'existant. Comparant la manière dont se répandent l'eau et la glue ou le miel, Sartre souligne la mollesse de la substance visqueuse : « touchez le visqueux, il ne fuit pas : il cède »³. Mais surtout le visqueux est comme une ventouse qui m'aspire. Ainsi on peut déjà saisir la signification symbolique du visqueux : il est la possibilité effrayante d'une absorption de mon être par la matière, mieux : d'une possession par l'en-soi du pour-soi qui serait alors comme piégé par l'en-soi. Comme l'écrit Sartre : « le visqueux, c'est

1. A. Kraus, « La Psychanalyse existentielle de Jean-Paul Sartre et son application clinique », *Le Cercle Herméneutique*, avril 2003, p. 159. J.-P. Sartre, EN, p. 664.

2. Ce projet est exposé à la fin de *L'Être et le néant*, au cours d'un chapitre consacré tout au tour à l'idée d'une psychanalyse existentielle.

3. J.-P. Sartre, EN, p. 670.

la revanche de l'en-soi»¹. Cette psychanalyse des choses nous met en mesure de comprendre nos réactions les plus communes face à tel ou tel être en fonction de sa signification symbolique, et par suite de saisir pourquoi telle matière suscite un dégoût spontané qui peut aller jusqu'à la phobie.

Dans le cas de la phobie anancastique de la saleté, Kraus souligne tout d'abord que l'objet particulier de l'angoisse n'est pas tant la saleté en soi que sa qualité visqueuse, adhésive². Il note en outre qu'il ne s'agit pas d'une simple phobie, c'est-à-dire à une possibilité d'angoisse dont le malade peut, dans une certaine mesure, se libérer en évitant les situations qui la suscitent. Il souligne enfin que dans l'obsession ou phobie anancastique demeure une incertitude quant à l'accomplissement correct de l'acte ou du cérémonial purificatoire. Kraus met alors cette incertitude en relation avec l'objet de la phobie anancastique, c'est-à-dire avec le visqueux et son caractère de ventouse. Le psychiatre écrit : « Ce n'est donc pas tant, à notre avis, l'omniprésence de l'impur (von Gebstet) en soi [...] mais plutôt ce rapport particulier que la saleté entretient, par son aspect visqueux ou adhésif, avec notre liberté et, par là, avec nous-mêmes qui constitue l'essence de l'obsession ». C'est pourquoi la phobie anancastique de la saleté ne se rapporte pas à n'importe quel type d'objet mais trouve dans la glace, le sang, la poix, l'huile des occasions privilégiées de se développer. Il faut donc comprendre que ce n'est pas la saleté en soi qui suscite le dégoût mais finalement le malade lui-même en tant que liberté et son angoisse est « avant toute chose, une angoisse devant la perte de sa liberté »³.

2) Le concept de rôle (*Rollenbegriff*) occupe également une place essentielle dans la pensée de Kraus. Outre son ouvrage déjà cité de 1977, *Sozialverhalten und Psychose Manisch-depressiver. Eine Existenz- und rollenanalytische Untersuchung*, Kraus a consacré à ce concept de nombreux articles tels que « *Bedeutung und Rezeption der Rollentheorie in der Psychiatrie* », « *Schizophrénie et rôle social* » ou encore « *Modes d'existence des hystériques et des mélancoliques* »⁴ qui se réfèrent à nouveau de

1. J. P. Sartre, *EN*, p. 671.

2. A. Kraus, « Le problème de la liberté dans l'obsession », dans *La lecture du monde*, op. cit., p. 81.

3. *Ibid.*, p. 83.

4. A. Kraus, « *Bedeutung und Rezeption der Rollentheorie in der Psychiatrie* », *Die Psychologie des 20. jh.*, Band X, 1980; « *Schizophrénie et rôle social* », dans *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie. La philosophie du soi et ses implications thérapeutiques*, D. Pringuely et S. Kohl (éds.), Paris, Le Cercle herméneutique, 2001, p. 63 sq.; et « *Modes d'existence des hystériques et des mélancoliques* », dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 263 sq.

manière privilégiée à la pensée de Sartre. En effet, selon Kraus, l'onto-phénoménologie sartrienne couplée à la notion de rôle permet d'éclairer d'un jour nouveau des pathologies comme l'hystérie, la mélancolie ou la schizophrénie. On sait que pour *L'Être et le néant*, l'homme est un être qui est ce qu'il est (facticité) et qui est également sans cesse au-delà de ce qu'il est (transcendance). Aussi se trouve inscrite dans l'être de l'homme la possibilité d'une mauvaise foi ontologique – qu'il illustre la célèbre description du garçon de café qui joue à être garçon de café – qui, à vrai dire, peut prendre deux formes rigoureusement antithétiques : s'enfermer dans son être et, à l'instar du garçon de café, nier sa transcendance; ou bien nier sa facticité et se poser comme pure transcendance. C'est cette possibilité de jeu ontologique entre transcendance et facticité qu'il illustrent à leur manière hystériques et mélancoliques dans les relations qu'ils entretiennent avec leurs rôles sociaux¹.

Dans le prolongement de Jaspers et de l'idée que l'hystérie privilégie le paraître sur l'être, Kraus souligne son inauthenticité et la faiblesse de son identité : à force de papillonner d'un rôle à l'autre, l'hystérique ne sait plus qui il est lui-même. L'hystérique développe ainsi une pseudo-personnalité avec une faible continuité du moi, une instabilité d'humeur et une insuffisante fidélité à soi-même². Contrairement à l'hystérique, qui s'identifie à des rôles dont il demeure à distance, le mélancolique se caractérise par un comportement social hypernomic et une sur-identification à ses rôles sociaux : le mélancolique est un père exemplaire, un mari irréprochable, un fonctionnaire consciencieux, bref, un homme qui assume ses rôles avec un zèle et une minutie extrême. La personne des mélancoliques « se dissout à ce point dans les rôles professionnels et familiaux que le caractère de rôles de ceux-ci disparaît précisément ». Le mélancolique *est* ou plutôt veut être de part en part père de famille. Mais dans son souci d'absolue sincérité, c'est-à-dire d'adéquation à ce qu'il est, le mélancolique se heurte à l'impossible coïncidence ontologique avec soi-même pour un être qui est toujours au-delà de ce qu'il est et qui ne peut sans mauvaise foi nier sa

1. Pour ce qui concerne les schizophrènes, contentons-nous d'indiquer que, selon A. Kraus, les hébephrenes avec leur comportement naïfs, sans gêne, sans distance, puéril mais aussi théâtral et maniétré, adoptent des rôles non accordés à la situation parce que les rôles normaux interactifs ne leur sont pas accessibles (Kraus, « *Schizophrénie et rôle social* », dans *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie*, op. cit., p. 66).

2. A. Kraus, « *Modes d'existence des hystériques et des mélancoliques* », dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 267; G. Charbonneau, *La situation existentielle des personnes hystériques. Intensité, centralité et figuralité*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2007.

transcendance. C'est bien cette libre capacité de se dépasser, d'être autre que ce qu'il est (transcendance), qui est en question chez le mélancolique comme en témoigne notamment son incapacité à adopter les modes de comportements correspondant à ses états émotionnels. Reprenant la distinction sartrienne entre mode de comportement et état émotionnel du corps, Kraus remarque en effet que le mélancolique se caractérise par un ne-pas-pouvoir-se-comporter-de-manière-triste alors même qu'on trouve en lui les corrélats physiques du deuil¹. De manière analogue, c'est la faiblesse du soi et de la libre transcendance que vient combler l'identité de rôle dans laquelle s'enferme le mélancolique. C'est pourquoi, selon Kraus, la mélancolie n'est pas tant un trouble de l'humeur qu'une forme de la dépersonnalisation, d'altération du soi².

Il serait sans doute excessif de qualifier Kraus de psychiatre sarrien. Peut-être reprochera-t-on à cette présentation de passer sous silence les nombreux auteurs auxquels Kraus se réfèrent également. Son œuvre n'en représente pas moins un essai particulièrement convaincant de prolonger l'ontophénoménologie sartrienne dans le champ de la psychiatrie.

AU JAPON : BIN KIMURA, ENTRE ORIENT ET OCCIDENT

Kimura, né en 1931, d'abord compositeur et musicien, a étudié la médecine à Kyoto, où il commença à s'intéresser à la schizophrénie, et a fait par la suite deux séjours en Allemagne, comme boursier à Munich en 1961-63, puis comme psychiatre associé à la clinique psychiatrique de Heidelberg, en 1969-70, où il put rencontrer, entre autres, Tellenbach, Kraus et Blankenburg. De 1970 à 1986, il fut professeur assistant, puis directeur du service de psychiatrie de l'Université de Nagoya, de 1986 à 1994 chef du département de neuropsychiatrie de l'Université de Kyoto, et il est depuis 1994 professeur émérite de cette même université. Il a publié de nombreux articles, dont certains ont fait l'objet d'une traduction

française¹, et plusieurs ouvrages, dont *Aida*, paru en 1988 et traduit en français en 2000 sous le titre *L'entre*².

C'est durant ses années d'étude de la psychiatrie à Kyoto qu'il commence à s'intéresser aux conceptions de Minkowski et qu'il participe à la traduction en japonais du livre sur la schizophrénie de Binswanger. Il entreprend à la même époque la lecture de Husserl et de Heidegger, et parallèlement celle de Nishida, philosophe japonais et éminent représentant de l'école de Kyoto. Au retour de son premier séjour en Allemagne, il consacre plusieurs articles à la dépression et à la structure du moi qui y est expérimentée sous la forme de l'être en dette. Mais par la suite la rencontre avec des patients schizophrènes l'amène à voir dans la schizophrénie un trouble de la constitution originale du principe d'individuation qui se manifeste par une attitude défensive par rapport à l'approche et au contact de l'autre, par la prise de conscience délirante de soi-même comme d'un autre, la perte de l'évidence naturelle et l'inversion du rapport entre le moi et l'autre.

Or c'est en s'appuyant sur cette structure particulière de temporalisation par laquelle le temps pour le mélancolique perd son caractère de champ de possibilité d'actualisation du soi pour prendre le caractère contraignant d'une dette non remboursable que Kimura en vient, dans son étude sur « La temporalité de la schizophrénie », texte rédigé en 1976, à proposer l'hypothèse selon laquelle les phénomènes psychopathologiques peuvent être ramenés à deux formes opposées de structure temporelle. Ce que la psychopathologie peut selon lui mettre en évidence, c'est précisément la multiplicité de la constitution temporelle ontologique de l'ipséité. C'est ainsi que le temps vécu par le type mélancolique a une inclination prépondérante vers le passé. Mais à cet égard Kimura n'est pas pleinement en accord avec les analyses de Binswanger. Contre ce dernier qui voit dans l'autoaccusation du mélancolique un phénomène d'infiltration du moment protentionnel dans le moment rétentionnel, Kimura met l'accent sur le fait que c'est l'entièreté de la temporalité qui est vécue par le mélancolique comme irrévocable. De même le caractère déterministe du délire mélancolique n'est pas selon lui dû à la substitution du moment rétentionnel de la perte à celui de la protention, mais il s'agit plutôt d'une

1. A. Kraus, « Analyse phénoménologique de l'éprouvé corporel dans la mélancolie », *L'Encéphale*, 1995, p. 14; J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, Hermann, 2010. À l'opposé, l'essence de l'hystérie, c'est « la pose » et la tristesse est avant tout un se comporter-de-manière-triste (A. Kraus, « Modes d'existence des hystériques et des mélancoliques », dans *Psychiatrie et existence*, op. cit., p. 270).

2. « Le motif du mensonge et la dépersonnalisation dans la mélancolie », *L'Évolution psychiatrique*, 59, 4, 1994, p. 649-657.

1. Cf. B. Kimura, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, trad. fr. J. Bouderlique et F.-Ch. Bedeaux, prés. Y. Pélissier, postface H. Maldiney, Paris, PUF, 1992.

2. Voir le dossier consacré à « La psychopathologie phénoménologique de Kimura », *Études phénoménologiques*, n° 5, 1997, p. 3-58, pour une bibliographie et une présentation des idées maîtresses de Kimura par C. Vincent et J. Bouderlique.

perte de l'anticipation des possibilités existentielles dans un temps vécu comme arrêté du fait de l'endettement antérieur. Ainsi l'expérience du mélancolique peut être considérée comme l'expression d'un processus phénoménologique fondamental caractérisé par l'irrémediabilité et le déjà révolu, et Kimura choisit de désigner ce mode d'être par l'expression latine *post festum* qui signifie « après la fête » ou « trop tard », par opposition à ce qui se passe dans les accès maniaques ou les bouffées délirantes, où, comme le notait déjà Binswanger dans son étude de 1933 *Sur la fuite des idées*, le sujet s'adonne à la joie de la fête existentielle et ne vit que dans le pur présent, les dimensions du passé et de l'avenir ne jouant plus alors aucun rôle.

Or les expériences psychopathologiques liées à la schizophrénie montrent selon Kimura une structure de temporalité diamétralement opposée à celle de l'attachement conservateur au *statu quo ante* et à la structure d'incluence-remanence décrite par Tellenbach dans son livre sur la mélancolie. Kimura donne l'exemple d'un patient qui, hospitalisé à plusieurs reprises, refuse de prendre les médicaments qui lui sont à chaque fois prescrits et explique qu'il ne supporte pas de voir son comportement décidé par le médecin bien qu'il sache « rationnellement » que ne pas obéir aux ordres du praticien l'expose à une nouvelle hospitalisation. Kimura souligne que pour ce patient la prise de médicaments signifie l'enfoncement de son présent dans l'avoir-déjà-été, à savoir sa détermination de malade mental. Contrairement à ce qui se passe dans la protention authentique, qui prend appui sur l'ensemble du passé, la protention de ce type de malade vise à se réaliser en tranchant brusquement avec le passé pour se devancer dans une liberté vide. C'est cette structure de temporalité dominée par l'anticipation de l'avenir que Kimura exprime par l'expression *ante festum*.

Kimura s'appuie essentiellement sur l'analyse existentielle heideggérienne pour mettre en évidence la différence des deux structures temporelles *post festum* et *ante festum*. La structure temporelle *post festum* renvoie dans l'analytique existentielle à la facticité de la *Geworfenheit*, de l'être-jeté, qui fait du *Dasein* un être qui n'a pas posé son propre fondement, mais qui a à l'assumer et qui demeure ainsi constamment en dette par rapport à lui-même. Le moi qui est ainsi en question dans la mélancolie est le moi qui a déjà été, le moi jeté au monde, qui constitue le « devoir » du moi qui a à être dans le futur et qui est ainsi toujours vécu sous l'aspect de ce que Tellenbach nomme « rémanence ». Mais dans la schizophrénie il s'agit non plus d'une crise du moi en rapport avec l'avoir, la perte et le devoir, mais d'une crise du moi qui concerne l'être et le pouvoir-être, c'est-à-dire la constitution même de l'ipseité, qui se voit sans cesse mise en question par

l'avenir. L'avenir est en effet le moment essentiel de l'existence d'un être qui, parce qu'il est temporel, n'est pas sur le mode de la substance, mais à à être et se rapporte ainsi à son être comme à sa possibilité la plus propre, ce qui signifie qu'il est toujours déjà en avant de lui-même. Ce qui fait donc question chez le schizophrène, c'est précisément cet avenir du *Dasein* à lui-même qui s'accomplit sous la forme de ce que Binswanger a décrit dans son concept de *Verstiegenheit*, de présomption. Car l'angoisse de l'avenir, l'angoisse engendrée par l'imprévisibilité pure, le fait qu'il peut advenir à chaque instant quelque chose qui n'est pas encore présent, peut prendre chez le schizophrène la forme du désir ardent d'un avenir inconnu. C'est ainsi que les sujets à tendance schizophrénique font preuve dans leur vie quotidienne d'une inclination marquée à imaginer des possibilités futures hors de portée ou des idéaux irréalisables.

Kimura est ainsi conduit à voir dans cette double constitution temporelle de l'*ante festum* et du *post festum* une structure fondamentale de l'être humain. Le moi est à l'origine absent de lui-même, et il lui faut donc d'abord venir à lui-même. Mais pour qu'il puisse ainsi venir à soi, il faut qu'il assume continûment et intègre sa propre histoire et il ne peut le faire que selon la structure de la dette à l'égard de soi-même. Si l'on considère, comme le fait Kimura, que les deux registres *ante festum* et *post festum* caractérisent aussi bien les sujets sains que les malades mentaux, il apparaît alors clairement que ces différents modes de temporalisation peuvent former la base d'une nouvelle classification anthropologique des malades mentales qui conduit à l'éclatement des cadres nosologiques traditionnels.

Dans ces premiers écrits, ce que l'on peut nommer la « phénoménologie du soi » de Kimura se développe en rapport étroit avec les analyses heideggériennes de la temporalité du *Dasein*, alors que dans ses textes ultérieurs, c'est l'importance que prend pour lui la pensée japonaise qui devient manifeste. Il ne faut pas en effet se laisser égarer par le caractère syncrétique de sa pensée, qui le conduit, en particulier dans *L'entre*, à convoquer, à côté de références proprement japonaises, de multiples références à des penseurs occidentaux (von Weizsäcker, Husserl, Heidegger, Derrida, Levinas, Lacan, etc.) dont les positions respectives nous paraissent parfois peu compatibles entre elles. C'est en effet à partir d'une position de fond, profondément japonaise, que toutes ces références contradictoires à des penseurs occidentaux prennent sens. Ce qui se voit radicalement mis en question par la langue et le mode de pensée japonais, c'est la scission entre moi et non-moi, laquelle constitue de Descartes à Fichte et Husserl la structure la plus fondamentale de la pensée occidentale moderne. Pour le Japonais, comme d'ailleurs pour le Grec de l'époque présocratique, c'est une même spontanéité qui s'exprime dans la nature et dans l'homme,

quoique de manière différente, cette différence renvoyant à la distinction entre ce que le japonais nomme *onozukara* et *mizukara*, mouvement spontané universel et impersonnel et mouvement venant d'un soi incarné et personnel. C'est donc cet écart, *aida*, entre deux expressions du soi, et non pas dans l'opposition entre moi et non-moi, que se joue la destinée de cet être à la fois vivant et existant qu'est l'homme, vivant en tant qu'il appartient à la nature, et existant en tant qu'il a à se constituer comme être propre distinct de celle-ci.

Comme le montre bien Nishida, l'orientation d'une philosophie de la conscience va du soi vers le monde et presuppose donc l'extériorité du moi par rapport au monde, alors qu'il s'agit précisément plutôt d'aller du monde vers le soi, afin de voir ainsi le soi depuis le monde. Selon cette dernière perspective, il n'est plus possible de le considérer seulement comme une instance et un pouvoir de représentation, en un mot une «conscience», il faut le penser plus profondément comme lieu où advient la représentation. Ce qui a lieu dans ce que Nishida nomme *jikaku*, éveil à soi, c'est tout autre chose que l'autoaperception du sujet, à savoir l'opération par laquelle la conscience devient conscience de soi. C'est au contraire l'éveil à soi du monde lui-même qui advient en ce lieu (*basho*) qu'est le soi. Nous sommes là au plus près, avec cette notion de soi topologique que l'on trouve chez Nishida, de ce que Heidegger nomme *Dasein* et qu'il comprend lui aussi comme «*Stätte des Seinsverständnis*», lieu de l'entente de l'être¹.

On comprend sans doute mieux à partir de là la position de Kimura à l'égard de la pensée husserlienne. Celle-ci ne peut pas en effet constituer pour lui un point de départ permettant la compréhension de cette pathologie du soi qu'est la schizophrénie, car, avec sa théorie de l'ego transcendantal et de la conscience constituante, Husserl demeure pris dans la sphère de la représentation². Par la théorie de la constitution, Husserl est amené à n'envisager le sujet que dans ses rapports avec l'objet qu'il constitue. Il en reste donc à une vue unilatérale du soi en tant que pur corrélat noétique d'un contenu noématique. Il s'agit au contraire pour Kimura, qui suit ici Nishida, de penser l'acte noétique à partir du fond dont il provient et qui n'est autre que la vie. Le noétique se voit par là même compris autrement qu'il ne l'est chez Husserl, non pas simplement comme acte rationnel, mais comme jaillissement même de la vie, sans présupposition de quelque chose comme

un moi, alors que le noématique au contraire provient de la transposition au plan de la conscience de cette activité vitale noétique. Il s'agit donc très précisément pour Kimura d'extraire l'acte noétique du domaine des phénomènes de la conscience¹, ce qui permet de penser l'action réciproque du noétique et du noématique l'un sur l'autre, la représentation noématique, par exemple dans la musique, guidant en retour l'exécution noétique. Cela implique, et c'est là le point important, que le moment noématique de la représentation qui est aussi celui de la constitution du monde objectif et intersubjectif n'a nulle réelle autonomie, mais doit au contraire être conçu comme intérieur à l'ensemble du mouvement circulaire noétique de la vie.

C'est l'ensemble du monde de la représentation, l'ensemble donc du noématique, qui par essence renvoie à de l'intersubjectif, qu'il s'agit alors de penser à partir d'une différence ou d'un écart interne au mouvement même de la vie. Il y a donc, comme Nishida le souligne, une sorte de rétroaction de ce qui est fait (le noématique, le représenté) sur ce qui est en train de se faire (le noétique), de sorte qu'il nous semble avoir affaire à un paradoxe temporel selon lequel ce qui vient après, le postérieur, le résultat, le constitué, semble déterminer ce qui vient avant, l'antérieur, l'acte, le constituant. Cela n'est en réalité possible, comme l'explique bien Kimura, que si le constitué, c'est-à-dire le noématique, n'est pas séparé du noétique comme le serait le mort du vif. Le noème ne peut se transmuter en noëse que s'il est saisi dans son caractère vivant et non purement et simplement identifié à une pure matière morte. Cela signifie, dans l'exemple de la musique, que celui qui écoute la musique jouée ne voie pas en elle une pure suite de sons donnés, mais la saisisse à partir des silences qu'elle contient, à partir de ce que le japonais nomme *ma*, intervalle, qui est en lui-même dirigé vers le futur et qui donne à la musique sa vivacité et sa présence. Il s'agit donc bien de saisir le représenté dans son caractère événementiel et non pas substantiel, de le voir comme *koto*, comme événement, et non pas comme *mono*, comme étant brut et intemporel. Voir ainsi le faire dans le fait, c'est donc être capable en quelque sorte de renverser l'ordre temporel habituel en donnant ainsi au passé lui-même le sens d'un avenir. C'est comme cette «capacité», que se constitue au sens propre le soi. Et c'est cette différence interne au soi que Kimura nomme *aida* intrasubjectif. Comme le souligne Kimura, avant d'être des hommes, c'est-à-dire des consciences capables de se représenter le monde, nous sommes des vivants qui entretiennent sans cesse un rapport avec le fond inobjectivable de la vie, et ce n'est qu'en

1. M. Heidegger, *ET*, § 3, p. 8 (apostille ajoutée dans l'exemplaire personnel de Heidegger).

2. B. Kimura, «Conscience de soi et *jikaku*», trad. fr. C. Vincent, *L'art du comprendre*, n° 8, février 1999, p. 14: «Une phénoménologie psychopathologique devrait d'emblée renoncer à être une phénoménologie de la conscience».

1. B. Kimura, *L'entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, trad. fr. Cl. Vincent, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 48.

maintenant ce rapport que nous devenons capables de répondre aux incitations qui nous viennent du monde extérieur en modifiant notre monde intérieur.

Il semble donc bien à partir de là que ce qui constitue originairement le sujet, ce soit cet *aida intrasubjectif* par lequel le sujet se saisit à la fois comme rapport au fond de la vie et comme rapport au monde de la représentation. Mais en réalité cet *aida intrasubjectif* n'est pas séparable de l'*aida intersubjectif*, car, comme le souligne Kimura, c'est uniquement la relation intersubjective avec l'autre qui met en jeu le rapport au fond comme moment structurel du soi. Rencontrer autrui n'est en effet possible qu'à travers la participation commune de l'un et de l'autre au fond de la vie, à cet absolument autre par rapport à la sphère de la représentation. Ce qui veut dire que la rencontre avec autrui n'est nullement de l'ordre de la fusion : l'existence communautaire doit être conçue comme celle d'une pluralité de soi capables de se rapporter les uns aux autres en tant qu'ils ont chacun un rapport au fond de la vie; L'*aida* « intérieur » s'accomplit donc comme *aida* « extérieur » ou intersubjectif et inversement l'*aida intrasubjectif* est vécu comme *aida intersubjectif*.

On peut à partir de là comprendre que Kimura définit à la fois la schizophrénie comme une pathologie de l'ipséité et comme un trouble des relations avec autrui. Car c'est l'*aida* sous sa double forme interne et externe qui est fondamentalement mise en question dans la schizophrénie, et donc le caractère événementiel et relationnel de l'être humain, son dynamisme propre ou ce qui fait de lui un être de l'ordre de ce que le japonais nomme *koto*. Kimura souligne qu'il ne peut y avoir d'élan naturel, de *koto*, qu'à partir d'*aida*, de cette distance ou différence interne qui est le lieu de la constitution du soi. Dans *L'entre*, il donne l'exemple du cas d'une de ses patientes qui explique qu'elle ne parvient pas à prendre ses distances à l'égard de sa mère et des autres en général et qu'elle n'a plus le sentiment d'être elle-même, comme si les autres « entraient » en elles et agissaient à sa place. Kimura explique que l'oppression ressentie par la patiente est l'indication thymique de la perte de l'élan naturel et de l'absence de la distance interne permettant au soi de se constituer. C'est alors qu'autrui peut usurper le soi et que l'ipséité s'empile d'altérité. Tous les troubles relationnels qui s'expriment dans la sphère de la représentation, au niveau *mono*, c'est-à-dire ontique, ne sont que des phénomènes dérivés d'une pathologie plus fondamentale qui se situe au niveau plus profondément ontologique, au niveau *koto*. Dans le cas de la schizophrénie, il semble qu'il ait lieu quelque chose comme une extranéisation de ce fond inobjetable à partir duquel le moi doit se constituer intérieurement, de sorte que

le patient le voit prendre la forme extérieure d'une altérité menaçante. On a là le dispositif classique de l'aliénation, du devenir autre à soi-même, qui est essentiellement un processus d'extranéisation. Ce qui caractérise donc la schizophrénie, et ce qui fait du même coup tout l'intérêt de cette « énigmatique maladie » aux yeux de Kimura, c'est le fait qu'elle met au jour le processus même de la constitution du soi.

EN BELGIQUE : ÉCLECTISME OU PLURALISME?

A. DE WAELHENS, J. SCHOTTE ET P. JONCKHEERE

Quelques mois après la mort de Husserl, en 1938, le prêtre franciscain belge Herman Leo Van Breda assura la sauvegarde de l'œuvre posthume du fondateur de la phénoménologie dont les manuscrits furent secrètement transportés hors d'Allemagne et accueillis à Louvain. Ainsi naquirent, le 27 octobre 1938, les Archives Husserl de Louvain¹. Toutefois, doutant peut-être d'eux-mêmes et de la phénoménologie, certains phénoménologues s'efforcèrent de combiner phénoménologie et psychanalyse. Heidegger et Lacan. Ainsi la pensée de De Waelhens (1911-1981) est-elle marquée par un singulier éclectisme qui la conduit à vrai dire aux marges de la *Daseinsanalyse*. Connue pour avoir traduit en français, avec Biemel, *De l'essence de la vérité* (1948), *Kant et le problème de la métaphysique* (1953) et, avec Boehm, en 1964, les 44 premiers paragraphes d'*Être et temps*², De Waelhens publie en 1972, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*³. Son sous-titre indique assez l'ambition qui est la sienne : aborder la psychose d'un point de vue à la fois psychanalytique et existential. Cependant, convaincu qu'une anthropologie philosophique ne peut désormais se constituer sans le secours de la psychanalyse, et

1. S. Mödersheim, « L'exploitation de l'œuvre posthume de Husserl », dans *Husserl*, E. Escoubas et M. Richir (éds.), Grenoble, Millon, 1989, p. 185-189.

2. M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, trad. fr. A. De Waelhens et W. Biemel, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1948; M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953; *Être et temps*, trad. Boehm et De Waelhens, § 1-44. A. De Waelhens est également l'auteur de deux ouvrages : *Existence et signification* (1958) et *La philosophie et les expériences naturelles* (1961).

3. A. De Waelhens, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1972. Le titre et le sous-titre de l'ouvrage ne sont pas sans rappeler celui de la psychanalyste Gisèle Pankow, publié en 1966, dont l'intitulé laisse également clairement entendre son ouverture à la phénoménologie heideggérienne : *L'Être-là du schizophrène*.

conscient plus qu'aucun autre des difficultés que soulève son « intégration », De Waelhens reconnaît lui-même que l'ambition qui l'anime est « presque désespérée »¹.

La grande question pour De Waelhens est celle du sens global de la psychose et de sa compréhension². Aussi s'oppose-t-il à Kraepelin dont les espoirs causalistes, c'est-à-dire d'explication causale des différents aspects de la démence précoce à partir des altérations organiques du cerveau, conduit au contraire à la décomposition du phénomène pathologique. Rechercher l'unité de sens, autrement dit « l'unité intelligible et structurale » d'une pluralité de symptômes qui relève d'un seul et même « mode schizophrénique d'existence », telle est la tâche que poursuit De Waelhens. Cependant, plutôt que de se tourner vers Binswanger, auquel De Waelhens reproche de centrer le problème de la schizophrénie sur le délire et de se limiter « à une analyse d'existence simplement descriptive », il renvoie dos-à-dos Kraepelin et Binswanger dont les théories conduiraient à une même impasse en raison de l'absence commune « de toute référence à un inconscient constituant ». La compréhension de la psychose doit prendre pour point de départ la conception freudienne de l'inconscient dont l'apport serait considérable, « surtout, précise De Waelhens, si on l'interprète à la lumière de l'œuvre de Jacques Lacan dont la contribution est ici, s'il se peut, plus importante encore qu'en d'autres domaines de la théorie psychanalytique »³.

S'exprimant tout d'abord en phénoménologue, De Waelhens note que la psychose, d'une manière générale, « met en cause, et de la manière la plus radicale, l'être-au-monde de l'homme », et qu'il est possible de distinguer rigoureusement la schizophrénie de la paranoïa et de la paraphrénie⁴. Cinq traits, en effet, caractérisent la schizophrénie : le corps morcelé, la confusion signifiant et signifié, la perturbation du triangle oedipien, la bisexualité et l'identification de la naissance et de la mort, cinq traits qui trouvent leur principe dans la forclusion du Nom-du-Père. En d'autres termes, la schizophrénie est dominée par l'échec de l'accès au symbolique, et par une relation bi-polaire entre la mère et l'enfant, au sein de laquelle le pseudo-sujet

reste, dans son être, identifié au phallus de la mère¹. Ces quelques mots suffisent sans doute à montrer à quel point les *Écrits* de Lacan, publiés en 1966, soit six ans auparavant, sont au cœur de cet ouvrage². Il en va de même avec la paranoïa qui se situe et se structure, nous dit De Waelhens, au niveau du « stade du miroir », c'est-à-dire chez un sujet pour lequel l'unité et l'identité du corps, comme l'existence d'un autrui acquièrent déjà quelque sens et quelque portée³. Enfin, la paraphrénie, ou psychose hallucinatoire chronique, se caractérise par l'indifférence relative du malade à l'égard de son délire, et par sa diplopie au sens où le malade est capable de mener une double existence et d'être là même où nous le voyons.

Mais une véritable compréhension de la psychose exige une « Élucidation existentielle de l'inconscient et de la psychose » pour laquelle De Waelhens conjugue les *Écrits* de Lacan et un article de H. Maldiney consacré précisément à la question de la compréhension⁴. Sans pouvoir reprendre tous les éléments de cette élucidation, nous nous contenterons d'évoquer la manière dont l'auteur s'efforce en partant de la phénoménologie de rejoindre la conception lacanienne de l'inconscient. Ainsi De Waelhens note-t-il que le primat de la conscience disparaît avec *Être et temps* qui identifie le *Dasein* au discours. De manière analogue, « la notion de comportement, selon Merleau-Ponty, accentue toujours davantage l'identification de l'homme au discours comme aussi la non-transparence de ce discours à celui qui l'énonce ». Bref, on peut lire dans la phénoménologie elle-même l'amorce des deux grandes thèses de Lacan : « L'inconscient est structuré comme un langage, l'inconscient, c'est le discours de l'Autre ». Mais si, d'une manière générale, De Waelhens souscrit au primat du signifiant, il tient cependant, à rebours d'un extrémisme qui affleure dans certains textes de Lacan, à conserver au « sujet » une possibilité de jeu. C'est pourquoi, il privilégie la comparaison lacanienne du rapport du sujet au signifiant à la position du joueur de bridge qui dispose, quelles que

1. A. De Waelhens, *La Psychose*, op. cit., Avant-propos, p. 5-7.

2. A. De Waelhens note dans son Avant-propos que « ce qu'on nomme comprendre en psychiatrie ne recouvre pas ce que ce terme vise pour le psychanalyste, le phénoménologue se différenciant, encore une fois, de l'un et de l'autre », *ibid.*, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 28 et 33.

4. A. De Waelhens accorde une place à part à la psychose maniaco-dépressive qui est avant tout « une altération de la *Befindlichkeit* », *ibid.*, p. 156.

1. A. De Waelhens, *La Psychose*, op. cit., p. 73 et 134.

2. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, t. II, Paris, Seuil, 1999, p. 59. A. De Waelhens s'appuie également sur la dactylographie du séminaire de l'année 1956-57, « Les Formations de l'inconscient » (*Séminaires livre V*), ainsi que sur un article de J. Lacan, « La Famille », *L'Encyclopédie française*, 8'40-10.

3. A. De Waelhens, *La Psychose*, op. cit., p. 142; J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits*, op. cit., p. 92 sq.

4. H. Maldiney, « Comprendre », *Revue de métaphysique et de morale*, 1961, n° 1 et 2, p. 35 sq.

soient les cartes ou signifiants qui lui échoient, d'une certaine marge de liberté¹.

Mais la figure imposante de De Waelhens ne doit pas occulter celle de son ami Schotte (1928-2007) ni celle du Docteur Jonckheere. Né en Belgique à Gand en 1928, docteur en médecine et docteur en psychologie, psychiatre et psychanalyste psychologue clinicien, Schotte enseigna à l'Université de Louvain (Institut des sciences familiales et sexologiques) de 1965 à 1988². Dans ses entretiens avec Jean-Marc Poellaer, publiés peu après son décès, Schotte place explicitement son parcours sous le signe du pluralisme en se reconnaissant trois voire quatre maîtres³. Le premier est Binswanger dont Schotte partage non seulement le respect pour Freud mais aussi le souci épistémologique de transformer la psychiatrie en une science unitaire, alors qu'elle n'est jusqu'à présent qu'un conglomérat de psychopathologie, de neurologie et de biologie. Son second maître, de nos jours un peu oublié, est Leopold Szondi, « le plus méconnu des grands parmi les successeurs de Freud et le plus grand des méconnus »⁴, fondateur de la *Schicksalsanalyse* ou analyse du destin et inventeur d'un célèbre test de personnalité basé sur des photos de visage. Vient ensuite Jacques Lacan qui a joué à côté d'autres – Schotte insiste lui-même sur cette dernière expression – un rôle majeur dans son parcours et qu'il a connu personnellement. Et, enfin, François Tosquelles aux côtés duquel il participa au groupe de travail de psychothérapie institutionnelle du GTPsy⁵. Conscient

1. « Il existe en soi un nombre très élevé mais non illimité de signifiants (cinquante-deux au bridge). Chacun possède ou est possédé par un nombre variable (contrairement au bridge) de ceux-ci, que le hasard ou l'histoire lui ont dévolu. Le sujet doit pour jouer, c'est-à-dire pour vivre, élaborer sa demande (son désir) avec les signifiants dont il dispose », A. De Waelhens, « Hegel et Lacan », dans *Phénoménologie et analyse existentielle*. P. Jonckheere (éd.), Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 130, note 1.

2. J. Schotte préférait incontestablement la parole à l'écrit et si sa bibliographie compte plus d'une soixantaine de textes, un grand nombre d'entre eux sont des transcriptions d'entretiens ou d'interventions qui, du reste, comme si cela ne l'intéressait pas, n'ont pas toujours été revues par lui. Il a toutefois écrit différents articles consacrés en particulier à Freud et la notion de transfert, à L. Szondi et la *Schicksalsanalyse*, à l'anthropopsychiatrie. Citons : « Le transfert. Essai d'un dialogue avec Freud sur la question fondative de la psychanalyse », dans *La Psychanalyse*, 2, Paris, PUF, 1956, p. 318 sq., article écrit à la suite de sa thèse inédite de Doctorat en psychologie (1956); « Le dialogue Binswanger-Freud et la constitution actuelle d'une psychiatrie scientifique », dans *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, op. cit.

3. J. Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie. Un parcours. Rencontrer, relier, dialoguer, partager*, Paris, Hermann, 2008, p. 254 et 292.

4. Ibid., p. 143.

5. Ibid., p. 292.

de la difficulté à concilier des sources d'inspiration aussi diverses, Schotte se demandait dans un article consacré à Freud et Binswanger, paraphrasant une citation célèbre : « comment peut-on être freudien et aussi, si cet aussi a un sens, phénoménologue ? »¹.

On retrouve chez le médecin-psychiatre Jonckheere² cette même volonté d'associer la psychanalyse freudienne et lacanienne à la phénoménologie. Ainsi se propose-t-il dans son dernier ouvrage d'écouter l'hystérie « avec deux oreilles, l'une psychanalytique, l'autre phénoménologique »³. Tout en conservant donc les concepts de castration, de jalousie phallique, de désir insatisfait – au sens où pour Lacan, l'hystérique garde son désir insatisfait – Jonckheere veut également aborder l'hystérie en phénoménologue et comme une forme de protestation contre la condition d'être femme-au-monde, mieux : comme « une forme particulière de *Verfall*, au sens de Heidegger, de chute ou de refus face à la déréliction, face à l'existence vécue comme injuste ». Jonckheere réinterprète alors la jalousie phallique en ces termes :

On affirme depuis Freud que le facteur déclenchant (de la jalousie phallique) est celui où la fillette a constaté qu'il lui manquait quelque chose. Nos observations suggèrent que si l'absence de pénis est tellement mortifante et parfois pathogène, c'est parce que cette absence est le signifiant d'une inégalité plus lourde et parfois, mortelle⁴.

On voit bien ici comment se trouvent réinterprétés les concepts freudo-lacaniens de *Penisneid* et de signifiant phallique au sein d'une phénoménologie de l'être femme-au-monde, qui réinscrit le signifiant dans son contexte socio-culturel. Finalement, l'hystérie se caractérise par le recours à la fiction ou *Verstellung*, au sens où la présence hystérique est au monde sur le mode de la mise en scène, duurre, de l'imagination. Ce qui permet à Paul Jonckheere d'écrire que

1. « Le dialogue Binswanger-Freud et la constitution actuelle d'une psychiatrie scientifique », dans *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, op. cit., p. 65.

2. Médecin-psychiatre, P. Jonckheere est chef de clinique-adjoint aux Cliniques universitaires Saint-Luc (Bruxelles) et maître de conférences à l'Université Catholique de Louvain. Il a publié différents ouvrages dont *Passage à l'acte*, Paris-Bruxelles, De Boeck, 1998, et, tout récemment, *Psychiatrie phénoménologique*, t. 1, *Concepts fondamentaux*, t. 2, *Confrontations cliniques*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2009. Il a également édité *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989.

3. P. Jonckheere, *Psychiatrie phénoménologique*, op. cit., t. 2, p. 66.

4. Ibid., p. 71.

Là où le sujet normalement névrosé apprivoise la frustration au moyen du refoulement ordinaire [*Verdrängung*], là où le pervers a recours au désaveu [*Verleugnung*] et enfin, contrairement à la psychose causée par la forclusion [*Verwerfung*], le sujet hystérique recours à la fiction [*Verstellung*]¹.

EN FRANCE : HENRI MALDINEY ET ARTHUR TATOSSIAN

Henri Maldiney : penser la folie

Né en 1912, Maldiney fut professeur à Gand puis à Lyon où il occupa pendant de nombreuses années la chaire de Philosophie générale, d'Anthropologie phénoménologique et d'Esthétique. Si la phénoménologie de l'art qu'il n'a cessé d'élaborer de ses tout premiers articles du début des années 1950² à ses dernières publications³ constitue le pan le plus important et aussi le mieux connu de son œuvre⁴, ce qui fait cependant le caractère tout à fait unique de celle-ci, c'est la relation qu'elle établit, à travers une grande variété d'approches, entre l'art, le langage et la folie. Ce qui est en effet fondamentalement en question dans chacun de ces trois domaines apparemment si différents, c'est cette ouverture à la dimension pathique de la rencontre et de l'événement que Maldiney s'est donné pour tâche de mettre en évidence en tant à la fois qu'elle est la véritable origine de l'art et de la parole et qu'elle tend à faire dangereusement défaut dans la psychose.

Il ne s'agira ici que de l'apport qu'a représenté pour la *Daseinsanalyse* et la psychiatrie phénoménologique la réflexion qu'a consacrée Maldiney à la folie. Si l'ensemble de son travail s'est inscrit dans l'horizon ouvert par ce « retour aux choses mêmes » que préconisait Husserl, le fondateur de la phénoménologie, c'est pourtant en partant de la notion heideggérienne d'existence qu'il a développé toute une réflexion sur la psychopathologie où son interlocuteur principal demeure le psychiatre Binswanger dont il a contribué à faire connaître l'œuvre en France. Il a en effet préfacé, avec le psychiatre suisse Kuhn, la première traduction en français, par J. Verdeaux

1. P. Jonckheere, *Psychiatrie phénoménologique*, op. cit., t. 2, p. 76.

2. Articles consacrés entre autres à Tal Coat, peintre dont il devint un ami proche après leur première rencontre en 1946.

3. H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Seyssel-sur-Rhône, Comp'act, 1993 et *Ouvrir le rien. L'art nu*, Fougères, Encré marine, 2000.

4. Voir à ce sujet E. Escoubas, « Henri Maldiney. Art existentiel et phénoménologie de l'abstraction », dans *L'esthétique*, Paris, Ellipses, 2004, p. 217-228.

et Kuhn, d'un ensemble de textes de Binswanger paru en 1971 dans la collection *Arguments* sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*. Dans l'un des textes qu'il lui a consacrés, paru en 1973 dans un recueil intitulé *Regard, parole, espace*, où il résumait brièvement la vie du psychiatre suisse, Maldiney soulignait que pour Binswanger,

la folie est une possibilité de l'homme sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est [...]. L'être-malade a son essence dans le pouvoir-être de la présence, du *Dasein*, dont il constitue un mode déficient Aussi ne peut-il être compris que sur le fond de cette possibilité dont l'ouverture et la fermeture constituent pour tout homme, authentiques ou défaillantes, son expérience et son existence de fait¹.

Et dans un texte encore antérieur, daté de 1963, il expliquait que pour le fondateur de la *Daseinsanalyse*, il ne s'agit pas de se donner une vue extérieure de l'homme malade à partir d'un savoir psychiatrique déjà constitué, mais bien plutôt de le comprendre à partir de l'histoire de sa vie. Comme il le soulignait :

Le terme de *Daseinsanalyse*, d'analyse de la présence, marque assez la manière dont Binswanger entend cette présence de soi à soi auprès de l'autre, qui est la condition du comprendre. Elle exclut les deux attitudes contraires de la mise à distance qui aliène et de la confusion où toute vigilance s'abîme : elle consiste dans la proximité².

Une telle proximité n'est rendue possible que par le fait que l'homme sain et le malade, le psychiatre ou l'analyste et son patient, partagent le même monde, même s'ils diffèrent dans leur manière de communiquer avec lui.

C'est donc ce que Heidegger nomme *In-der-Welt-Sein*, l'être au monde, la présence au monde, qui constitue la dimension fondamentale de toute existence humaine en tant qu'elle est par essence un *Mitsein*, un être avec les autres. Ainsi un comportement, une parole, une action constituent une certaine manière d'être au monde, de l'habiter, dans laquelle se dévoile le sens d'être de cette existence. La *Daseinsanalyse*, l'analyse de cette présence au monde, est, souligne Maldiney, « d'abord une analyse des structures spatiales et temporelles de l'existence », au sens où « espace et temps sont les formes articulatoires de l'existence »³. C'est parce qu'elles structurent le « comment » de l'existence qu'elles lui donnent un style, un

1. H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p. 210.

2. *Ibid.*, p. 90.

3. *Ibid.*, p. 92.

rythme et une direction de sens à chaque fois différent. Mais elles se fondent elles-mêmes sur ce que l'allemand nomme *Stimmung*, et que nous traduisons, faute de terme équivalent en français, par « humeur » ou « atmosphère ». Mais Maldiney insiste à bon droit sur le fait que la *Stimmung*, dont le sens premier est accord, au sens musical du terme, n'est ni dans l'objet, comme une atmosphère, ni dans le sujet, comme une humeur, mais bien dans le rapport des deux. Maldiney s'appuie à cet égard sur l'analyse que fait Heidegger dans *Être et temps* de cette structure de l'existence qu'est la *Stimmung* et que Binswanger reprend à son compte. Car la *Stimmung* n'est pas pure réceptivité ou affection, mais un moment décisif de toute présence au monde, moment décisif sur lequel se fonde tout comportement possible. Elle désigne ainsi le moment *pathique* de tout être au monde. Pour Maldiney, les *Stimmungen* « sont les *apriori* de notre communication avec le monde, et peuvent, seules, articuler les structures pathiques de l'espace et du temps – qui sont les dimensions anticipatives de toute chose à paraître »¹.

Ce sont donc ces structures pathiques de l'espace et du temps qu'il s'agit avant tout d'analyser si l'on veut comprendre ce qu'est la psychose. C'est ce qu'entreprend Maldiney dans les neuf études rassemblées dans *Penser l'homme et la folie*. C'est à partir de l'une d'entre elles, « Événement et psychose »² qu'il est possible d'aborder la conception propre à Maldiney de la temporalité de la psychose. Pour ce qui de la spatialité, qui n'est thématiquement abordée dans aucune des études de *Penser l'homme et la folie* précisément parce qu'elle est partout en question, il faudrait se tourner vers la longue postface de Maldiney à la traduction française, parue en 1996, d'un livre de Binswanger consacré au dramaturge norvégien Henrik Ibsen³, dans lequel Binswanger met en lumière le sens proprement existentiel et pathique du rapport à la spatialité dans la schizophrénie. À vrai dire, cette distinction entre temps et espace demeure elle-même artificielle au regard de ce que Binswanger nomme « direction de sens », *Bedeutungsrichtung*, concept fondamental de sa pensée, sur lequel Maldiney fut le premier à mettre l'accent⁴. Il expliquait déjà en effet dans son article de 1963 sur Binswanger que cette alliance du mot sens et du mot direction rend sensible « l'unité du sens-direction et du sens-signification » et il donnait à cet égard l'exemple de la verticalité qui n'est pas saisie comme

une propriété inhérente à tel ou tel objet donné dans la perception, mais au contraire comme une dimension existentielle qui s'adresse immédiatement à la motricité expressive de notre corps⁵.

Chute ou ascension ont ainsi pour nous une valeur symbolique, car elles sont une possibilité universelle de notre existence, ce qui implique qu'avec elles on a affaire à des directions significatives générales qui prennent un sens non seulement spatial, mais aussi temporel, psychique, éthique, etc.⁶.

L'espace et le temps ne sont donc séparables que d'un point de vue thématique, comme le souligne Maldiney, et ce point de vue, qui peut être celui de la théorie et de la science, mais aussi de la pathologie, s'oppose à celui, fondamental et originale, de l'existence qui est en même temps et à la fois spatiale et temporelle. Il n'en demeure cependant pas moins que Maldiney s'attache plus précisément dans *Penser l'homme et la folie* à la dimension temporelle de l'existence et de la psychose, qui s'éclairent réciproquement l'une l'autre du fait que, si la psychose ne se comprend qu'à la lumière de l'exister, l'exister lui-même peut être mis en lumière à travers cette « catastrophe » de l'exister qu'est la psychose. Dans ce livre, la méthode mise en œuvre est celle de la psychiatrie phénoménologique au sens large, et il est fait appel à d'autres psychiatres que le seul Binswanger, en particulier à Erwin Straus, neuropsychiatre, auteur *Du sens des sens*, paru en 1935⁷, et Viktor von Weiszäcker, neurologue, auteur du *Cycle de la structure*, paru en 1939⁸. C'est à ce dernier, qui a mis en évidence l'interaction entre l'organisme vivant et le milieu qui ne permet plus de penser le rapport de l'organisme vivant et du monde comme un simple face à face, mais au contraire comme un « cercle » structurel, que Maldiney emprunte l'idée que l'existence est discontinue, constituée de moments critiques où elle est mise en demeure de disparaître ou de renaître⁹. Une crise, écrit Maldiney, « est une rupture d'existence. Le soi y est contraint à l'impossible, pour répondre de l'événement au péril duquel il ne peut exister qu'à devenir autre »¹⁰. Ce qui la met donc en demeure de disparaître et de renaître.

1. H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, op. cit., p. 96.

2. Ibid., p. 97. Voir à ce sujet, F. Dastur, « Henri Maldiney. Temps et espace dans la psychose », *Les Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne. Questions d'espace et de temps*, n° 20, 2008, p. 45-55.

3. E. Straus, *Du sens des sens*, trad. fr. G. Tines et J.-P. Legrand, Grenoble, Millon, 2000.

4. V. von Weiszäcker, *Le cycle de la structure*, trad. fr. M. Foucault et D. Rocher, préface J. Ey, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

5. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 122.

6. Ibid., p. 320.

1. H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, op. cit., p. 96.

2. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 251-294.

3. L. Binswanger, *Henrik Ibsen*, op. cit.

4. Voir à ce sujet *Les directions de sens. Phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, J. Chamond (dir.), préface Ph. Cabestan, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2004.

c'est précisément l'événement. Pour l'expliquer, Maldiney commence par mettre en évidence ce qui caractérise l'existant par rapport au simple vivant. L'existant ne fait pas que sentir, il « se » sent, et c'est cette co-implication en lui du soi et du monde qui fait de lui « le là de tout ce qui a lieu ».

Or dans la psychose, l'existant se ferme peu à peu à ce niveau origininaire de l'expérience qui est celui du sentir par lequel nous pouvons être ouverts à la surprise de l'événement. Ce qui nous ouvre en effet à l'événement, à ce réel qu'on n'attendait pas¹, c'est ce que Maldiney nomme, dans *Penser l'homme et la folie*, la « transpassibilité », à savoir une capacité de subir qui n'est limitée par aucun *a priori*, car « comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à quoi s'attendre, rien à attendre de l'étant »². Or c'est précisément cette « réceptivité accueillante à l'événement » qui fait défaut dans la psychose³. C'est donc de manière pathique que l'existant est ouvert à l'événement, qui ne se produit pas dans un monde déjà tout constitué et indépendant de nous-mêmes, car c'est au contraire le monde lui-même « qui s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »⁴. Pour montrer en quoi consiste ce bouleversement que produit en nous l'événement, Maldiney s'appuie sur la distinction que fait Erwin Straus entre *Geschehnis*, mot qui en allemand désigne l'événement qui fait partie du temps naturel et *Ereignis*, mot qui nomme l'événement en tant qu'il a été approprié et a pris place dans la trame d'une vie individuelle. Straus invoque à ce propos l'exemple, rapporté par l'un de ses patients, d'un homme renversé par une automobile et qui, gisant mort dans la rue, est entouré des témoins de l'accident parmi lesquels se trouvent un médecin et un jeune homme. Alors que le médecin constate froidement la mort de l'accidenté sans que cela l'atteigne de manière personnelle, puisqu'il agit ici en professionnel, le jeune homme au contraire, profondément frappé par ce spectacle, demeure pendant des semaines incapable d'oublier la vue du mort. « Si l'événement n'a pas eu dans ces deux hommes le même destin », explique Maldiney, « c'est parce que le vécu n'était pas le même au départ »⁵. Car ce n'est pas la perception d'un mort qui est en soi bouleversante, mais « le rapport entre le mort et la mort dans lequel le jeune homme est impliqué »⁶. Il n'y a donc pas

d'événement « en soi »⁷, puisque l'événement ne prend sens que dans une situation et qu'il ne peut affecter l'exister que comme « événement de l'existence »⁸. Mais, inversement, la présence elle-même n'est celle d'un soi que par l'ouverture de celui-ci à l'événement. C'est ce qui conduit Maldiney à dire que cette ouverture à l'événement est ce par où la présence « existe et existe en tant que soi », de sorte que l'événement doit être considéré comme un existential⁹.

On comprend alors pourquoi, comme Maldiney le souligne, « dans la psychose, il n'y a plus d'événements »¹⁰. Le mélancolique, dont l'existence est tout entière tournée vers le passé, tout comme le maniaque qui, sans appui dans le passé, ne connaît qu'une temporalité sans cesse à venir, « n'ont pas de présent véritable et sont par là exclus de l'événement »¹¹. Quant au schizophrène, il s'efforce dans son délire de *rencontrer* l'événement, car le délire est pour lui le seul moyen de se comprendre lui-même, de rendre compte de cette métamorphose existentielle qu'exige la survenue de l'événement. Mais le délire est en même temps une occultation de cette métamorphose¹². Maldiney se réfère ici aussi bien au cas Schreber¹³ qu'à celui d'une des patientes de Binswanger, Suzanne Urban¹⁴, car dans les deux cas la démultiplication des persécuteurs dans le délire a pour effet de « diviser la compacité du terrifiant »¹⁵, en d'autres termes de nier le caractère de première fois de l'événement traumatisant. L'expérience psychotique atteste par là que l'événement requiert la collaboration de celui auquel il arrive et qui n'est nullement par rapport à lui dans une totale passivité. C'est de cette paradoxale capacité d'attente de la surprise, de cette « passivité de notre activité » selon le mot de Merleau-Ponty¹⁶ ou de cette « transpassibilité » selon celui de Maldiney, dont traite en quelque sorte toujours la phénoménologie, dont l'objectif dernier, déjà chez Husserl, a toujours été le dépassement de l'opposition traditionnelle du passif et de l'actif. Si Maldiney a forgé le terme de « transpassibilité » pour désigner la manière

1. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 266.

2. *Ibid.*, p. 269.

3. *Ibid.*, p. 294.

4. *Ibid.*, p. 277.

5. *Ibid.*, p. 281.

6. *Ibid.*, p. 284.

7. S. Freud, *Cinq Psychanalyses* (*Dora, L'homme aux Loups, L'homme aux rats, le petit Hans, Président Schreber*), trad. fr. révisée, Paris, PUF, 2008.

8. L. Binswanger, *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie*, trad. fr., J. Verdeaux, Brionne, G. Monfort, 1988.

9. *Ibid.*

10. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 274.

1. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 113.

2. *Ibid.*, p. 422.

3. *Ibid.*, p. 424.

4. *Ibid.*, p. 123.

5. *Ibid.*, p. 259.

6. *Ibid.*, p. 260.

selon laquelle l'être humain existe sa transcendance en tant qu'elle implique une réceptivité, c'est pour indiquer que celle-ci doit être comprise comme une « passibilité », c'est-à-dire comme une *capacité* de pâtrir et de subir, au sens où elle implique une activité, immanente à l'épreuve, au *pathēn*, qui consiste à ouvrir le champ même de la réceptivité. C'est justement cette ouverture et cette capacité d'attente indéterminée qui manque dans la psychose, comme le souligne bien Maldiney : « Ce qui est en défaut [dans la psychose], c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet, mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun *a priori*, qui attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la *transpassibilité* »¹. C'est donc bien cette capacité d'être en prise sur les choses, qui fait défaut dans la psychose, où elle se traduit en une incapacité d'habiter le monde et même, comme l'a montré Gisela Pankow, citée par Maldiney dans le dernier essai de *Penser l'homme et la folie*, d'habiter son propre corps².

Comme Maldiney le souligne bien, « l'événement par excellence est la rencontre » et « il n'y a de rencontre que de l'altérité » laquelle est toujours imprévisible³. Ce qui caractérise en effet intrinsèquement l'existant, c'est sa transcendance, sa capacité de dépassement. La transpassibilité est en ce sens plus que la simple passibilité, elle est, dit Maldiney, « ouverture sans dessein », ouverture « à l'égard de l'événement hors d'attente »⁴. Et c'est précisément de cette ouverture à l'impossible en tant qu'elle a originièrement lieu dans le sentir et la *Stimmung*, dont il retourne dans l'art, le langage et la folie.

Arthur Tatossian : un pionnier de la psychiatrie phénoménologique française

On doit à Tatossian, psychiatre marseillais, d'avoir maintenu ouvert la voie de la psychiatrie phénoménologique durant toute la période de la seconde moitié du XX^e siècle pendant laquelle c'est à la psychanalyse qu'a été dévolu le rôle dominant dans la thérapie. Tatossian (1929-1995) s'est intéressé très tôt à la phénoménologie et la psychiatrie phénoménologique de langue allemande, comme le montre le sujet de sa thèse de médecine soutenue en 1957 et consacrée à l'étude phénoménologique d'un cas de

1. H. Maldiney, *Penser l'humaine et la folie*, op. cit., p. 114.

2. *Ibid.*, p. 409.

3. *Ibid.*, p. 352.

4. *Ibid.*, p. 421-422.

schizophrénie. Devenu médecin-chef des Hôpitaux de Marseille, il dirigea le service de psychiatrie de l'Hôpital Ste Marguerite en 1972, puis le service de psychiatrie et de psychologie médicale de l'Hôpital de la Timone à Marseille en 1980. C'est grâce à son enseignement que la psychiatrie phénoménologique a pu connaître un véritable renouveau dont témoignent aujourd'hui la pratique et les travaux de ses élèves, Jean-Michel Azorin et Jean Naudin à Marseille, Dominique Pringuey à Nice. Il a publié, surtout à partir des années 1970, de très nombreux articles dans des revues spécialisées et des ouvrages collectifs¹, mais c'est le rapport qu'il présente au Congrès de neurologie et de psychiatrie d'Angers en 1979 sur *La phénoménologie des psychoses* qui l'a fait connaître.

Il n'est guère possible de donner un aperçu global de ce texte, devenu par la suite une référence incontournable pour tous ceux qui désirent s'inscrire dans la mouvance de la psychiatrie phénoménologique. Par rapport à d'autres exposés antérieurs consacrés à l'approche phénoménologique des psychoses, dans lesquels la psychiatrie phénoménologique était considérée comme une application des notions directrices de la phénoménologie², son originalité consiste « à partir directement de la folie dans ses formes principales et au fur et à mesure des besoins de préciser les notions philosophiques qui s'imposent au psychiatre phénoménologue dans et par le cours même de son expérience »³. C'est ainsi qu'après une introduction visant à préciser en quoi consiste l'approche phénoménologique en psychiatrie, le rapport est divisé en trois grandes sections traitant successivement de la schizophrénie, de la manie et de la mélancolie, et du délire, où sont analysés et mis en perspective les travaux que les psychiatres d'obédience phénoménologique (Minkowski, Binswanger, Blankenburg, Tellenbach, Kuhn, etc.) leur ont respectivement consacrés.

On trouve cependant aussi, dans la troisième section de ce grand tableau de la phénoménologie psychiatrique, un long paragraphe consacré à l'anthropologie compréhensive de Zutt et Kulenkampff, assez mal connue en France, bien qu'elle se réfère volontiers aux travaux de Sartre et de Merleau-Ponty. Tatossian y reprend en partie l'exposé plus complet qu'il en avait fait dans un article rédigé en collaboration avec Sébastien Giudicelli, un autre de ses élèves marseillais, qui lui succédera après sa

1. Les plus importants ont faits, après sa mort, l'objet d'un recueil : A. Tatossian, *Psychiatrie phénoménologique*, prés. G. Darcourt, Paris, ETIM, 1997. Voir en fin de volume la bibliographie complète de ses écrits.

2. G. Lanteri-Laura, *La psychiatrie phénoménologique*, Paris, PUF, 1957.

3. A. Tatossian, *PhPs*, p. 23.

mort comme responsable de l'enseignement de la psychiatrie à la faculté de médecine de Marseille. Cet article paru en 1973¹ proposait déjà une mise en perspective historique de la psychiatrie anthropologique marquée par la référence à l'analyse existentielle de Heidegger qu'il s'agissait alors de situer par rapport à la fois à la *Psychopathologie générale* de Jaspers, qui eut le mérite d'introduire la phénoménologie dans le champ psychiatrique, et à ce tournant de la *Daseinsanalyse* que représente, à partir de la fin des années 1950, le « retour à Husserl » et à sa phénoménologie génétique qu'effectue le dernier Binswanger. Tatossian reconnaît, dans la conclusion de son article, que le travail de Blankenburg, qui montre selon lui que la spécificité de la phénoménologie psychiatrique ne peut être assurée que par « un dépassement (au sens hégélien) de la psychiatrie anthropologique » lui a servi de fil conducteur. Alors que Kuhn estime nécessaire la dualité des méthodes, phénoménologique transcendante et analytique existentielle, dans le champ psychiatrique, et que Blankenburg lui-même ne soit pas loin de considérer que ces deux approches sont complémentaires, il semble que Tatossian veuille pour sa part infléchir les positions de Kuhn et de Blankenburg dans le sens d'une « assimilation de l'anthropologie dans la phénoménologie » qui exigerait rien moins que l'absorption de la pensée de Heidegger dans celle du Husserl tardif, à savoir la problématique de la *Lebenswelt*. Comme le dernier Binswanger, Tatossian voit dans le recours à la fonction explicative de la phénoménologie génétique la possibilité de se prémunir contre le danger qui menace constamment la *compréhension anthropologique*, à savoir la retombée dans le psychologisme.

La question d'une approche phénoménologique du délire est reprise et développée dans la dernière section de la *Phénoménologie des psychoses*. Tatossian commence par y rappeler que le délire a toujours été considéré comme le phénomène fondamental de la folie et que les tentatives pour le comprendre comme erreur, mensonge, résultat d'un conflit psychique ou d'un besoin affectif se sont toutes révélées insuffisantes et ont signé l'échec de la psychopathologie traditionnelle. Il en donne pour exemple la conception du délire dans la *Psychopathologie générale* de Jaspers (1913). Car la phénoménologie au sens jasperien n'est qu'une méthode de classement et de description des vécus psychiques des malades mentaux. Son outil essentiel est la compréhension, c'est-à-dire la capacité de l'observateur à se mettre par empathie à la place du malade. Or la maladie mentale se situe dans l'incompréhensible. L'approche compréhensive de Jaspers aboutit

donc à faire de l'incompréhensibilité le critère du délire vrai, qu'il identifie au délire schizophrénique. Mais d'une part la notion de compréhensibilité peut être fluctuante d'un observateur à l'autre, d'autre part il ne s'agit là que d'une caractérisation négative du délire. Jaspers s'en tient strictement à ce qui est consciemment vécu par le malade, c'est-à-dire à ce qu'il se donne par la parole. Il se fonde donc sur le postulat selon lequel le psychique est donné de manière similaire aux choses extérieures, c'est-à-dire par perception interne, et il reconduit ainsi le dualisme cartésien, qui suppose l'opposition d'un homme intérieur et d'un monde tout objectif et dans lequel le monde ne peut qu'être plus ou moins fidèlement « recopié » par les états psychiques. La « réalité » reçoit alors une préséance sur tous les modes d'être, alors que dans la perspective heideggérienne la conscience de réalité n'est qu'une mode d'être parmi d'autres et la notion de monde délivrant n'est plus délégitimée comme copie infidèle du monde objectif mais reçoit le statut de type d'être au monde particulier. Jaspers manifeste son allégeance à la psychiatrie de son époque, en particulier à la nosologie de Kraepelin, par le fait qu'il édifie, tout en l'assouplissant, une sémiologie psychique encore fondée sur la notion de symptôme psychique fixe.

C'est donc dans l'approche anthropologique de la psychiatrie que Tatossian voit le « nouveau et le vrai départ de la phénoménologie psychiatrique ». C'est en effet la volonté de se placer au-delà du dualisme cartésien de la psyché et du soma qui est à l'origine dans les années 1920 de la véritable naissance de la phénoménologie psychiatrique, liée à une approche anthropologique de la maladie mentale, dont témoignent les titres mêmes des travaux de Erwin Straus (*Psychologie du monde humain*, 1960), de Viktor Emil von Gebsattel (*Prolégomènes à une anthropologie médicale*, 1954) et de Jürg Zutt (*Sur le chemin d'une psychiatrie anthropologique*, 1963). Dépasser la conception étroitement psychologique de la compréhension que Jaspers hérite de Dilthey, telle est en effet le projet de l'anthropologie compréhensive de Zutt, professeur de neurologie et psychiatrie de l'Université de Francfort sur le Main et de son disciple Kulenkampff, car comme l'affirme Zutt, l'anthropologie « donne le droit de ne pas parler d'une psychologie qui serait alors à compléter par une somatologie ». Leur travail se concentre sur le syndrome paranoïde qui atteste de l'incapacité du paranoïde à saisir le sens de l'apparition d'autrui et sa propension à se laisser imposer et subjuguer par le regard de l'autre. C'est cette subjugation qui est à l'origine des hallucinations auditivo-verbales, car anthropologiquement la sphère auditivo-verbale est celle de la soumission. S'appuyant sur l'idée d'une mondanité du corps et reprenant l'analyse sartrienne du regard de l'autre, Kulenkampf décrit le délivrant comme être toujours regardé. Zutt développe de son côté l'idée d'un espace anthropologique

1. A. Tatossian et S. Giudicelli, « De la phénoménologie de Jaspers au "retour à Husserl" : l'anthropologie de Zutt et Kulenkampff », *Confrontations psychiatriques*, n° 11, p. 127-161.

centré autour de la notion de stance (*Stand*) comprise comme dynamisme du corps vivant et capacité de résistance aux pressions du milieu et de distance par rapport à elles de celui-ci. Par toutes ces analyses, l'anthropologie compréhensive veut saisir le syndrome paranoïde comme possibilité de l'être humain, mais elle ne parvient cependant qu'à le penser comme perte de stance, c'est-à-dire de manière encore négative, et elle court ainsi le danger de ne consister qu'en une traduction de concepts cliniques dans une autre terminologie.

C'est ici que l'apport de l'analytique existentielle heideggerienne se révèle essentiel à la psychopathologie. Car si le délire est une possibilité de transformation immanente à l'être humain, il ne peut pas être considéré comme une déficience venant affecter celui-ci du dehors, mais comme une autonomisation de moments essentiels normalement intégrés en lui, l'homme sain désautonomisant les potentialités de délire qu'il abrite en lui, ce qui évite la caractérisation négative du délire comme incapacité d'intégration. La perception délirante dans laquelle Jaspers et ses successeurs voyait le signe du délire vrai peut être présente chez l'homme sain. Pour Blankenburg, il s'agit donc de développer une « phénoménologie différentielle » de la perception délirante qui permette de préciser les différences eidétiques de celle-ci chez l'homme sain et le schizophrène et éclairer la « désautonomisation » qui s'opère chez ce dernier. Son idée fondamentale consiste à montrer que, chez le schizophrène, la réciprocité entre passivité et activité est brisée, alors que chez l'homme sain, le trouble du soi n'est pas absent, mais surmonté dans son état naissant, la transcendance objective de l'événement mondain étant immédiatement reprise sur le mode de la tâche à accomplir. Le vécu réceptif de l'homme sain n'est pas différent de celui du schizophrène, mais son autonomisation est empêchée par son union dialectique avec la spontanéité. Cela implique que les moments constitutifs de l'être humain ne sont pas indépendants les uns des autres. De même, la capacité de thématisation, c'est-à-dire la possibilité humaine de centrer son intérêt sur un point particulier a pour forme extrême l'autonomisation du thème en délire. Le délire ne fait ainsi que donner libre cours à une possibilité présente chez l'homme sain, mais constamment surmontée.

D'après Tatossian, l'étude anthropologique du délire doit se faire dans le cadre de référence apporté par *Être et temps*, bien que la reprise psychopathologique de l'analytique existentielle comporte des difficultés, la difficulté majeure venant de l'orientation ontologique et non anthropologique de l'ouvrage, une autre difficulté provenant de l'incomplétude de l'ontologie fondamentale. C'est cependant à bon droit que Blankenburg estime que *Être et temps* est la source de la *Daseinsanalyse* psychiatrique, car il

s'agit, avec l'analytique existentielle, de l'apport d'un nouveau mode d'expérience dans lequel toutes les déterminations de la psychopathologie (symptômes, caractéristiques, etc.), au lieu d'être considérées du point de vue causal, le sont comme mouvements de l'existence humaine. L'approche conforme à la *Daseinsanalyse* est donc biographique et individuelle et non pas psychogénétique ou génétique causale. L'intrication entre ces deux dimensions de l'existence que sont l'être-jeté et le projet se révèle dans le délire qui est justement l'éclatement de leur entrelacement au profit de l'une d'entre elles. La vie pré-délirante contient déjà cette tendance à l'autonomisation et c'est pourquoi la vie délirante est compréhensible. Le délire se fonde dans la sphère pré-intentionnelle, c'est-à-dire sur l'être-au-monde, le monde n'étant plus compris comme la représentation d'un sujet, mais ce en quoi toute expérience et rencontre sont possibles.

Le monde délirant est ainsi un autre mode de la mondanité à côté du mode « normal », car ce qui distingue le monde de l'homme sain de celui de l'homme malade, ce n'est pas la concordance avec le réel extérieur. C'est parce que Heidegger conduit à une autre définition du monde qu'il apporte ainsi une contribution décisive à l'anthropologie du délire. Puisque la constitution d'un monde particulier repose sur l'autonomisation de possibilités inhérentes à l'être humain, chacun porte en lui la possibilité de toutes les mondanisations délirantes et peut les comprendre. Tatossian pose ainsi la question de la compréhensibilité possible de la maladie mentale et de ce qui constitue son phénomène fondamental, à savoir le délire. Si l'on part de l'idée d'une incompréhensibilité du délire, on en reste à une conception négative du délire et à une conception de la maladie comme défaillance ou déficience. L'apport de la *Daseinsanalyse* heideggérienne permet d'accéder à la compréhension du délire et à une conception de la maladie mentale non comme défaillance mais comme autonomisation de moments structuraux qui sont interdépendants chez l'homme normal. Le délire, telle est donc la conclusion de Tatossian, n'est pas désintégration, mais autonomisation, perte d'équilibre.

CHAPITRE IV

CONFRONTATIONS
DASEINSANALYSE ET PSYCHANALYSE FREUDIENNE

Au cours des trois premiers chapitres de cet essai, nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion d'aborder la question de la psychanalyse, notamment lorsque nous avons évoqué les prolongements de la *Daseinsanalyse* en Belgique et l'œuvre de De Waelhens. Nous avons noté que ce dernier demeurait relativement sceptique quant à la possibilité effective de concilier phénoménologie et psychanalyse et qu'une telle ambition était, selon lui, quasi désespérée¹. De fait, dans son ouvrage *La Psychose*, la psychanalyse, et tout particulièrement la psychanalyse lacanienne, domine l'ensemble de la réflexion et la phénoménologie y est réduite à la portion congrue : s'il y est fait ici ou là quelques références, les concepts et les thèses essentiels relèvent de la psychanalyse, et le fossé entre l'une et l'autre semble irréductible.

Pourtant De Waelhens rappelle en conclusion de son ouvrage que J. Lacan, à sa manière, reconnaissait sinon à la phénoménologie du moins à la philosophie de l'existence une certaine légitimité. Et de citer ce passage des *Écrits* :

Car c'est une vérité d'expérience pour l'analyse qu'il se pose pour le sujet la question de son existence, non pas sous l'espèce de l'angoisse qu'elle suscite au niveau du moi et qui n'est qu'un élément de son cortège, mais en tant que question articulée : « Que suis-je là ? », concernant son sexe et sa contingence dans l'être, à savoir qu'il est homme ou femme d'une part,

1. A. De Waelhens, *La Psychose*, op. cit., Avant-propos, p. 5-7.

d'autre part qu'il pourrait n'être pas, les deux conjuguant leur mystère, et le nouant dans les symboles de la procréation et de la mort¹.

On pourrait également rappeler que le même Lacan proposa en 1956 une traduction – « très personnelle »² – de l'essai de Heidegger intitulé *Logos*³.

Il va de soi que ces quelques éléments ne sauraient suffire à trancher la question et que la possibilité même d'une intégration de la psychanalyse à l'herméneutique du *Dasein* mérite une discussion approfondie. Dans cette perspective, il convient de rappeler quelles furent l'attitude des deux figures majeures de la *Daseinsanalyse* : Binswanger et Boss, vis-à-vis de Freud à l'égard duquel ils nourrirent l'un et l'autre jusqu'au bout et en dépit de profondes divergences, une admiration indéfectible⁴. Puis nous nous demanderons si la compréhension par la psychanalyse et par la *Daseinsanalyse* des troubles de l'existence sont bien rigoureusement incompatibles.

RÉSISTANCE(S) : BINSWANGER ET FREUD

Binswanger rencontre pour la première fois Freud en 1907 à Vienne, alors qu'il lui rend visite en compagnie de son compatriote, Carl Gustav Jung. Il décrit lui-même dans ses *Souvenirs sur Freud*, l'atmosphère et le déroulement de cette visite au cours de laquelle Freud interroge ses deux invités sur leurs derniers rêves. Quelque cinquante ans plus tard, Binswanger se souvient de l'interprétation de Freud, qui ne lui parut alors pas vraiment convaincante : il (Binswanger) souhaiterait, lui dit Freud, épouser sa fille aînée, Mathilde Freud, tout en hésitant à se lier à une personne « qui est

1. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., t. II, p. 27.

2. D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 218.

3. M. Heidegger, « Logos », trad. fr. J. Lacan, dans *La Psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 59-79. Ce texte a été à nouveau traduit par A. Préau et publié dans Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit. À dire vrai, tout effort pour rapprocher, via l'œuvre de Lacan, *Daseinsanalyse* et psychanalyse se révèle rapidement vain (voir G. Granel, « Lacan et Heidegger », dans *Études*, Paris, Galilée, 1995, p. 45-62), sans oublier que les spéculations lacaniennes, tout en prétendant « prendre au sérieux la découverte de Freud » (Lacan, *Écrits*, op. cit., t. I, p. 11), constituent une interprétation très particulière de la pensée du fondateur de la psychanalyse, que nous prendrons scule ici en considération, même s'il va de soi que, de nos jours, la psychanalyse ne s'y réduit pas et que les recherches d'auteurs comme D.W. Winnicott ou Gisela Pankow mériteraient d'être prises également en compte.

4. L. Binswanger, *IAE*, « Analyse existentielle et psychothérapie », p. 155; C. Gros, *Ludwig Binswanger*, op. cit., p. 15; M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 400.

d'une maison où pend un lustre si miteux »¹. Cette déconvenue matrimoniale (de Freud)² n'empêche pas les deux hommes – en dépit de la différence d'âge : Binswanger est né en 1881, soit 25 ans après Freud – de se lier rapidement d'amitié : Freud rend visite à Binswanger en 1912, et entretient avec lui jusqu'à la fin de sa vie une correspondance amicale³. Dans une lettre du 4 avril 1936, Freud écrit à Binswanger cette phrase bien souvent citée : « Pour nous, la fidélité pendant un quart de siècle allait de soi et nous n'avons pas fait beaucoup de battage autour »⁴. Évoquant à son tour cette amitié dans une longue lettre de condoléances adressée en 1939 à l'épouse de Freud et à sa fille, Binswanger écrit : « Tout cela était porté par mon amour pour lui, qui est demeuré absolument identique du premier jour de notre rencontre à Vienne, en 1907, jusqu'à ce jour »⁵. Il semble donc que Binswanger ait de la psychanalyse une connaissance pour ainsi dire intime.

Cependant, son attitude va rapidement évoluer. À son retour de Vienne en 1907, Binswanger est certes convaincu que tous les patients ou presque doivent être analysés – dans une lettre à E. Bleuler du 25 janvier 1955, Binwanger précise qu'une dizaine d'années lui furent nécessaires pour se « libérer d'une telle erreur »⁶ – et il soumet à Freud ses premiers travaux sur l'hystérie. Mais dès 1909, le disciple fait preuve d'une certaine indépendance d'esprit, que Freud d'ailleurs ne manque pas de lui reprocher, et semble irrésistiblement s'éloigner⁷. Puis viennent d'autres lectures et d'autres rencontres. Comme nous l'avons vu, Binswanger découvre en 1913 l'œuvre de Husserl, puis, à partir de 1930, celle de Heidegger. À partir des années quarante, Binswanger parle désormais non plus de phénoménologie psychopathologique, encore moins de psychanalyse, et place son travail sous le signe de la *Daseinsanalyse*. La pensée de Binswanger conjugue ainsi un double voire un triple enseignement que peuvent résumer les trois noms de Bleuler, Freud et Heidegger. Car Binswanger est tout d'abord un psychiatre qui est, à l'hôpital du Burghölzli (Zurich), l'élève puis l'assis-

1. L. Binswanger, « Souvenirs sur S. Freud », AE, p. 268.

2. Comme l'écrit P. Jonckheere, « L'interprétation de Freud paraît hasardeuse : elle pourrait bien trahir davantage les visées de Freud, envers Binswanger, que celles de Binswanger envers Freud » (« Un rêve de Binswanger », *Études phénoménologiques*, n° 21, 1995, p. 47).

3. S. Freud-L. Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, op. cit.

4. Ibid., lettre du 4 avril 1936, p. 291.

5. Ibid., lettre du 2 octobre 1939, p. 301.

6. L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*, op. cit., Band 3, p. xiii.

7. Même si Freud, en 1926, semble encore vouloir se persuader que Binswanger demeure un disciple qui lui est « toujours resté fidèle ainsi qu'à la "Chose" », *Correspondance 1908-1938*, op. cit., lettre du 21 mai 1926, p. 261.

tant d'Eugen Bleuler (1857-1939) pour lequel il nourrit une grande admiration¹. En même temps, Binswanger reconnaît en Freud un maître à l'œuvre duquel il consacre différents textes que l'on trouve rassemblés dans *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*. Enfin, Binswanger se réclame de la *Daseinsanalyse*. Ainsi occupe-t-il dans l'histoire croisée de la psychiatrie, de la psychanalyse et de la phénoménologie une place à tous égards privilégiée qui confère à sa critique du freudisme une valeur toute particulière, d'autant que, comme Binswanger le reconnaît en 1956, cette pensée est au cœur de sa réflexion scientifique².

Un chemin vers Freud?

Afin d'envisager ce qui sépare Binswanger du freudisme, il convient de repartir de l'opposition sous-jacente à l'ensemble de la pensée de Binswanger et, par suite, à sa critique de Freud, qu'il expose dès 1928 dans son texte intitulé : « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie »³. Nous avons vu que, pour Binswanger, il est possible de considérer l'être humain soit comme un organisme physio-psychique, rassemblant un ensemble de fonctions psycho-physiques, soit comme une personne dont l'existence se déploie dans la continuité d'une histoire intérieure. En tant qu'organisme, l'homme relève des sciences de la nature (au sens de Dilthey) et il est décrit en termes de fonctions; en tant que personne, en tant qu'être spirituel, il relève de l'anthropologie phénoménologique. Ainsi, contrairement à Freud, Binswanger refuse délibérément la césure du psychique et du corporel – même s'il demeure dualiste, comme le lui reprochera Merleau-Ponty – en opposant fonctions *psycho*-physiques et histoire spirituelle de la vie.

En outre, cette conception apparemment dualiste est en réalité moniste et affirme l'unité de l'être humain en tant qu'existence. Comme l'écrit Binswanger, « Il n'y a pas une histoire de la vie sans un organisme humain, et il n'y a pas d'organisme sans l'histoire de sa vie ». Binswanger nous montre comment s'articulent ses deux dimensions de l'existence à partir de la vie de saint Augustin. On sait, en effet, que saint Augustin fut atteint d'une violente douleur à la poitrine alors qu'il était un orateur célèbre. Il s'agit là d'un événement extérieur, d'un trouble de la fonction vitale de la

1. Binswanger a été fasciné par la personnalité d'Eugen Bleuler. Il n'hésite pas à écrire que pour lui « nous nous serions jetés au feu », *ibid.*, introduction G. Fichtner, p. 24. Du reste, son ouvrage de 1922, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, est dédié à ses maîtres E. Bleuler et S. Freud.

2. L. Binswanger, « Souvenirs sur S. Freud », *AE*, p. 289.

3. L. Binswanger, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », *IAE*, p. 49-77.

personne. Reste à savoir quelle attitude, mieux : quelle décision saint Augustin va adopter au cours de cette crise¹. Or cet événement extérieur, nous dit Binswanger, fut le motif qui l'engagea à donner « à l'histoire intérieure de sa vie une autre trajectoire, grâce à une certaine décision de sa volonté », c'est-à-dire à se convertir du manichéisme à la religion chrétienne. Mais, souligne Binswanger, un autre que saint Augustin « se serait laissé glisser vers une psychose hystérique »; un autre se serait usé à se battre contre le destin; un autre se serait suicidé; un autre n'aurait pensé qu'à se faire de l'argent ou des procès, etc. Entre ici en ligne de compte le caractère de la personne. Nous allons maintenant retrouver cette opposition des fonctions vitales et de la personne dans la critique binswangérienne de la psychanalyse.

Parmi les différents textes consacrés à Freud, nous pouvons privilégier une conférence, au titre apparemment dépourvu d'ambiguïté, « Mon chemin vers Freud »², que Binswanger donna en 1956 à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Freud. Il y évoque lui-même ses relations avec la psychanalyse, qu'il présente sous la forme d'un chemin en cinq étapes qui, à vrai dire, paraît progressivement l'éloigner du freudisme mais qui, *in fine* et de manière quelque peu artificielle, l'y reconduit. On peut passer rapidement sur les deux premières étapes : celle de l'apprentissage de la doctrine de Freud, et de l'expérimentation personnelle qui permet à Binswanger de voir à quel point, écrit-il, « Freud a raison ». La troisième étape se distingue par une première tentative, au début des années 1920, d'évaluation globale de la psychanalyse freudienne. Ce qui frappe alors Binswanger – de même que Sartre, Merleau-Ponty, De Waelhens ou Ricœur³ – c'est la thèse freudienne qu'un acte psychique possède un sens, une « signification » qui renvoie à une intention, à une tendance, et occupe une position dans « une série de connexions psychiques ». Cependant, rappelle Binswanger, il s'agit d'un sens supposé, qui est deviné à partir d'une expérience construisante (*Konstruierende Erfahrung*) qui élabore ce

1. H. Maldiney rappelle que « crise » (*krisis*) signifie primitivement « décision » et dans une perspective analogue souligne que « l'alliance du subir et du personnel dans le moment pathique montre qu'ici le subir n'est pas une contrainte [...] ». La réceptivité à l'événement et co-originairement l'ouverture à son sens sont le propre d'une soi, comme le manifeste, en négatif, leur récession ou leur disparition communes dans la psychose », *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 273; Gros, *Ludwig Binswanger*, op. cit., p. 204.

2. L. Binswanger, « Mon chemin vers Freud », *AE*, p. 241 *sq.*

3. A. De Waelhens, « Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse », dans *Existence et signification*, Louvain, Nauwelaerts, 1958.

sens à partir d'une expérience dans laquelle il n'est pas immédiatement donné. Ainsi, dans un acte manqué, « l'agir sait bien souvent se masquer en un éprouver passif » (*das Tun versteht es so häufig, sich als ein passives Erleben zu maskieren*)¹.

Avec cette dernière formule empruntée à Freud, apparaît alors un autre aspect de la psychanalyse freudienne : l'affirmation du caractère « personnel » des phénomènes psychiques et de l'appareil psychique. En effet, en dépit d'une dépersonnalisation (*Entpersonifizierung*) du psychisme – analogue pour Binswanger à celle opérée par Platon dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* – qui est décomposé en instances telles que le moi, le ça et le surmoi, Freud conserve l'unité personnelle du psychisme dont les différentes instances se comportent du reste comme des personnes. Par exemple, « prendre le masque de la passivité », dans le cas d'un acte manqué qui semble donc s'imposer, est et ne peut être que le fait d'une personne dont l'acte de se masquer répond à un projet. Il en va de même lorsque le moi est décrit par Freud comme un valet servile qui brigue l'amour de son maître, le ça. À chaque fois nous retrouvons un langage « personnel » qui ne doit pas être compris métaphoriquement mais au contraire comme la reconnaissance du caractère « personnel » des phénomènes psychiques. Ainsi, non sans raison, Freud présuppose – et Sartre ne dit pas autre chose dans *L'Être et le néant* lorsqu'il y critique l'hypothèse de l'inconscient² – l'unité et la singularité de l'histoire personnelle du patient, du rêveur, de l'individu ou bien encore du moi. On voit bien ici, faut-il le souligner?, comment Binswanger relit Freud à partir de sa propre opposition entre fonction vitale et histoire intérieure de la vie, et le crédite d'une conception de la personne qui, comme nous allons le voir, lui est sans doute étrangère.

Lors de la quatrième étape de ce chemin « vers » Freud, cette première lecture de Freud s'infléchit nettement. Désormais, le fossé semble se creuser irrémédiablement entre les deux penseurs, et Binswanger reconnaît une opposition de principe entre sa propre conception de l'homme comme existence (*Dasein*) et celle de Freud qui envisage l'homme comme *homo natura*. En effet, Freud est celui qui – comme il le dit lui-même à Binswanger en 1927 alors que ce dernier prend congé de lui – s'emploie à rappeler à l'humanité « qu'il existe aussi des pulsions »³. Et telle est,

pour Binswanger, « la grande pensée »¹ de Freud, qui est aussi celle de la psychiatrie clinique : comprendre l'homme et l'humanité à partir de la vie (pulsionnelle). De ce point de vue, comme le soulignent les deux essais de 1936, « Freud et la constitution de la psychiatrie clinique » et « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie »², Freud est un biologiste qui a pour objet d'étude les pulsions (de vie et de mort) de l'organisme, et qui comprend l'homme comme mécanisme (appareil), nécessité mécanique et organisation. Ainsi, l'idée freudienne de *l'homo natura* est une idée biologico-psychologique qui est une construction naturaliste au même titre que l'idée biologico-physiologique de l'organisme.

Dès lors, contrairement à son affirmation en 1920 du caractère personnel de l'appareil psychique freudien, Binswanger reproche désormais à Freud son naturalisme (*Naturalismus*) unilatéral. Plus précisément, il reproche à Freud, d'une part, de méconnaître l'autonomie de la personne alors que, écrit-il, « l'homme n'est pas seulement nécessité mécanique et organisation [...] », et son *Dasein* ne peut absolument être compris que comme être-dans-le-monde, comme projet et éclosion de monde ». Ainsi, l'homme est mécanisme et liberté, *homo natura* et personne. Freud, au contraire, met entre parenthèses la personne, les rapports entre les personnes, au profit d'une psychologie dite désormais « impersonnelle ». Ce faisant, il s'inscrit dans cette dépersonnalisation de l'être homme qui caractérise la psychiatrique clinique que fonde en 1861 Griesinger³. D'autre part, Binswanger refuse totalement la manière dont le naturalisme freudien dérive les œuvres spirituelles de l'humanité, telles que l'art, la science, l'éthique ou la religion, de sa vie pulsionnelle. Pour Binswanger une telle dérivation repose sur une notion de sublimation dont il dénonce le caractère pourrait-on dire matérialiste, c'est-à-dire « la supposition d'une "constitution" des formes supérieures elles-mêmes, avec leurs contenus de sens propres, à partir des formes inférieures »⁴. Alors que mythe et religion sont différentes manières

1. Cette grande pensée de la nature pulsionnelle de l'humanité n'est toutefois pas le dernier mot de Freud et ne correspond pas à ce que Binswanger dénomme « l'expression de l'existence totale » de Freud, « Freud et la constitution de la psychiatrie », AE, p. 175-177; C. Gros, *Ludwig Binswanger*, op. cit., p. 83 sq.

2. L. Binswanger, « Freud et la constitution de la psychiatrie clinique » et « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie », AE.

3. L. Binswanger, « Freud et la constitution de la psychiatrie clinique », AE, p. 177.

4. L. Binswanger, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie », AE, p. 232.

1. L. Binswanger, « Mon chemin vers Freud », AE, p. 246.

2. J.-P. Sartre, EN, p. 87-88.

3. L. Binswanger, « Souvenirs sur Sigmund Freud », AE, p. 346.

pour le *Dasein* d'exister, Freud, nous dit Binswanger, est conduit à les assimiler à des illusions et à « enclaver l'homme entre pulsion et illusion »¹.

Cependant, la cinquième étape de ce chemin révèle qu'il s'agit tout de même d'un chemin *vers* Freud, et c'est l'occasion pour Binswanger de nuancer considérablement – Schotte parle pour sa part d'un « revirement »² – cette critique de la psychanalyse en s'interrogeant plus avant sur la conception freudienne de la nature. Sans doute, rencontre-t-on chez Freud une conception naturaliste et darwinienne de la nature. Mais celle-ci ne doit pas occulter, selon Binswanger, l'influence de la conception romantique de la nature que prolongent les spéculations de Freud sur la vie et la mort ainsi que son respect à l'égard des secrets de la nature. Pour Binswanger, c'est cette nature insondable et inaccessible qui constitue l'essence véritable de la psychanalyse. C'est elle qui est au principe de la conception freudienne du langage comme langage imité (*Bildersprache*) dont les insuffisances, comme on veut parfois le croire, disparaîtraient s'il était possible de recourir au langage de la physiologie et de la chimie. Or, précise Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, « ce langage de la physiologie et de la chimie est lui-même un langage imité [Bilder-sprache] » qui nous est « depuis plus longtemps familier, et qui est peut-être aussi plus simple »³. Binswanger en conclut non sans raison que l'homme, pour Freud, est condamné à approcher la nature à l'aide d'un langage inadéquat qui ne dévoile la nature que de manière figurée de sorte que son essence demeure insondable. Cette interprétation permet à Binswanger de soustraire la psychanalyse au « vouloir savoir de la science moderne », et de lui reconnaître le caractère d'une science nouvelle qui, en termes heideggériens, trouve sa vérité « dans l'essence de ce qui réside au fond de ce vouloir-savoir-et-dominer, comme condition de sa possibilité ; c'est-à-dire dans un respect craintif face à l'insondabilité de l'être comme nature »⁴.

Inconscient et corporeité

Binswanger se démarque de Freud non seulement sur le plan des principes mais également dans la manière d'aborder les malades et leur

1. L. Binswanger, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie », *AE*, p. 207.

2. J. Schotte, « Entre Freud et Heidegger. Binswanger à la recherche d'un statut scientifique pour la psychiatrie », *Études phénoménologiques*, n° 21, 1995, p. 27.

3. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir. Essais de psychanalyse*, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1973, p. 76.

4. L. Binswanger, « Mon chemin vers Freud », *AE*, p. 261.

maladie, comme en témoigne le cas d'une malade hystérique dont Binswanger expose l'histoire et le traitement dans un texte de 1930, intitulé *De la psychothérapie* – texte auquel Merleau-Ponty se réfère au cours de la *Phénoménologie de la perception*¹. À cette occasion, Binswanger prend ses distances vis-à-vis de Freud sur ce terrain privilégié dans l'histoire de la psychanalyse que constitue l'hystérie. *De la psychothérapie* expose donc le cas d'une jeune femme qui est affligée, dans un premier temps, de nausées, de vomissements, de crampes d'estomac ; puis, dans un deuxième temps, d'un hoquet qui se déclenche au moment des règles et qui peut durer plusieurs jours tandis que toute la musculature respiratoire est atteinte de secousses rythmiques. Enfin, dans un troisième temps, la malade devient pour ainsi dire aphone. Plus exactement, elle émet une sorte de murmure.

Il faut noter tout d'abord que Binswanger récuse le concept freudien d'hystérie de conversion (*Konversionhysterie*), qui présuppose l'obscur métamorphose d'une excitation psychique de défense en un élément corporel, processus dont Freud lui-même reconnaît le caractère énigmatique² et dont la supposition peut être considérée comme une conséquence de son dualisme cartésien. Pour Binswanger, cette conception de l'hystérie repose avant tout sur la mécompréhension de la corporéité en tant que « forme particulière de l'existence humaine » qui, dans certaines circonstances, demeure pour le malade « le seul et unique champ d'expression », c'est-à-dire le seul langage dont il dispose³. Dans cette perspective, il faut mettre en relation les troubles dont souffre la jeune femme et l'interdiction par sa mère de prendre part à un certain bal où elle espérait rencontrer son bien-aimé. Or la jeune fille, dont les relations avec sa mère sont particulièrement conflictuelles, ne parvient ni à « avaler » (*herunterschlucken*) ni à digérer (*verdauen*) cette interdiction – ces verbes : *schlucken* (avalier) et *verdauen* (digérer) possèdent la même polysémie qu'en français – ce qu'elle exprime

1. M. Merleau-Ponty, *PP*, « Le corps comme être sexué », p. 180 sq. Nous laissons de côté le cas Irma, présenté en 1909 dans le *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* et dont le modèle est exposé par Freud en 1905 du cas Dora. Même si la démarche de Binswanger est en l'occurrence étroitement dépendante de celle de Freud, on peut cependant déjà noter que Binswanger ne semble pas accorder la même importance que son maître viennois au passé et à l'enfance de la patiente, comme si les clefs du présent ne s'y trouvaient pas. C. Gros, *Ludwig Binswanger*, op. cit., p. 35.

2. S. Freud, *Cinq Psychanalyses*, op. cit., p. 200. Cf. *supra*, chap. II, p. 100.

3. M. Coulomb, « La chair, la spatialité et la langue », dans *Phénoménologie du Nous et psychopathologie de l'isolement*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2008, p. 120.

non pas verbalement mais corporellement à travers ses différents symptômes. Son corps est alors devenu l'organe verbal de sa révolte¹.

Remarquons qu'il ne s'agit pas d'établir, à l'instar de la psychanalyse freudienne, un rapport symbolique entre le symptôme somatique et sa signification psychique (inconsciente). Ce serait à vrai dire reconduire le dualisme de l'âme et du corps. Mais crampes d'estomac, nausée et hoquets doivent être compris à partir d'une certaine manière déficiente d'exister et comme repliée sur la corporéité. Crampes d'estomac, nausées et hoquets sont alors la manière dont cette malade vit corporellement (*leiben*) l'interdiction qui lui a été faite, et expriment sa révolte. Ce sont les éléments d'une sorte d'expectoration existentielle, c'est-à-dire d'un langage corporel dont la signification repose sur ce que Binswanger dénomme des « directions de sens » (*Bedeutungsrichtungen*)², expression qui conjugue, comme nous l'avons vu, l'idée de direction au sens spatial (*Richtung*) et celle de sens ou signification (*Bedeutung*). En effet, l'ascension ou la chute, l'assimilation, l'ingestion et l'expectoration, ne sont pas simplement des mouvements spatiaux dirigés vers le haut ou le bas, vers l'intérieur ou l'extérieur, mais sont également des significations existentielles. Ainsi le mouvement vers le bas est synonyme de chute, de dégradation, de déchéance. Et ces directions de sens sont constitutives de notre existence, de notre être-au-monde, considéré dans son unité fondamentale, par-delà l'opposition de la direction et de la signification, du spatial et du non spatial, du corporel et du psychique. Comme l'écrit Binswanger qui refuse ainsi le clivage de l'âme et du corps, « que nous appelions révolte psychique la rage, une incapacité d'avaler, ou que nous appelions l'incapacité d'avaler révolte psychique ou rage, cela demeure au fond la même chose »³. Binswanger trouve du reste une confirmation de cette conception dans les langues qui, non sans « génie », reconnaissent l'unité de l'âme et du corps et usent d'un même verbe pour désigner ce qu'on ne parvient pas à assimiler d'un point de vue physiologique et d'un point de vue psychologique. Nous comprenons ainsi en quel sens le « symptôme » hystérique est la manifestation corporelle d'un mode d'exister.

1. L. Binswanger, « De la psychothérapie », IAE, p. 135-136, et *Ausgewählte Werke, op. cit.*, Band 3, « Über Psychotherapie » (1935), p. 205.

2. J. Chamond (dir.), *Les directions de sens. Phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2004.

3. L. Binswanger, « De la psychothérapie », IAE, p. 137. De manière analogue, Sartre refuse de distinguer entre l'émotion et les troubles physiologiques qui dit-on l'accompagnent et qui sont pour Sartre l'émotion elle-même (*Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965).

La notion de corporéité désigne ainsi une modalité particulière de l'existence humaine à laquelle le malade se trouve condamné¹. En effet, une vie purement corporelle (*ein rein leibliches Leben*) représente une forme d'existence qui a perdu la possibilité, par exemple, de se mettre en colère et de se répandre en injures, au lieu de quoi la personne vomit. Il s'agit d'un mode d'exister particulièrement déficient dans la mesure où la vie du malade s'est en outre artificiellement immobilisée. En d'autres termes, le malade existe sur un mode inauthentique, il ne se temporalise (*zeitigen*) pas plus qu'il ne s'historialise authentiquement; il est enfermé dans une temporalité qui est sans mémoire du passé, sans attente de l'avenir et au sein de laquelle il est condamné à une sorte d'enlisement, de stagnation existentielle². Il nous semble que Merleau-Ponty, reprenant à sa manière l'opposition des fonctions vitales et de la personne, décrit bien cette alternative existentielle dans la *Phénoménologie de la perception*:

À l'instant même où je vis dans le monde, où je suis à mes projets, à mes occupations, à mes amis, à mes souvenirs, je peux fermer les yeux, m'étendre, écouter mon sang qui bat à mes oreilles, me fondre dans un plaisir ou une douleur, me renfermer dans cette vie anonyme qui sous-tend ma vie personnelle³.

C'est à partir de cette conception de la vie corporelle – ce que Boss dans son *Introduction à la médecine psychosomatique* appelle « vivre corporellement [*leiben*] »⁴ – que Binswanger récuse l'opposition trop étroite du conscient et de l'inconscient (*bewußt-unbewußt*). Déjà, en 1917, la lecture d'un manuscrit demeuré inachevé de Binswanger sur la psychanalyse suscite l'inquiétude de Freud : « 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 ? »⁵. Quarante ans plus tard, Binswanger répond à la question du maître. Comme à son habitude, il commence par lui donner raison en reconnaissant qu'il ne s'en est « jamais "tiré sans l'inconscient" que ce soit dans la pratique psychothérapeutique, qui est impossible sans la conception freudienne de

1. Analyse qu'il faut rapprocher de celle du *Leiben* par Boss, que nous avons exposée plus haut (chap. II, p. 97 sq.).

2. L. Binswanger, « De la psychothérapie », IAE, p. 140.

3. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 192.

4. M. Boss, *IMP*, p. 62.

5. *Correspondance 1908-1938. op. cit.*, lettre de Freud à Binswanger du 20 août 1917, p. 214. On regrettera sans doute que Binswanger ait perdu la copie de sa réponse mais on imagine aisément qu'il assura Freud de sa fidélité.

l'inconscient, que ce soit, de même, dans la "théorie" »¹. Mais immédiatement après et de manière quelque peu déroutante, Binswanger congédie purement et simplement l'hypothèse de l'inconscient psychique au nom de l'analytique existentielle de Heidegger. Il écrit :

Mais en me tournant vers la phénoménologie et la *Daseinsanalyse*, 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 [...]. Dans la mesure où dans l'analytique existentielle de Heidegger – au contraire de Sartre – on part précisément non pas du conscient, mais du *Dasein* 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.

En d'autres termes, alors que l'opposition radicale du conscient et de l'inconscient est au cœur de la description freudienne des processus psychiques, Binswanger lui dénie au fond toute pertinence au nom de la description des phénomènes pathologiques à partir de la structure existentielle du *Dasein*. En outre, la question de savoir si un vécu est ou non inconscient relève encore d'une problématique de la conscience, que récuse la *Daseinsanalyse*, et qui envisage l'inconscient à partir de la conscience et comme sa pure et simple négation. Enfin, contrairement à Freud, Binswanger envisage l'inconscient non pas comme un système radicalement opposé à la conscience mais plutôt comme un mode d'existence, au sens où on dit d'une personne imprudente qu'elle fait preuve d'inconscience. De ce point de vue, Binswanger établit une échelle des degrés de conscience ou d'inconscience en distinguant le fait d'être pleinement conscient (*voll bewußt*) d'une chose, moins conscient, subconscient (*unterbewußt*) et inconscient (*unbewußt*). Ces différentes expressions désignent alors «des modes différenciés de l'être auprès de soi-même ou avec soi-même [*unterschiedliche Weisen des Bei- oder Mit-mir-selbst-Seins*] dont la forme la plus basse est la forme corporelle [*leiblich*]»². De ce point de vue, «inconscient» ne qualifie ni un lieu (*topos*) ou partie du psychisme, ni certains processus psychiques. Comme l'écrit Caroline Gros, «la fonction qui est ici attribuée à la corporeité est celle qui, dans la psychanalyse, renvoie à l'inconscient. Mais l'inconscient a perdu les caractéristiques de la "conception topologico-dynamique de Freud"»³. «Inconscient»

qualifie donc une manière d'exister, une sorte d'enlisement dans la corporeité, que l'on retrouve aussi bien dans le simple oubli d'un mot ou d'un nom que dans l'aphonie de la malade de Binswanger qui ne parvient pas à retrouver sa voix et qui a perdu la possibilité de parler à haute voix.

Du monde clos à l'univers infini

En 1958, au congrès international de psychothérapie de Barcelone, Binswanger déclare :

Freud, un jour, a déploré combien il est difficile de donner à un non-analyste des vues sur la psychanalyse. Nous pourrions dire que le même problème existe pour le praticien de la *Daseinsanalyse* quand il désire l'exposer à celui qui n'en a pas l'expérience. Dans les deux cas, la difficulté réside en ce qu'aussi bien la psychanalyse que la *Daseinsanalyse* constituent deux modes d'expérience totalement nouveaux pour leur temps. Mais c'est tout ce qu'ils ont en parallèle car les deux modes d'expérience en eux-mêmes sont aussi dissemblables que le sont le jour et la nuit¹.

Le jour et la nuit ? Qu'est-ce à dire ?

Pour Binswanger, la thérapie doit prendre pour point de départ non pas la *psychè* ou psychisme qui sont des abstractions mais l'homme, mieux : le *Dasein* et sa structure existentielle, c'est-à-dire ses déterminations fondamentales telles que son être-au-monde, sa mortalité, sa relation à autrui ou sa possible déchéance sous la domination du «on»². Dès lors, névroses et psychoses sont envisagées comme des «flexions» (*Abwandlungen*) de la structure du *Dasein*, c'est-à-dire non pas comme des modifications (ce qui serait absurde) mais comme des variations que l'on peut entendre en un sens grammatical (déclinaison) ou en un sens musical³. En outre, une telle démarche thérapeutique doit repartir de l'opposition entre les fonctions vitales et la personne, et Binswanger récuse toute approche unilatérale de l'être humain⁴. Il écrit à ce propos : «jamais on ne pourra résoudre le

1. L. Binswanger, *IAE*, p. 150.

2. L. Binswanger, *AE*, p. 115 sq.

3. Ces flexions ou variation peuvent être saines ou pathologiques. L. Binswanger, «De la psychothérapie», *IAE*, p. 119.

4. Signalons cependant une difficulté : qu'est-ce qui relève de la fonction vitale, qu'est-ce qui relève du caractère et de la personne ? Pour Binswanger, «L'être-oppresé ou l'être-déprimé morbide, la querulence ou l'hallucination morbides, la furie de l'épileptique ou du "dégénéré instable", tout cela est l'expression de troubles fonctionnels psychiques-physiques». Il en va de même de la «perversion homosexuelle». En revanche, le désir d'être malade n'est jamais en soi et pour soi l'expression d'un trouble fonctionnel. On devine

1. L. Binswanger, «Souvenirs sur S. Freud», *AE*, p. 328.

2. L. Binswanger, «De la psychothérapie», *IAE*, p. 143-144.

3. C. Gros, *Ludwig Binswanger*, op. cit., p. 234.

problème clinique des névroses ou des psychoses en partant du seul domaine de l'histoire de la vie, jamais non plus à partir du seul domaine de la fonction vitale¹. Cette double polarité des fonctions vitales physio-psychologiques, d'une part, et de la personne, d'autre part, commande donc des démarches distinctes et on ne saurait traiter de la même manière les troubles de la fonction vitale et les troubles de la personne.

Pour ce qui concerne ces derniers, à l'instar de la psychanalyse, la *Daseinsanalyse* privilégie la reconstitution des expériences vécues et l'histoire intérieure de la vie. Il s'agit cependant d'en dégager, d'une part, ce qui en constitue le thème historique ou encore le projet-de-monde (*Weltentwurf*), qui rend possible les phantasmes, les phobies, les délires, bref : le monde du malade²; et, d'autre part, de parvenir à faire comprendre au malade son échec. On peut illustrer cette entreprise thérapeutique à l'aide d'une pièce d'Ibsen, souvent citée par Binswanger, intitulée : *Solness le constructeur*³. Ce dernier construit des tours d'une hauteur vertigineuse et, à sa manière, illustre cette tendance à la présomption (*Verstiegenheit*) caractéristique de la schizophrénie selon Binswanger⁴. Solness construit plus haut qu'il ne peut monter et sa présomption est une forme de déséquilibre, de disproportion anthropologique entre la hauteur et l'étendue, c'est-à-dire entre la hauteur de la décision et l'étendue de l'expérience. Aussi Solness est-il bloqué dans une attitude de fourvoiement présomptueux dont il ne peut sortir tout seul. Il revient au thérapeute de parvenir à faire redescendre Solness « sur terre », c'est-à-dire à lui permettre de retrouver à la fois l'équilibre et le monde commun⁵.

Il va de soi que pour la psychanalyse comme pour la *Daseinsanalyse* la relation thérapeutique ne saurait être celle d'un sujet (le médecin) à un objet (le malade) mais une relation dont le patient est un partenaire et qui repose sur une rencontre, c'est-à-dire un être-ensemble qui, selon Binswanger, est

aisément l'objection : si on peut aisément accorder que le désir d'être malade ne relève pas d'un trouble fonctionnel, on peut être en revanche beaucoup plus réservé pour ce qui concerne la querulence ou l'homosexualité, cf. L. Binswanger, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », *IAE*, p. 52 et 71.

1. *Ibid.*, p. 74.

2. L. Binswanger, « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie » (1945), *AE*, p. 51 sq.

3. L. Binswanger, « Le sens anthropologique de la présomption » (1949), *IAE*.

4. L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*, op. cit., Band 1, *Drei Formen missglückten Daseins* (1956). *Trois formes manquées de la présence humaine*, trad. fr. J.M. Froissart, Paris, Le cercle herméneutique, 2002.

5. L. Binswanger, « Le sens anthropologique de la présomption », *IAE*, p. 245.

inséparablement un être-dans-le-monde et un être-avec (« amour »). Dans un texte de 1935, Binswanger engage le médecin à établir avec le malade une relation existentielle de communication et de confiance (*Vertrauen*), confiance qui est « le cadeau que le malade fait au médecin » et qui est « la condition *sine qua non* de tout acte psychothérapeutique »⁶. Néanmoins Binswanger se sépare de Freud lorsqu'il refuse que cette communication puisse être saisie comme répétition de relations passées et comme transfert (*Übertragung*) et contre-transfert (*Gegenübertragung*). Tout au contraire, une thérapie exige une relation qui ne soit pas faussée, une relation authentique (*echt*) au sein de laquelle le malade ne considère pas le médecin comme une image de son propre père. Car la question est de savoir, écrit Binswanger, si le malade « peut ou non vaincre ses résistances contre le père à l'aide de ce *médecin-là* »⁷. En outre, Binswanger insiste sur les limites du pouvoir du médecin qui doit se contenter d'amener ses malades jusqu'aux portes de la guérison : « c'est tout seuls qu'ils doivent faire eux-mêmes le pas nécessaire pour la franchir »⁸. À rebours du naturalisme freudien, cette conception repose sur l'idée que le malade est une personne et qu'il lui revient finalement de choisir entre la santé et la maladie⁹.

Binswanger s'éloigne à nouveau de Freud lorsqu'il définit le terme de la relation thérapeutique, la santé, en opposition à la maladie. La finalité ultime d'une psychothérapie est en effet de tirer le malade de sa « rêverie », c'est-à-dire de le libérer de son isolement dans un monde qui lui est particulier pour lui permettre d'accéder à l'universel. Binswanger écrit à ce propos :

il y a des moments où l'homme doit décider s'il veut garder sa pensée individuelle, son « théâtre privé » [*Privattheater*] comme dit un malade, son arrogance, son orgueil et son défi ou bien si, entre les mains du médecin, médiateur initié entre le monde particulier et le monde en général, entre l'illusion et la vérité, l'homme veut bien s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au *koinos cosmos*.

Ainsi, le rôle du thérapeute est d'inviter le malade à rejoindre, grâce à la médiation du médecin, le monde commun, ce qui signifie qu'il doit

6. L. Binswanger, « Dé la psychothérapie », *IAE*, p. 126.

7. *Ibid.*, p. 130.

8. *Ibid.*, p. 140.

9. De manière analogue, nous avons vu, cf. *supra*, chap. III, que si A. De Waelhens souscrit au primat lacanien du signifiant, il tient cependant à conserver au « sujet » une certaine possibilité de jeu, c'est-à-dire de liberté.

«réveiller» son patient, le tirer de la clôture du rêve et renforcer sa volonté de vivre dans le monde commun dont la condition est le *Logos*¹.

Conclusion

Le décalage entre l'admiration de Binswanger pour le fondateur de la psychanalyse, son attachement à sa personne, et la place réduite que la pensée de Freud occupe dans ses textes, n'est pas sans provoquer un certain embarras. On en viendrait presque à se demander pourquoi Binswanger accorde une telle importance à Freud, au point d'écrire des *Souvenirs sur Freud* et d'envisager son propre itinéraire sous la forme d'un chemin «vers» Freud. Peut-être pouvons-nous y retrouver l'expression de cet éclectisme – parfois heureux, parfois malheureux – qui domine l'ensemble de l'œuvre de Binswanger. Mais l'équivoque d'une telle attitude ne doit pas masquer le fait que l'essentiel de sa réflexion s'est développé dans un horizon étranger à celui du freudisme. Cette «résistance» à la psychanalyse, Freud croit pouvoir en dévoiler les motivations. Comme il l'écrit en 1909 à Binswanger, il regrette que ce dernier se comporte vis-à-vis de la psychanalyse «comme une personne de la bonne société [les psychiatres] s'excusant auprès de ses pairs d'avoir découvert toutes sortes de choses estimables dans ses rapports avec des inférieurs [les psychanalystes]»². Bref, Binswanger serait comme prisonnier d'une institution psychiatrique qui a pignon sur rue et qui, de fait, est aussi une affaire de famille.

Toutefois, par-delà ces considérations psychologiques et sociales, on peut penser que les résistances, mieux : les réticences toujours plus grandes de Binswanger vis-à-vis de la psychanalyse, relèvent d'une authentique réflexion critique qui le conduit sur la voie d'un «impossible dialogue» avec Freud³. D'un côté, Freud ne prend jamais la peine de répondre aux objections fondamentales, il est vrai philosophiques, de Binswanger.

1. L. Binswanger, «L'apprehension héraclitienne de l'homme», *IAE*, p. 159; «Le rêve et l'existence», *IAE*, p. 221; «De la psychothérapie», *IAE*, p. 139.

2. *Correspondance 1908-1938*, *op. cit.*, lettre du 31 décembre 1909, p. 81. Commentant bien des années après, en 1956, ce jugement de Freud à son égard, Binswanger précise ainsi l'attitude qui fut et demeure la sienne : «Pour moi, la psychanalyse a toujours été comme une branche de la psychiatrie dans son orientation scientifique aussi bien que thérapeutique. Autant quels un à mes yeux n'est pas 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», «Souvenirs sur S. Freud», *AE*, p. 288.

3. F. Dastur, «Phénoménologie et métapsychologie», dans *Phénoménologie et psychanalyse*, J.-C. Beaune, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 273.

Comment du reste le pourrait-il, lui qui ignore pour l'essentiel les œuvres – à commencer par celles de Husserl et de Heidegger sans parler de celles de Paul Häberlin, Martin Buber, Jaspers, etc.⁴ – auxquelles se réfère son «disciple»? De l'autre, Binswanger poursuit ses travaux indépendamment de la psychanalyse : qu'il s'agisse de *La fuite des idées*, des *Trois formes manquées de la présence* ou de *Manie et mélancolie*, Freud est si l'on peut dire hors-débats. Et lorsque, dans son œuvre majeure, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein*, Binswanger développe le thème de l'amour et du nous (*Wirheit*), il laisse totalement de côté l'élaboration freudienne du concept de *libido*⁵. Ainsi, ne nous y trompons pas : sans doute Freud et Binswanger demeureront-ils jusqu'au bout liés par un certain sens partagé de l'amitié⁶; mais lorsqu'il découvre la possibilité d'une *Daseinsanalyse* médicale, Binswanger se détourne irrémédiablement d'une pensée qui a exercé dans ses années de formation une influence aussi décisive qu'incontestable mais qui, la maturité venue, n'a plus rien d'essentiel à lui offrir et à l'emprise de laquelle la phénoménologie lui a permis de «résister».

MEDARD BOSS ET LA PSYCHANALYSE : «LA FATALE DIFFÉRENCE» (*DER FATALE UNTERSCHIED*)⁷

Comme l'indique le titre de l'ouvrage que Boss publie en 1957, *Psychanalyse et analytique du Dasein* se propose d'interroger la psychanalyse freudienne à la lumière de l'analytique heideggérienne du *Dasein*. Son but : déterminer si psychanalyse et *Daseinsanalyse* ont «quelque chose

1. Nous nous contenterons d'indiquer quelques noms parmi la cinquantaine que recense G. Fichtner dans son introduction à la correspondance entre S. Freud et L. Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, *op. cit.*, p. 28, note 55.

2. L'index des *Grundformen* ne dénombre en tout et pour tout que deux occurrences du concept de *libido* (Binswanger, *GF*, p. 653).

3. En 1929, un an après la publication du texte *Fonction vitale et histoire intérieure de la vie*, Freud doit bien reconnaître que son disciple n'en est plus vraiment un. Aussi lui écrit-il que, «À la différence de tant d'autres, vous n'avez pas permis que votre évolution intellectuelle, qui vous a de plus en plus soustrait à mon influence, détruise aussi nos relations personnelles», *Correspondance 1908-1938*, *op. cit.*, lettre du 11 janvier 1929, p. 278.

4. Nous reprenons une expression de Heidegger dans une lettre à M. Boss dont E. Escoubas n'est elle-même inspirée dans un article particulièrement éclairant sur cette question : «La fatale différence». Ontologie fondamentale et archéologie de la psyché : Heidegger et Freud», dans *Figures de la subjectivité*, *op. cit.*, p. 147 sq.; M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, lettre du 26 mars 1960, p. 351.

à faire l'une avec l'autre et, si oui, ce qu'elles ont à faire»¹. Ces quelques mots caractérisent bien, nous semble-t-il, l'attitude de Boss à l'égard de la psychanalyse freudienne. De fait, l'intention de Boss, qui dispose d'une connaissance approfondie de l'œuvre de Freud et qui, comme nous l'avons vu, s'est rendu en 1925 à Vienne pour entamer sous sa direction une analyse didactique, n'est pas de se livrer à un quelconque règlement de compte ou à une dénonciation malveillante de la psychanalyse; mais bien plutôt d'en dégager les acquis et, ce, en dépit de ses présupposés philosophiques à certains égards intenables. Ainsi, loin de condamner péremptoirement ses convictions passées, Boss tente tout au contraire de ménager avec rigueur la possibilité d'un dialogue fructueux entre la psychanalyse et sa propre *praxis* fondée sur l'analytique heideggérienne du *Dasein*.

Psyché et ontologie de la subsistance (Vorhandenheit)

La lecture et la critique bossiennes de l'œuvre de Freud reposent sur une distinction initiale et en un sens classique entre thérapie et théorie psychanalytiques. En France, on se souvient généralement que Roland Dalbiez opposait précisément la doctrine de Freud à sa méthode². De même, Ricœur, dont R. Dalbiez fut le maître, critique dans sa *Philosophie de la volonté* le freudisme en tant que doctrine et notamment, d'un point de vue ontologique, son «réalisme de l'inconscient»³. De manière analogue, la psychanalyse présente pour Boss deux aspects opposés: d'une part, la psychanalyse est un mode de traitement des troubles névrotiques au moyen de la libre association, que Freud substitue à la *catharsis* sous hypnose de Breuer. Elle est, alors, une *praxis* fondée sur la conviction que les symptômes hystériques ont un sens et que la découverte de ce sens permet de supprimer les symptômes. Elle se caractérise en outre par la reconnaissance de deux phénomènes centraux: la résistance et le transfert⁴. Mais, d'autre part, la psychanalyse est un ensemble de réflexions théoriques sur les forces de la vie psychique, à propos desquelles Boss rappelle que Freud lui-même

1. M. Boss, *PAD*, p. 7. Les thèses de Heidegger sur la psychanalyse freudienne sont exposées notamment dans les entretiens de Taormine, du 24 avril au 4 mai 1964, entre Heidegger et Boss, repris dans le *Seminaire*, p. 241-249. Cf. également le grand ouvrage de Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit.

2. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

3. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1950, t. I, p. 352-353. Cependant, P. Ricœur abandonne cette distinction dans son *Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

4. M. Boss, *PAD*, p. 14-15.

les tenait pour «une superstructure spéculative dont on peut sacrifier ou échanger sans dommage ni regret chaque élément dès qu'il se révèle insuffisant»¹. Ainsi en opposant la cure psychanalytique et sa superstructure spéculative, Boss se veut fidèle à Freud dont il ne ferait au fond que reprendre le jugement sur son œuvre.

D'un point de vue phénoménologique, cette superstructure spéculative comprend un ensemble de présuppositions hautement problématiques. Tout d'abord, la théorie psychanalytique croit pouvoir trouver son modèle dans la physique moderne ou science mathématique de la nature. Il s'en suit que Freud, tournant alors le dos à toute approche phénoménologique de l'existence, pense devoir rechercher derrière les phénomènes une réalité cachée censée expliquer, à la manière des sciences de la nature, ce qui est donné directement à notre perception². Freud est alors conduit à énoncer deux hypothèses qui semblent de nos jours aller de soi mais dont il faut tout de même souligner l'extrême étrangeté. Premièrement, il assimile la *psyché* à un appareil (*Apparat*)³! Boss rappelle à ce propos ce que Freud écrit lui-même à la fin de sa vie dans son *Abrégé de psychanalyse*: «Nous admettons que la vie psychique est la fonction d'un appareil auquel nous attribuons une extension spatiale et que nous supposons formé de l'assemblage de plusieurs parties. Nous nous le représentons ainsi comme une sorte de télescope; de microscope ou quelque chose de ce genre». À vrai dire, cette comparaison, qui ressortit à la théorie moderne des animaux-machines⁴, n'est pas nouvelle sous la plume de Freud. Elle est développée en particulier au cours du chapitre VII de *L'interprétation des rêves* afin

1. S. Freud, *S. Freud présenté par lui-même*, trad. fr. F. Cambon, Paris, Gallimard, 1984, p. 55.

2. Dans cet esprit, Descartes déclare à la fin de ses *Principes de la philosophie*, article 204: «Et je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits», dans *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1963-1973, t. III, p. 521.

3. Sur la notion d'appareil psychique, cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 32-33.

4. De cette théorie relève le concept freudien de pulsion (*Trieb*) à propos duquel Heidegger déclare à Boss: «Les essais d'explication des phénomènes humains à partir des pulsions ont le caractère méthodique d'une science, dont le domaine de réalité n'est pas du tout l'être humain, mais la mécanique». De ce point de vue, Heidegger refuse l'idée même d'être «poussée» à faire quelque chose, comme si on y était poussé par-dessous, et qui, ignorant la temporalité du *Dasein*, conduit à en réifier la conduite (*Séminaires de Zurich*, p. 241-242).

d'introduire l'idée d'une scène onirique distincte de la scène de la conscience, c'est-à-dire l'idée de lieu psychique¹.

Deuxièmement, Freud soutient que le psychisme est pour l'essentiel inconscient. Il va cependant nullement de soi pour Boss qu'actes manqués, rêves, symptômes névrotiques ou phénomènes de suggestion post hypnotique permettent d'établir la légitimité de cette seconde hypothèse². En outre, pour bien saisir la signification de celle-ci, il convient de comprendre la manière dont Freud lui-même est amené à la formuler. On sait que, dans ses différents ouvrages, Freud ne cesse d'affirmer la nécessité et la légitimité de l'hypothèse d'un inconscient psychique en partant du caractère lacunaire de la série des actes psychiques. Ainsi dans un texte bien connu, *Méapsychologie*, Freud écrit :

L'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime [...]. Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, presupposent d'autres actes qui, eux ne bénéficient pas du témoignage de la conscience.

Or, comme le souligne Boss, une telle inférence repose sur une précompréhension de la *psyché* empruntée à la science de la nature et selon laquelle le réel n'existe que sous la forme d'une chaîne causale dépourvue de lacunes (*ein lückenloser Kausalzusammenhang*), qui lient les objets entre eux³. Heidegger reprend cette thèse, qui est à vrai dire tout d'abord la sienne, dans ses entretiens avec Boss : après avoir déclaré que « la métapsychologie freudienne est la transposition de la philosophie néokantienne sur l'être humain », Heidegger ajoute que Freud

postule également l'absence de solution de continuité dans l'explicabilité des phénomènes humains conscients, c'est-à-dire la continuité des

1. Ainsi on peut se représenter « l'instrument qui sert aux productions psychiques comme une sorte de microscope compliqué, d'appareil photographique, etc. Le lieu psychique correspondra à un point de cet appareil où se forme l'image. Dans le microscope et le télescope, on sait que ce sont là des points idéaux auxquels ne correspondent aucune partie tangible de l'appareil », S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. I. Meyerson, Paris, PUF, 1967, p. 455 sq.

2. M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 344 sq. Dans les entretiens de Taormine, M. Boss demande à Heidegger comment il interpréterait l'oubli d'un sac en quittant le domicile de quelqu'un. Si, d'un point de vue psychanalytique, cet oubli exprime le souhait inconscient d'y retourner, d'un point de vue phénoménologique, « il n'y a aucune intention inconsciente à laisser-là le sac » dit Heidegger qui esquisse à cette occasion une explicitation phénoménologique d'un acte manqué (*Séminaires de Zurich*, p. 237).

3. M. Boss, *PAD*, p. 21; *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 343.

connexions causales. Parce qu'il n'y a rien de tel dans la « conscience », il a dû inventer « l'inconscient » où doit nécessairement se trouver l'absence de solution de continuité dans les connexions causales. Le postulat est l'explicabilité intégrale du psychique, où « expliquer » et « comprendre » sont identifiés l'un à l'autre. Ce postulat n'est pas tiré des manifestations psychiques elles-mêmes, mais c'est le postulat qui régit, depuis les Temps modernes, la science de la nature¹.

Dès lors, les lacunes « constatées » dans le déroulement des processus psychiques exigent un substrat, l'inconscient psychique, qui permettent de rendre compte du caractère *apparemment* lacunaire du réel. Aussi Freud écrit-il :

Tous ses actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous insérons les actes inconscients inférés².

Mais l'hypothèse de l'inconscient n'est pas seulement exigée par l'ontologie de la subsistance (*Vorhandenheit*) qui est au fondement de la compréhension de l'étant par les sciences de la nature, et elle est en outre nécessaire à titre de « subterfuges » (*Ausflüchte*) : sans elle, des concepts-clés de la psychanalyse, comme ceux de projection psychique ou de transfert, seraient rigoureusement incompréhensibles. Qu'est-ce, en effet, qu'une projection psychique ? Une bien étrange opération que l'on retrouve, selon la psychanalyse freudienne, aussi bien dans la phobie que dans la paranoïa, et au terme de laquelle ce qui est intérieur se retrouverait projeté à l'extérieur du psychisme et méconnu comme tel par le sujet. Ainsi, un sentiment hostile pourrait être projeté dans le monde extérieur de telle sorte que le sujet se sentirait en proie à l'hostilité de son entourage. Or, si l'on y réfléchit, une telle opération exige une décomposition des dispositions affectives et n'est concevable que si l'on « suppose des sentiments isolés à la façon des choses et subsistant de manière autonome », ce qu'on appelle des affects³. Mais on ne saurait trop se méfier de cette notion dont

1. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 286. Pour E. Escoubas, le rejet de l'hypothèse de l'inconscient constitue « le principe central » de la théorie et pratique de Boss à partir de sa rencontre avec Heidegger. Cf. E. Escoubas, « "La fatale différence". Ontologie fondamentale et archéologie de la *psyché* : Heidegger et Freud », art. cit., p. 148.

2. S. Freud, *Méapsychologie*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1980, p. 66-67.

3. M. Boss, *PAD*, p. 23.

Heidegger dénonce le danger au cours de ses entretiens de Taormine avec Boss : « le nom “affect” est déjà dévastateur. *Afficere* – faire quelque chose à quelqu’un. La joie n’est pas faite à quelqu’un ». En d’autres termes, recourir au terme affect, c’est déjà assimiler les tonalités ou dispositions affectives à des choses qui subsistent et entre lesquelles on introduit un rapport de causalité. C’est pourquoi, à propos d’une jeune femme qui rencontre avec joie son fiancé, Heidegger écrit : « La tonalité joyeuse n’est pas produite par l’homme : elle est comblée par lui. Pouvoir-être-disposée dans la tonalité de la joie peut être et est accompli par sa présence à lui »¹. Une semblable réification de l’affectivité se retrouve dans la conception freudienne du transfert, même si Boss ne songe nullement à nier la réalité de l’attachement profond du malade pour son médecin et, plus généralement, pour tous ces « déplacements » d’affects qui, soulignons-le, ne se manifestent jamais en tant que tels. C’est bien pourquoi Freud est contraint de recourir à l’artifice d’un inconscient psychique et de situer ces transports d’affects dans l’inconscient².

Mais, conformément à sa distinction entre la théorie et la pratique freudiennes, Boss souligne ce qui chez Freud relève d’une compréhension concrète de l’homme. Il faut signaler à cet égard la relecture que Boss nous propose du concept de refoulement³. Certes, passant en revue quelques grands concepts de la psychanalyse freudienne, comme ceux de projection, d’introjection, d’identification, de régression, Boss regrette dans les *Grundriss* que le naturalisme ait empêché Freud d’interpréter existentiellement un phénomène tel que le refoulement⁴. De son côté, dans une lettre à Boss, Heidegger revient sur cette question du refoulement qu’il définit

1. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 235.

2. Cette critique de la théorie freudienne s’applique *mutatis mutandis* aux disciples de Freud qui, malgré les efforts de certains d’entre eux pour se rapprocher des observations immédiates de la *praxis*, reconduisent finalement cette représentation abstraite d’un appareil psychique isolé du monde. Ainsi, Boss reproche à Jung, outre sa conception d’un inconscient collectif, structuré selon des archétypes universels qui relèvent d’une métaphysique néo-platonicienne psychologisée, de rester prisonnier de l’assimilation freudienne du psychisme à une sorte de télescope (M. Boss, *PAD*, p. 43-44).

3. « Alors que Freud entend le refoulement comme un “réprimer-repousser [Wegdrängen] un matériau intra-psychique déplaisant d’un espace psychique interne dans un autre”, Boss admet le refoulement d’un point de vue phénoménologique comme un “ne pas voir” [Wegsehen von], un “s’enfuir” [Fliehen vor], un “ne pas vouloir tolérer” [Nicht-zulassen-wollen]. On peut donc dire qu’entre *Wegsehen* et *Wegdrängen* réside la différence entre l’“usage descriptif” et l’“usage dynamique” de l’inconscient », E. Escoubas, « La fatale différence ». Ontologie fondamentale et archéologie de la *psyché* : Heidegger et Freud », art. cit., p. 157-158.

4. M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 518.

comme « une des modalités possibles du comportement de l’être humain qui est caractérisé par un ne-pas-tolérer ce qui concerne et oppresse l’être humain ». À cette occasion, Heidegger dénonce une conception naturaliste du refoulement qui est alors « un glissement au loin d’états psychiques représentés mécaniquement, qui fait disparaître du matériel psychique ». Tout à l’opposé, Heidegger remarque que dans le refoulement, « ce qui concerne l’être humain est si peu écarté qu’il frappe bien plutôt celui qui refoule d’une manière particulièrement insistant »¹. En outre, comme le souligne Boss, il faut reconnaître à ce concept le mérite insigne d’introduire dans la compréhension de la maladie une dimension spécifiquement humaine : le point de vue moral. Boss écrit :

Affirmer qu’une défense résulte d’une attitude éthique ou se fonde sur la honte et l’estime de soi n’a cependant pas seulement pour présupposé l’idée que l’homme peut faire la différence entre le beau et le laid, le juste et l’injuste, le bien et le mal. Au contraire, la découverte de ce genre de refoulement implique avant tout que l’on sait que l’homme est capable de s’approprier les possibilités de vivre qui lui sont données, en tant qu’il est de sa libre responsabilité de les assumer mais aussi de les refuser².

Ainsi, à la différence de ses contemporains, Pierre Janet (1859-1947) ou Josef Breuer (1842-1925), Freud envisagerait le malade dans son humanité. C’est de ce point de vue également que Boss interprète le concept freudien de résistance, comme fuite dans le monde du « on » et les multiples activités de la vie quotidienne, qu’il met en correspondance avec le concept heideggérien d’inauthenticité. La critique de la théorie freudienne ne doit donc pas occulter l’accord possible de la *Daseinsanalyse* et de la psychanalyse.

De l’interprétation à l’explicitation des rêves

Nous avons vu que, d’un point de vue thérapeutique, Binswanger accorde une place privilégiée au rêve. Il en va de même pour Boss qui souligne à ce propos que « le mode d’existence de l’activité onirique, malgré sa plus grande fermeture, a une signification thérapeutique décisive [dans la mesure où] il arrive souvent que des contenus signifiants jusqu’alors inconnus se manifestent et soient compris par quelqu’un pour la

1. M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, p. 392.

2. M. Boss, *PAD*, p. 46.

première fois durant l'activité onirique »¹. Encore faut-il, ajoute Boss, que le rêve ne soit pas défiguré par une interprétation arbitraire inspirée, comme dans le cas de la psychanalyse freudienne, par une fausse conception de l'homme rêvant. Certes, Boss n'est pas sans reconnaître à Freud, en particulier au premier Freud, certains mérites, et rappelle que ce dernier a su dépasser l'explication purement physiologique du rêve². Mieux, il aurait entr'aperçu l'essence du processus onirique. Ainsi la *Traumdeutung* s'ouvre sur la promesse d'insérer les rêves, comme productions psychiques douées d'une signification, dans la suite des activités mentales de la veille³, et le fondateur de la psychanalyse s'efforce de rassasier les rêves à l'intérieur de l'histoire d'une vie humaine et en relation avec la veille⁴. Mais Freud échoue. Tout d'abord parce qu'il ne dispose que du concept de causalité qui est ici inopérant; et, en outre, parce qu'il conçoit le rêve manifeste comme « l'œuvre d'une auto-illusion où l'inconscient du rêveur mènerait ce dernier par le bout du nez avec une intention déterminée »⁵. Deux erreurs inséparables d'une conception erronée du psychisme.

1. M. Boss, *Rêve...*, p. 253. Ainsi Boss nous donne, entre autres, le récit d'un rêve fait par un homme de 32 ans, marié, père de deux enfants et souffrant d'une névrose d'angoisse, qui prend conscience grâce à son rêve de sa trop grande proximité avec sa mère dont il ne s'est en réalité jamais détaché : « Jamais à l'état de veille cet homme n'avait aussi clairement pris conscience de cette situation existentielle qui s'est montrée si ouvertement dans sa disposition onirique », *ibid.*, p. 99-100.

2. Cf., par exemple, la thèse de C. Binz, *Über den Traum*, Bonn, 1878, rappelée par Freud dans la *Traumdeutung*, S. Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 74. De même, le rêve pour Descartes relève « Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps », *Traité des passions*, article XXI, dans *Oeuvres*, op. cit., t. III, p. 969. P. Carrigue, *Rêve, vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille*, Paris, Gallimard, 2002.

3. M. Boss, *Rêve...*, p. 74 et 186. Boss reprend pour ainsi dire les termes mêmes de Freud dans l'Avant-propos de *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 11.

4. C'est aussi ce que souligne G. Politzer dans la conception freudienne du rêve en tant que psychologie concrète – au sein de laquelle persistent, cependant, des exigences et des démarches de la psychologie abstraite. Plus précisément, G. Politzer oppose à l'attitude de la psychologie classique et abstraite celle de Freud qui part de l'hypothèse que « le rêve a un sens » et dont la conception du rêve « implique une définition du fait psychologique qui déplace l'intérêt des entités spirituelles à la vie dramatique de l'individu ». C'est pourquoi la psychanalyse, dans une certaine mesure, s'efforce de dégager non la signification conventionnelle mais la signification individuelle : « Chapeau, par exemple, signifie "couvre-chef" pour tout le monde; "cadeau" seulement pour quelques uns, et "parties sexuelles du mari" exclusivement pour la dame [l'agoraphobe de *L'interprétation des rêves*, p. 309] dont Freud a analysé le rêve », G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1968, p. 36, 102-103 et 110.

5. M. Boss, *Rêve...*, p. 213.

À l'encontre de cette dernière, c'est-à-dire de l'idée d'auto-illusion, Boss rappelle la critique sartrienne de l'inconscient dans *L'être et le néant* : « lorsque je mens, je connais la vérité que je déguise; cette même vérité qu'en tant que trompé, que je suis aussi, je ne connais pas »¹. Comment connaître et méconnaître une vérité? On le sait, conscient de cette difficulté, Freud recourt à l'hypothèse d'une censure inconsciente qui tromperait la conscience onirique au moyen des techniques du travail du rêve, et qui transformerait les pensées oniriques latentes en un contenu manifeste et, par conséquent, illusoire. Autrement dit, et nous reprenons les termes de Boss lui-même, pour échapper à cette difficulté « Freud affuble l'individu de l'idée d'une seconde personne qu'il nomme l'"inconscient" ». Dès lors la psychanalyse divise l'homme en deux personnes séparées, et perd « l'expérience immédiate de l'unité de l'égoïté de l'homme existant »². Pire – et on retrouve à nouveau un argument développé par Sartre dans *L'être et le néant*³ – elle y introduit un censeur qui, pour exercer sa fonction, doit être une conscience inconsciente : une conscience qui connaît ce qui doit être donné à la conscience onirique et ce qui doit lui être caché, et qui relève d'un point de vue topique de l'inconscient. L'invention de la censure ne permet donc nullement de résoudre le problème de ce qui relève pour Sartre de la mauvaise foi et conduit, en outre, à une conception erronée de l'interprétation des rêves.

En effet, loin d'être scientifique⁴, l'interprétation freudienne du rêve en manque le contenu qu'elle recouvre artificiellement à l'aide d'un soit disant contenu latent. Par exemple, elle en ignore la beauté, l'atmosphère. Pour redécouvrir le rêve il faut donc renoncer aussi bien à l'hypothèse de l'inconscient et de la censure qu'à la distinction d'un contenu latent et d'un contenu manifeste du rêve, et opposer à la *Traum-deutung* une *Auslegung des Träumens* – aussi Boss intitule-t-il son premier livre sur le rêve : *Der Traum und seine Auslegung* – c'est-à-dire opposer à une interprétation (*Deutung*) du rêve une explicitation (*Auslegung*) du rêver, conformément à

1. J.-P. Sartre, *EN*, p. 85 sq.

2. M. Boss, *Rêve...*, p. 215.

3. *Ibid.*, p. 215. Boss cite A. Kohli-Kunz, « Das sogenannte Unbewußte », *Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*, qui elle-même se réfère à Sartre.

4. Boss dénonce l'absence d'accord entre les psychanalystes et, par conséquent, de rigueur scientifique dans l'interprétation freudienne des rêves. Boss rappelle à cette occasion une expérience menée en 1967 par M.-D. Zanc d'interprétations contradictoires d'un même rêve par différents psychanalystes. Cf. M. Boss, *Rêve...*, p. 27; J.H. Massermann, « Dreams dynamics », *Scientific proceedings of the American Academy of Psychoanalysis, Science and analysis*, vol. XIX.

l'aphorisme de Goethe : « Ne rien chercher derrière les phénomènes ; eux-mêmes sont la doctrine ! »¹. Ainsi, à l'instar de Binswanger, Boss refuse-t-il toute interprétation (*Deutung*) du rêve qui ressortirait à ce que Ricoeur appelle une herméneutique du soupçon, fondée sur la structure du double sens².

Par exemple. « Lorsqu'un chien vient animer le monde du rêve, pourquoi, demande Boss, lui réserve-t-on un sort différent du sort réservé au chien rencontré quotidiennement à l'état de veille, pourquoi ne pas laisser tout simplement et tout bonnement ce chien apparu en rêve être tel qu'il se montre à partir de lui-même ? »³. Ainsi un chien vu en rêve n'est rien d'autre qu'un chien rencontré. Cependant, ceci ne signifie pas qu'il ne faut pas expliciter (*auslegen*) la rencontre, sur le mode de l'existence onirique, d'un chien. Reste à comprendre l'être-animal c'est-à-dire, comme l'écrit Boss en référence à nouveau à Heidegger⁴, à comprendre cette figure privative de l'existence humaine qui n'est ni une pierre ni un chat ni un lion, et à se demander sérieusement ce qu'est un chien, à interroger son ouverture pour nous mystérieuse, la rigidité de son comportement, etc. On voit dès lors toute la difficulté de l'entente véritable du rêve, qui suppose que l'on retrouve ce « regard essentiel » capable de saisir l'essence du chien, le chien *en tant que tel*.

Afin de mieux saisir le fossé qui sépare Boss de Freud, on peut confronter les deux analyses qu'ils nous donnent d'un même rêve. Soit le rêve d'une agoraphobe, mère d'une fillette de quatre ans :

Sa mère [la grand mère de l'enfant] renvoie sa petite fille [la fillette de la rêveuse], pour qu'elle soit obligée de sortir seule. Elle [la rêveuse] part

1. Aphorisme que Boss rapproche naturellement de l'injonction husserlienne du retour aux choses mêmes. Cf. M. Boss, *Rêve...*, p. 26.

2. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 18. Sur la notion d'explication (*Auslegung*), cf. F. Dastur, « De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique », dans P. Ricoeur, *les métamorphoses de la raison herméneutique*, J. Greish et R. Kearney (dir.), Paris, Le Cerf, 1989, p. 37-50.

3. M. Boss, *Rêve...*, p. 43. De même, dans les *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 545, M. Boss insiste sur la nécessité de respecter le contenu du rêve. Ainsi dans un rêve de bandits et de russes armés, il ne saurait être question pour Boss d'interpréter (*deuten*) les armes comme des substituts du pénis (Penis-symbole) par le truchement desquels le rêve réaliseraient des pulsions inconscientes. Le médecin doit « laisser les bandits être des bandits, les russes être des russes, les armes être des armes ». Comme l'écrit E. Escoubas, « la compréhension du rêve n'est donc possible que sous le signe du "laisser-être" et non de la violence interprétative », cf. « "La fatale différence". Ontologie fondamentale et archéologie de la psyché : Heidegger et Freud », art. cit., p. 152.

4. M. Boss, *Rêve...*, p. 47 sq.; M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992.

ensuite, avec sa mère, par le train et voit sa petite fille qui va vers les rails de telle sorte qu'elle doit être écrasée. On entend craquer les os (elle éprouve un sentiment désagréable, mais pas d'épouvante véritable). Ensuite, de la fenêtre du wagon, elle [la rêveuse] regarde si on voit les morceaux [de la fillette écrasée] par-derrière [*Dann sieht sie sich aus dem Waggonfenster um, ob man nicht hinten die Teile sieht*]. Elle fait des reproches à sa mère, parce que celle-ci a laissé la petite aller toute seule¹.

Dans la *Traumdeutung*, Freud insiste sur les mots : « elle regarde si on voit les morceaux par-derrière ». À partir de la technique de la libre association, Freud croit pouvoir affirmer que les morceaux de la fillette écrasée renvoie au sexe paternel vu par-derrière (*von rückwärts*) ; et, se fondant sur un autre rêve de la même nuit, au cours duquel la mère de la rêveuse menace le frère de la rêveuse de castration, Freud en conclut que le renvoi de la fillette par la grand-mère dans le premier rêve a trait à une menace de castration liée à la pratique de l'onanisme concernant la rêveuse elle-même. Pour Boss, on a là un cas particulièrement frappant de violence faite à un rêve par l'interprétation. D'une part, Freud – comme son traducteur – modifie la déclaration de la rêveuse, et remplace « regarder en arrière [*hinten*] » par « regarder par-derrière [*von rückwärts*] », ce qui lui permet d'introduire les parties génitales vues par-derrière (*von rückwärts*) et, ce, à partir du souvenir du père vu tout nu de dos dans la salle de bain par-derrière (*von rückwärts*). À vrai dire, rien ne renvoie dans ce rêve à des parties génitales vues par-derrière et, de même, rien ne justifie l'interprétation de l'éloignement comme une menace de castration.

Boss souligne, pour sa part, la proximité spatiale de la rêveuse et de sa mère qui domine sa fille au point de décider que la petite-fille va sortir seule. Ce n'est qu'à la fin, une fois la petite écrasée, que la rêveuse fait des reproches à sa mère. Ce qui ressort de ce rêve pour Boss c'est « l'incroyable supériorité de forces qu'elle (la rêveuse) accorde, aujourd'hui encore, en rêvant, à sa mère ». Tout le rêve exprime la force de la dépendance infantile de la rêveuse à l'égard de sa mère. Dans ce rêve, la rêveuse ne peut être une femme et une mère autonome, et l'écrasement de l'enfant exprime clairement cette impossibilité « car, écrit Boss, là où il n'y a plus d'enfant [...] il n'y a plus non plus de mère »². La démarche thérapeutique consisterait

1. M. Boss, *Rêve...*, p. 178. Les précisions quant à l'identité des personnages sont de Boss. La version française de ce rêve dans *L'interprétation des rêves* est identique et traduit *hinten* dans l'avant dernière phrase également par « par-derrière », cf. S. Freud, *Die Traumdeutung*, op. cit., p. 356; *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 310-311.

2. M. Boss, *Rêve...*, p. 179.

alors à interroger la soumission que la malade manifeste à l'état onirique comme à l'état vigile vis-à-vis de sa mère, à lui faire prendre conscience de son manque de liberté face à sa mère, et à inviter la malade à se libérer de la tyrannie maternelle. Ainsi, tandis que Freud croit découvrir derrière le contenu manifeste du rêve une pulsion infantile : le voyeurisme, Boss s'attache à comprendre le rêve lui-même en tant que mode d'existence. E. Escoubas résume bien le différend : « le rêve "phénoménologique" est un "exister", le rêve freudien est une "fonction" : il "fonctionne", il "réalise" [verwirklicht] un désir »¹.

La critique de l'interprétation freudienne du rêve trouve finalement son principe dans la dénonciation d'une seule et même erreur : la théorie freudienne repose sur une conception fondamentalement erronée de l'homme comme *psyché* ou sujet capsulaire, c'est-à-dire isolé et fermé sur lui-même, dont les rêves seraient les productions de sa vie intérieure. La thèse de l'homme comme être-au-monde tantôt éveillé tantôt rêvant implique que l'homme soit toujours déjà « dehors », auprès des données du monde en sorte que l'on ne peut pas trouver de « monde intérieur subjectif ». Freud, au contraire, ne cesse d'invoquer des choses intrapsychiques telles que des pulsions, des représentations et des affects qui leur seraient liés, des transferts d'affects, etc., indépendamment de toute intentionnalité. Ainsi le psychisme est-il comme une une « caisse » ou un « boîtier », « wie ein "Kasten" oder ein "Gehäuse" », dans laquelle viennent se loger différents objets psychiques².

Conclusion

On peut s'étonner et parfois même sourire de la manière dont le psychiatre Boss se pose en gardien vigilant du temple de la *Daseinsanalyse*³. Mais cette attitude ne doit pas masquer la pertinence d'une critique, inspirée de Heidegger, qui ne peut que contester la légitimité du naturalisme freudien comme l'hypothèse d'un inconscient psychique, dont l'élaboration est une suite manifeste de l'ontologie de la subsistance.

1. E. Escoubas, « "La fatale différence". Ontologie fondamentale et archéologie de la *psyché* : Heidegger et Freud », art. cit., p. 152.

2. M. Boss, *Rêve...*, p. 224. Cette critique du sujet encapsulé (*verkapselt*) reprend la critique heideggerienne de la subjectivité que l'on retrouve, d'une certaine manière, dans *L'imaginaire* lorsque Sartre y dénonce l'illusion d'immanence. M. Heidegger, *ET*, § 13, p. 94-95 ; J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 17, 110, 171, etc.

3. Boss n'hésite pas à accuser Sartre de falsification (*Verfälschung*) à propos de sa critique dans *L'être et le néant* du *Müsein* heideggérien ; cf. *PAD*, p. 69. J.-P. Sartre, *EN*, p. 292.

Dans les *Grundriss der Medizin*, l'inconscient est dit « hypothétique, artificiel et arbitraire » (*Etwas Hypothetisches, Künstliches, Willkürliches*)⁴. Néanmoins, Boss conserve manifestement le désir de ne pas rompre totalement et de maintenir le dialogue avec la psychanalyse. À cet égard, on peut même se demander s'il ne lui accorde pas plus qu'il ne lui revient dans la mesure où la distinction entre la *praxis* freudienne et sa superstructure théorique paraît relativement artificielle. Il faut remarquer à ce sujet que si Boss prétend reprendre le jugement porté par Freud lui-même sur son œuvre, sa distinction entre la théorie et la pratique ne recoupe pas celle opérée par Freud. Ce dernier, selon un « faïtalisme positiviste » qui domine son épistémologie, oppose systématiquement au sein de son œuvre théorique les idées qui relèvent de la spéculation, comme l'hypothèse de la pulsion de mort, et celles qui, comme l'élargissement de la sexualité ou le narcissisme, « donnent une traduction théorique de l'observation »⁵. On peut en outre s'interroger sur l'étrangeté d'une telle *Spaltung* : par quel miracle Freud parviendrait-il à une compréhension authentique de l'être humain dans sa relation médicale immédiate avec les malades alors que sa pensée reste pour l'essentiel dominée par l'ontologie de la subsistance ? Boss répondrait peut-être que Freud n'a jamais traité ses patients comme des télescopes ou comme des faisceaux de pulsions mais toujours comme des hommes à part entière⁶. Mais la *praxis* même de Freud n'était-elle pas inévitablement sous la dépendance de l'horizon ontologique implicite qui la gouverne ?

MERLEAU-PONTY ET LA QUESTION DE L'INCONSCIENT

Dans son *Grundriß der Medizin*, Boss s'oppose, comme nous l'avons vu, à un usage dynamique de l'inconscient tout en maintenant un usage *descriptif* de celui-ci⁷, reprenant ainsi une opposition qui se trouve chez Freud lui-même⁸, qui distingue lui aussi le préconscient de l'inconscient

1. M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 192-193.

2. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 75.

3. M. Boss, *PAD*, p. 27.

4. M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 340. Voir à ce sujet F. Dastur, « Phénoménologie et Métapsychologie », dans *Phénoménologie et psychanalyse. Tristes relations*, J.-C. Beaume (éd.), Champ Vallon. Seyssel, 1998, p. 273-284.

5. S. Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 176-177.

properment dit, lequel « ne désigne pas seulement les pensées latentes en général, mais particulièrement les pensées présentant un certain caractère dynamique, à savoir celles qui sont maintenues à l'écart du conscient malgré leur intensité et leur efficience »¹.

Pour Freud, en effet, « c'est le refoulé qui constitue le prototype de l'inconscient »², comme cela devient clair au niveau de la deuxième topique, celle qui distingue les trois instances du ça, du moi et du surmoi, puisque le rôle du refoulement est de rejeter hors du conscient et de maintenir éloigné de ce dernier tout ce qui doit être refoulé³. Selon Boss, Freud a ainsi découvert un phénomène d'une grande importance pour l'existence humaine, mais il n'est cependant pas parvenu à en donner une interprétation existentielle⁴. Car d'un point de vue phénoménologique, le refoulement se révèle être un comportement par lequel l'existant refuse de voir ou d'accepter ce qui le concerne dans son existence même, ce que Sartre appelle la mauvaise foi, alors que Freud voit au contraire en lui le fait de repousser (*Wegdrängen*) un matériau déplaisant intrapsychique d'un espace psychique interne à un autre⁵. Il consiste selon lui à bannir un certain contenu de la conscience précisément parce que celui-ci ne peut être concilié avec les commandements et les interdits sociaux qui ont été intériorisés par l'individu sous la forme du surmoi. On peut en conclure que le refoulement est une manière humaine particulière d'avoir une relation à soi-même dans la mesure où l'être humain est un être social, puisqu'il s'agit pour lui de cacher sa non-conformité pour gagner la reconnaissance de ceux avec lesquels il partage le même monde. L'inconscient peut donc être plus précisément défini comme ce qui est dissimulé par la personne elle-même pour elle-même, ce qui implique qu'il renvoie à une bien étrange opération d'auto-illusion⁶.

Que signifie alors l'inconscient d'un point de vue uniquement descriptif, c'est-à-dire phénoménologique? Non pas un inconscient psychique, c'est-à-dire une instance intrapsychique, qui constituerait la

« profondeur » de la *psyché*, elle-même conçue comme un contenant, mais une zone d'occultation pré-psychique et pré-personnelle, une occultation qui nous demeure « réellement » inaccessible et à partir de laquelle tout ce qui existe pour nous peut émerger. Par rapport à un tel inconscient « cosmique » et même « précosmique », puisqu'il précède cet « événement » du monde qu'est l'existence pour chacun, l'inconscient psychique freudien, comme le souligne Boss, apparaît comme une abstraction :

Dans cet inconscient psychologique, on ne pressent qu'un descendant très abstrait, très lointain et anthropomorphisé de cette dissimulation à vrai dire « pré-humaine et, en général, précédant l'étant » contre laquelle l'existence humaine doit conquérir un domaine d'ouverture au monde clarifié⁷.

L'existence humaine ne peut nullement être comprise, pour Boss qui s'appuie ici sur Heidegger, comme celle de sujets « encapsulés », isolés et fermés sur eux-mêmes, mais comme l'ouverture d'un espace libre, d'une clairière (*Lichtung*), constamment conquise sur une abyssale obscurité, à partir de laquelle pourtant toute phénoménalisation et tout phénomène doivent être pensés. Il faut donc que la phénoménologie aussi prenne acte de la profondeur, de l'inapparent et de l'inconscient. Boss lui-même semble demeurer parfois au niveau d'une phénoménologie trop « plate », trop peu ouverte à l'irréel et au phantasme et à leurs modes d'être spécifiques. C'est à ce niveau qu'il faudrait considérer ce qu'a apporté de second l'hypothèse freudienne d'un inconscient psychique, le caractère hypothétique de celui-ci ayant toujours été fortement souligné par Freud lui-même. C'est ce que soulignait à son tour Binswanger lors de sa deuxième visite à Vienne en 1910 :

Il [Freud] dit que nous faisons *comme si* l'inconscient était une réalité à l'image du conscient. Mais en véritable chercheur scientifique, il ne dit rien quant à la *nature* de l'inconscient, parce que nous ne savons rien de certain ou plutôt nous ne pouvons l'inférer qu'à partir du conscient. Il affirme que, de même que Kant a postulé la chose en soi derrière le phénomène, il a postulé, derrière le conscient accessible à notre expérience, l'inconscient, mais qui ne pourra jamais être un objet d'expérience directe⁸.

1. S. Freud, *Méta-psychologie*, op. cit., p. 179.

2. S. Freud, « Le Moi et le Ça », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 225.

3. S. Freud, *Méta-psychologie*, op. cit., p. 47.

4. M. Boss, *Grunderiss der Medizin und der Psychologie*, op. cit., p. 518.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 519. Comme nous l'avons vu, Boss se réclame sur ce point de Sartre qui, dans *L'Être et le Néant*, critique l'idée même d'auto-illusion et voit en elle quelque chose d'absurde, puisque cela signifie que « je dois savoir en tant que tromper la vérité qui m'est masquée en tant que trompé » (EN, p. 89).

7. M. Boss, *Rêve...*, p. 221.

8. S. Freud-L. Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, op. cit., p. 87. Binswanger voit là la preuve que Freud, proche en cela de Lipps, ne se fait aucun idée métaphysique de l'inconscient, comme c'est en revanche le cas de Hartmann : « Entre Hartmann et Freud il n'y a pas de lien. Freud est et reste le chercheur scientifique conscientieux, qui n'affirme rien d'autre que ce que l'expérience lui montre ».

Si la « métapsychologie » et les topiques qu'elle implique apparaissent comme des constructions théoriques d'après-coup qui ne peuvent qu'être radicalement critiquées du point de vue phénoménologique, n'est-il pas possible cependant de découvrir dans le freudisme un « noyau phénoménologique »¹, et même d'y voir une véritable herméneutique ? Une tout autre lecture de Freud serait alors possible, dont on a au moins un exemple, celle que tentait Ricœur en 1965 dans *De L'interprétation*, et que certaines indications de Merleau-Ponty avaient déjà précédée. Mais alors que Ricœur, qui, sans prendre suffisamment en compte les analyses consacrées par Husserl aux synthèses passives, en restait alors à une phénoménologie conçue comme une « théorie » de la conscience² et affirmait *in fine*, « que la phénoménologie n'est pas la psychanalyse »³, Merleau-Ponty, plus attentif, comme on le sait, à tout ce qui chez Husserl va au-delà de la thèse idéaliste, se dirigeait au contraire, vers une conception phénoménologique de l'inconscient⁴. Ne déclarait-il pas en effet dans la *Phénoménologie de la perception* :

Même chez Freud, on aurait tort de croire que la psychanalyse exclut la description des motifs psychologiques et s'oppose à la méthode phénoménologique : elle a au contraire (sans le savoir) contribué à la développer en affirmant, selon le mot de Freud, que tout acte humain « a un sens » et en cherchant partout à comprendre l'événement au lieu de le rattacher à des conditions mécaniques⁵.

C'est donc essentiellement à partir de la lecture que propose Merleau-Ponty de la psychanalyse qu'autre chose qu'un dialogue impossible pourrait s'engager entre Freud et les phénoménologues.

1. Nous reprenons ici une expression employée par Husserl à propos de la conception psychologue de la temporalité de la conscience de Brentano. Cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 25.

2. P. Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 112-113. Évoquant les malentendus au sujet de son livre sur Freud, Ricœur explique qu'il a en particulier prêté l'idée de vouloir « inclure la psychanalyse dans la phénoménologie », alors qu'il a au contraire voulu montrer que « la phénoménologie rencontre ici sa limite », la psychanalyse étant « quelque chose qui résiste à une théorie de la conscience ». Il reconnaît néanmoins n'avoir pas pris « assez au sérieux à cette époque les aspects de la phénoménologie en rapport avec la passivité » à partir desquels « il y aurait probablement des ponts, des passages possibles, entre la phénoménologie et la psychanalyse ».

3. P. Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 380.

4. Voir à ce sujet le dossier « De l'inconscient phénoménologique », *L'Art du comprendre*, n° 8, février 1999, p. 59-146, avec les articles de J.-T. Desanti, G. Charbonneau, L. Joumier et M. Richir.

5. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 184.

Une approche existentielle du freudisme

Le rapport que Merleau-Ponty a entretenu avec la psychanalyse a évolué de sa première œuvre, *La structure du comportement*, dans laquelle la psychanalyse est considérée comme un exemple de l'abus de la pensée causale caractérisant les théories explicatives¹, à son dernier livre inachevé, *Le visible et l'invisible*, où il est question d'une psychanalyse « ontologique » et non plus seulement « existentielle », précisément dans la mesure où la « philosophie de la chair » qu'il se propose d'y développer « est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie »². C'est dans la *Phénoménologie de la perception* et surtout dans les Cours à la Sorbonne qu'il donnera de 1949 à 1952 sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant que Merleau-Ponty expose une conception du freudisme compatible avec l'approche phénoménologique. On peut supposer que c'est la lecture de Binswanger qui lui a permis de modifier le point de vue exclusivement critique qu'il portait tout d'abord, en accord en ceci avec Sartre, sur la psychanalyse³. Car ce que la lecture de Binswanger, cité à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie de la perception*⁴, apporte à Merleau-Ponty, c'est non seulement une critique du freudisme faite d'un point de vue phénoménologique, mais aussi et surtout l'ouverture d'une voie menant à une anthropologie existentielle.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est en effet la notion d'existence et non plus celle, husserlienne, de subjectivité qui permet le dépassement du dualisme sous sa forme à la fois cartésienne et sartrienne. Si en effet je fais bien l'expérience que « mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps »⁵, cela implique que les processus physiologiques et les processus psychiques doivent être unis en

1. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Gallimard, 1960, p. 192, où Merleau-Ponty affirme, à propos des mécanismes psychiques décrits par Freud, qu'« il est aisé de voir que la pensée causale n'est pas indispensable ici et qu'on peut parler un autre langage ».

2. M. Merleau-Ponty, *VI*, p. 323. Voir à ce sujet A. Cléret, « Qu'attendre d'une psychanalyse de la chair ? », *Alter*, n° 14, 2006, p. 147-173.

3. C'est là l'hypothèse développée par A. Cléret dans « Binswanger, interlocuteur privilégié pour la critique de la psychanalyse chez Merleau-Ponty », *Analele Universitatii din Craiova. Filosofie*, n° 22 (2/2008).

4. Dans la *Phénoménologie de la perception*, on trouve mention à cinq reprises de textes de Binswanger appartenant à la première période, marquée essentiellement par l'influence de la phénoménologie husserlienne, de son œuvre : p. 187 (« Sur la psychothérapie » de 1935), p. 329 (« Le rêve et l'existence » de 1930), p. 331 (« Sur la fuite des idées » de 1931-32), p. 336 et 340 (« Le problème de l'espace en psychopathologie » de 1933).

5. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 467.

un unique processus que Merleau-Ponty nomme existence et qui constitue « comme le troisième terme *entre* le physiologique et le psychique, entre le pour soi et l'en soi »¹. Car il n'y a pas un rapport de traduction à sens unique entre le corps et l'existence qui ne constituent ni l'un ni l'autre le « texte » original de l'être humain, mais au contraire un rapport à double sens de présupposition réciproque « le corps étant l'existence figée ou généralisée » et « l'existence une incarnation perpétuelle »². Or c'est dans l'expérience du corps propre comme corps sexué qu'il est sans doute le plus aisément de découvrir cette implication réciproque du corps et de l'existence. C'est en effet à ce niveau, affectif, d'une expérience qui n'a de sens et de réalité que pour l'être singulier qui la vit, que peut être véritablement mise en évidence la genèse de l'être, d'un être qui ne se confond nullement avec l'objet et qui n'est ainsi jamais *sans nous* : « Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en général »³. Car il ne s'agit plus, comme on le fait dans la tradition, d'expliquer les états affectifs par l'organisation corporelle ni de définir la conscience par son seul pouvoir de représentation, mais bien de reconnaître dans l'affectivité un mode original de conscience, « une intentionnalité qui n'est pas la pure "conscience de quelque chose" », de sorte qu'il y a, coextensivement au mouvement général de l'existence, « une "compréhension" érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement » et qui passe directement par les corps sans aller jusqu'à la clarté de l'idée⁴. La sexualité ne constitue donc pas un cycle autonome, distinct de la connaissance et de l'action, qui ne renverrait qu'à des fonctions purement corporelles, et c'est d'ailleurs cette impossibilité d'expliquer l'homme par l'infrastructure sexuelle qui conduit la psychanalyse à adopter la méthode phénoménologique et à faire sa place à la description des motivations psychologiques⁵ : Freud lui-même n'a-t-il pas clairement distingué le sexuel du génital, la libido de l'instinct, et n'a-t-il pas compris cette dernière comme un « pouvoir général » d'acquérir des conduites et comme ce « qui fait qu'un homme a une histoire »⁶? Merleau-Ponty découvre ainsi dans la psychanalyse deux tendances différentes : d'une part elle met l'accent sur la substructure biologique de l'être humain, mais d'autre part elle étend la

sexualité à l'entièreté de l'existence humaine, comme le montre le fait que Freud puisse parler de « sexualité infantile ». S'il faut donc affirmer, contre la pensée causale, que « la vie corporelle ou charnelle et le psychisme sont dans un rapport d'*expression* réciproque », cela ne veut cependant pas dire que « le corps soit l'enveloppe transparente de l'Esprit », car « la psychanalyse existentielle ne doit pas servir à une restauration du spiritualisme »¹.

« Psychanalyse existentielle » : Merleau-Ponty utilise ici, sans plus de précision, une expression forgée par Sartre, qui, dans le dernier chapitre de *L'être et le néant*, a consacré une vingtaine de pages à l'esquisse de ce qu'il nomme, de manière assez problématique, « psychanalyse existentielle ». Car c'est bien dans la psychanalyse freudienne, dont il conserve de manière paradoxale le nom tout en lui ajoutant le déterminatif « existentielle » qu'il reconnaît trouver le modèle de la méthode de cette nouvelle discipline qui se donne pour but le déchiffrement des comportements empiriques de l'homme en prenant appui sur le principe selon lequel l'homme est une totalité, ce qui implique qu'il s'exprime tout entier dans la moindre de ses conduites. S'il y a en effet des ressemblances entre psychanalyse freudienne et psychanalyse existentielle, en particulier en ce qui concerne leur commune conception de l'être humain comme être se déployant à travers une histoire et comme être en situation, il est nécessaire d'insister aussi sur leurs divergences, en particulier à l'égard de tout ce qui oppose la conception freudienne de la libido comme cause explicative des comportements humains et sa propre conception du choix originel qui seul peut rendre compte d'une individualité. Sartre concluait le bref exposé du projet d'une telle « psychanalyse existentielle » par ces mots : « Cette psychanalyse n'a pas encore trouvé son Freud ; tout au plus peut-on en trouver le pressentiment dans certaines biographies particulièrement réussies »². Ce Freud de la psychanalyse existentielle, ce sera Sartre lui-même, qui consacrera respectivement à Baudelaire en 1947, à Genet en 1952 et à Flaubert en 1973 trois biographies existentielles destinées à illustrer sa conception du choix originel par un individu de sa propre manière d'être à partir d'une situation donnée.

Il est significatif que Merleau-Ponty, afin d'expliquer le but poursuivi par la « psychanalyse existentielle », prenne pour exemple le cas d'une jeune femme qui fut la patiente de Binswanger, qui est un cas d'hystérie, un trouble du comportement qui provient de la conversion d'un problème

1. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 142 (note 1).

2. *Ibid.*, p. 194.

3. *Ibid.*, p. 180 (nous soulignons).

4. *Ibid.*, p. 183.

5. *Ibid.*, p. 184.

6. *Ibid.*, p. 185.

1. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 186-187.

2. J.-P. Sartre, *EN*, p. 620.

psychique en un problème somatique. Dans le cas de cette patiente, le symptôme somatique, qui est la perte de la parole, a selon Binswanger le sens d'« un refus de coexistence », car pour lui, contrairement à Freud, « ce qui est "fixé" sur la bouche, ce n'est pas seulement l'existence sexuelle, ce sont, plus généralement, les relations avec autrui dont la parole est le véhicule »¹. Comme Merleau-Ponty l'explique, l'aphonie ici en question n'est ni un silence délibéré, ni une simulation, mais plutôt quelque chose de semblable à une perte de mémoire, puisque dans l'oubli « je tiens à distance ce souvenir comme je regarde à côté d'une personne que je ne veux pas voir »², de sorte que nous le possédons encore, mais « juste assez pour le tenir loin de nous »³. Il s'agit ici de ce que Sartre nomme « mauvaise foi », qui est une sorte d'hypocrisie dans laquelle nous nous mentons à nous mêmes et non pas aux autres⁴ et qui constitue ainsi un moyen d'échapper à une situation embarrassante, ce qui a lieu par exemple lorsqu'un sujet, en proie à une émotion trop intense, trouve une issue dans la crise de nerfs ou la syncope. Comme Merleau-Ponty le souligne, c'est « justement parce qu'il peut se fermer au monde » que « mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation »⁵, car s'il a ainsi le pouvoir d'exprimer à chaque moment l'existence, c'est précisément « parce qu'elle se réalise en lui »⁶.

Il y a donc entre les faits physiques et les faits psychiques un rapport de présupposition réciproque qui interdit la réduction univoque des uns aux autres et exige de voir dans l'existence « le milieu équivoque de leur communication »⁷. Mais cela ne veut nullement dire que la sexualité, parce qu'elle ne peut constituer une fonction séparée, se voie noyée dans le drame général de l'existence et identifiée tautologiquement à celle-ci. Ce qu'il s'agit d'éviter ici, ce sont à la fois les philosophies de la conscience, qui confondent l'existence avec la représentation manifeste que celle-ci a d'elle-même, et les psychologies de l'inconscient, qui doublent cette représentation manifeste d'une absurde représentation inconsciente. Car la sexualité n'est pas une strate de l'existence qui pourrait être transcendée ou qui en constituerait le véritable centre, elle n'est « présente » que dans son devenir et par là même jamais distincte de ses manifestations, selon une ubiquité qui lui confère le mode d'être diffus et ambigu d'une « atmo-

sphère »¹. C'est parce que la sexualité se fait existence et que l'existence est la reprise et l'explicitation d'une situation sexuelle, parce qu'il y a effectivement « osmose » entre la sexualité et l'existence, ce qui veut dire que « si l'existence diffuse dans la sexualité, réciproquement la sexualité diffuse dans l'existence »², qu'il est par conséquent tout à fait impossible de faire, pour une décision ou un acte donné, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations.

Dans les Cours que Merleau-Ponty fit à la Sorbonne de 1949 à 1952 sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant, on trouve une confirmation de la même interprétation phénoménologique et existentielle du freudisme. Merleau-Ponty soulignait en 1945 que pour Freud « tout acte humain a un sens » et qu'il cherchait ainsi « à comprendre l'événement au lieu de le rattacher à des conditions mécaniques »³. De même, quelques années plus tard, il réaffirme qu'« il s'en faut de beaucoup que Freud ait voulu expliquer la conduite par le sexe », au contraire « celui-ci lui sert de porteur à la relation à autrui »⁴.

Vers une conception ontologique de l'inconscient

C'est donc au niveau d'une phénoménologie que l'on pourrait également nommer « *Tiefenphänomenologie* », « phénoménologie des profondeurs », celle du temps, du corps et de l'intersubjectivité, que le paradoxe d'un savoir inconscient devient compréhensible. Car on trouve à ce niveau, qui est celui des profondeurs « hylétiques » où la conscience elle-même se constitue, une intentionnalité qui est plus originale que l'intentionnalité objective et qui « opère » de manière « anonyme » en rendant possible, avant la saisie d'aucun objet, cette « adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde »⁵ qui est au fondement de l'existence humaine. Ce que Freud nomme « refoulement » ne peut être véritablement compris qu'au niveau de cette « intentionnalité opérante » qui ne concerne pas un objet ou une représentation singulière, mais un certain style général de l'être au monde, puisqu'il consiste précisément en la survivance, sous la forme d'une structure générale de l'expérience, d'un événement traumatique qui, en tant qu'événement singulier et daté, s'est nécessairement vu frapper

1. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 187.

2. *Ibid.*, p. 189.

3. *Ibid.*

4. J.-P. Sartre, *EN*, p. 81 sq.

5. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 192.

6. *Ibid.*, p. 193.

7. *Ibid.*, p. 194.

1. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 196.

2. *Ibid.*, p. 197.

3. *Ibid.*, p. 184-185.

4. M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Cours de Sorbonne 1949-1952, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 348.

5. M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 93.

d'oubli¹. C'est en effet parce qu'il y a en nous plus ou autre chose que nous, parce que, en d'autres termes, l'existence personnelle d'un être à la fois incarné et temporel est essentiellement intermittente² et que « nos souvenirs et notre corps, au lieu de se donner à nous dans des actes de conscience singuliers et déterminés, s'enveloppent dans la généralité » que, comme « dans l'hystérie et dans le refoulement, nous pouvons ignorer quelque chose tout en le sachant»³. Car cette hypocrisie ou mauvaise foi par laquelle nous nous mentons ainsi à nous-mêmes n'est pas simplement psychologique, elle est au contraire, comme le souligne Merleau-Ponty, « métaphysique », ce qui implique qu'elle peut paradoxalement s'allier à la sincérité et à l'authenticité et qu'elle est ainsi inséparable de la condition humaine elle-même⁴.

Pour comprendre ce qui la rend possible, il faut, en renonçant à la fois à la philosophie de la conscience et à la psychologie de l'inconscient, qui partagent toutes deux le même postulat, celui qui identifie psychisme et représentation⁵, faire retour au niveau de cette « opération primordiale de signification » où tout « symbolisme » s'abolit et « où l'exprimé n'existe pas à part l'expression », à ce niveau qui est celui du « sens incarné »⁶. Ce que la phénoménologie husserlienne nous apprend donc, en nous révélant qu'il y a une genèse *passive* de l'objet, c'est que le sens effectivement vécu déborde toujours, par le fait qu'il s'exprime dans et par un corps, la représentation que la conscience en donne. C'est ce que Ricoeur, évoquant l'ontologie de la chair du dernier Merleau-Ponty, souligne fortement :

Interrogé sur la question de savoir comment il est possible qu'un sens existe sans être conscient, le phénoménologue répond : son mode d'être est celui du corps, qui n'est ni moi, ni chose du monde. Le phénoménologue ne dit pas que l'inconscient freudien est corps ; il dit seulement que le mode d'être du corps, en tant qu'il n'est ni représentation en moi, ni chose hors de moi, est le modèle ontique pour tout inconscient concevable. Ce n'est pas la détermination vitale du corps, mais l'ambiguïté de son mode d'être qui est exemplaire⁷.

La phénoménologie qui voudrait ainsi, pour reprendre les termes mêmes de Merleau-Ponty, être « en consonance avec la psychanalyse »¹ devrait donc, en descendant « dans son propre sous-sol », renoncer au privilège dévolu dans la modernité à la *Vorstellung*, à la représentation, c'est-à-dire au rapport « frontal » avec ce qui est « devant » la conscience, pour se situer plutôt au point de naissance de celle-ci, au niveau d'un être qui est « autour d'elle, plutôt que devant elle », un être « par définition caché » avec lequel seul un rapport « latéral » est possible. Mais une telle phénoménologie de l'inapparent, comme l'a bien compris le dernier Merleau-Ponty, ne pourrait plus partir de la distinction « conscience »-« objet »², mais du *Dasein*, c'est-à-dire d'une existence essentiellement définie comme être-dans-le-monde, niveau auquel l'opposition du conscient et de l'inconscient cesse de prévaloir.

C'est d'ailleurs, comme cela a déjà été souligné, ce que répondait Binswanger à Freud lui demandant en 1917 s'il pouvait se passer de l'hypothèse de l'inconscient. Dans le commentaire tardif qu'il fait de cette lettre en 1956 dans ses *Souvenirs sur Freud*, Binswanger précise non seulement qu'il n'a naturellement jamais pu ni dans la théorie ni dans la pratique « s'en tirer sans l'inconscient », mais qu'en se tournant vers la phénoménologie et l'analyse existentielle, il a vu le problème de l'inconscient se transformer, s'élargir et s'approfondir, au point que l'opposition du conscient et de l'inconscient en est venue à s'effacer devant la description des diverses modalités structurelles de l'être dans le monde³ – manière subtile de dire qu'il a abandonné, au profit d'un retour à l'inconscient au sens phénoménologique et descriptif, le point de vue dynamique, topique et économique à partir desquels Freud définit le système psychanalytique dans sa *Méta-psychologie*⁴.

Or c'est là aussi la position de Merleau-Ponty, contrairement à celle de Ricoeur, qui portait au crédit de Freud le caractère composite de son discours, entremêlant le vocabulaire énergétique, avec des termes comme refoulement, pulsion, condensation, etc. et le vocabulaire du sens et de

1. M. Merleau-Ponty, préface à Hesnard, *L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (1960), citée par P. Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 405.

2. M. Merleau-Ponty, VI, p. 253, où l'on trouve la note de travail suivante, datée de juillet 1959 : « Les problèmes posés dans la *Phénoménologie de la perception* sont insolubles parce qu'je y pars de la distinction "conscience"- "objet". »

3. L. Binswanger, AE, p. 328.

4. S. Freud, *Méta-psychologie*, op. cit., p. 89 : « Je propose de parler de présentation métapsychologique lorsque nous réussissons à décrire un processus psychique sous les rapports dynamique, topique et économique ».

1. M. Merleau-Ponty, PP, p. 98.

2. Ibid., p. 100.

3. Ibid., p. 189.

4. Ibid., p. 190.

5. Ibid., p. 196.

6. Ibid., p. 193.

7. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 402.

l'interprétation¹. Comme Sartre, Merleau-Ponty n'a en effet jamais cessé de s'élever contre toute tentative d'autonomisation de l'inconscient, ne voyant en celle-ci que l'aporie du « petit homme dans l'homme », celle d'une sorte de conscience prime qui agencerait pour ainsi dire « conscientement » un monde prédonné en amont de la conscience et dont il s'agirait de décrire les « actes » et les « motivations ». C'est en revanche dans le *punctum caecum* de la conscience, dans cette cécité qui la fait conscience, qu'il découvre « l'inconscient de la conscience » qui est comme « l'autre côté ou l'envers (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible »². Car il s'agit d'un inconscient qui est « à chercher non pas au fond de nous, derrière le dos de notre conscience, mais devant nous, comme articulations de notre champ », inconscient parce qu'il est « ce par quoi des objets sont possibles » et qu'il se confond avec l'ensemble des existentiels par lesquels nous comprenons ce qui est autre que nous, étant ainsi l'entrelacement réciproque, « l'*Ineinander* des autres en nous et de nous en eux »³. À question « qu'est-ce que l'inconscient ? », il faut donc répondre que « c'est ce qui fonctionne comme pivot, existential, et, en ce sens, est et n'est pas perçu »⁴, c'est ce qui, dans la perception d'une figure, est le fond sur lequel elle se détache. L'in-conscient, car c'est ainsi qu'il faudrait l'écrire, ne forme donc pas un autre domaine qui se situerait au-delà du conscient lequel n'en serait alors que l'expression cryptée, mais il est en quelque sorte ce qui le supporte et le rend possible. Pour Merleau-Ponty, l'inconscient dont parle la psychanalyse « est de cette sorte », ce qui veut dire qu'il est su, quoique de manière non rationnelle, mais « comme on sait le réprimé, c'est-à-dire non comme figure sur fond, mais comme fond »⁵.

Une telle définition de l'in-conscient trouve son origine dans l'ontologie phénoménologique que Merleau-Ponty voulait développer dans sa dernière philosophie et qui, contrairement à celle de Sartre, ne se fonde pas sur la dualité de l'être et du néant. Comme il le soulignait en 1960 dans la préface de *Signes*, « plutôt que de l'être et du néant, il vaudrait mieux parler du visible et de l'invisible, en répétant qu'ils ne sont pas contradictoires », car l'invisible, « c'est le point ou le degré zéro de visibilité, l'ouverture d'une dimension du visible »⁶. Pas plus en effet qu'un

« être sans restriction », on ne peut penser « un zéro à tous égards »¹. Il s'agit donc pour lui de développer une tout autre pensée du négatif que celle qui gouverne l'ontologie dualiste de Sartre. Comme il l'explique dans *Le visible et l'invisible*, dans le chapitre intitulé « Interrogation et dialectique », où il poursuit un dialogue critique avec Sartre et Hegel, affirmer l'hétérogénéité de l'être et du néant, c'est sacrifier à cette « pensée de survol » qui met « la philosophie au point mort »². C'est aussi ce qu'il répétait dans son dernier cours sur « Philosophie et non philosophie depuis Hegel », où il montrait qu'une telle pensée de la radicale opposition de l'être et du néant, alors qu'il s'agit de les penser comme l'envers et l'endroit l'un de l'autre, « condamne la philosophie à mort »³. Car c'est cette opposition qui est à l'origine, avec le cartésianisme, de « la mythologie bâtarde de la psyché » qui prétend reconstruire l'unité de ce qui a été radicalement séparé lorsque l'étendue a été définie comme positivité absolue et l'esprit comme la négativité pure de celle-ci⁴. La tâche de la philosophie à venir est dès lors clairement définie : il s'agit, pour surmonter la crise dans laquelle est entrée notre notion de la psyché, de réinstaller l'esprit dans le monde, ce qui implique la destruction de ces idoles que sont la pure positivité et la pure négativité, afin de faire retour à cette « indivision de l'Être et du néant que nous sommes »⁵.

C'est au cours de cette même période, celle des deux dernières années de sa vie, pendant laquelle Merleau-Ponty tentait d'élaborer cette nouvelle conception du négatif, qu'il participa au Colloque sur l'Inconscient qui se tint à Bonneval en 1960 et qui réunit parmi les analystes, Lacan, Jean-Bertrand Pontalis, Jean Laplanche, Serge Leclaire, André Green, et parmi les philosophes, Ricoeur⁶. Dans son intervention, Merleau-Ponty expliquait qu'il s'agissait de surmonter l'alternative qui consiste soit « à assimiler l'inconscient à une conscience déstructurée », soit à le concevoir « en un sens strictement réaliste » comme ce qui exerce « une action causale au sein de la psyché ». Il n'en exprimait cependant pas moins des réserves à l'égard de l'idée lacanienne d'un inconscient « structuré comme un langage » et proposait au contraire de le comprendre à partir de la perception prise comme modèle en tant qu'elle est toujours « doublée d'une imperception »

1. P. Ricoeur. *De l'interprétation*, op. cit., chap. II. « Énergétique et herméneutique dans l'interprétation des rêves », p. 95-119.

2. M. Merleau-Ponty, VI, p. 308 sq.

3. Ibid., p. 234.

4. Ibid., p. 243.

5. Ibid.

6. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 30.

3. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, op. cit., p. 360.

4. Ibid., p. 364.

5. Ibid., p. 362.

6. L'Inconscient, VI^e Colloque de Bonneval, H. Ey (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

et qu'elle doit être comprise comme établissant « un rapport entre le visible et l'invisible »¹. La solution n'est pas à chercher du côté de la phénoménologie husserlienne, dans la mesure du moins où on l'identifie à l'analyse intentionnelle, c'est-à-dire à une philosophie de la conscience, mais plutôt du côté de Heidegger en tant que penseur de la *Verborgenheit*, de la latence de l'être dans l'apparaître, et aussi, de manière plus surprenante, du côté de Kant et de son concept de « grandeur négative »². Dans le petit opuscule précritique intitulé *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Kant élabora en effet l'idée d'un « rien relatif » qui constitue l'une des quatre significations du rien qu'il distinguera par la suite dans la *Critique de la raison pure*. Comme il l'explique, dans une opposition purement logique, les prédicats opposés s'annulent réciproquement, de sorte que le résultat est un rien absolu, un *nihil negativum*, lequel n'est autre que « l'idole » de la pensée négativiste, alors que dans une opposition réelle, les prédicats opposés, tels le noir et le non noir, n'ont pas de sens indépendamment l'un de l'autre et sont donc la grandeur négative l'un de l'autre. Cela implique que l'expérience de l'un est l'expérience du défaut de l'autre, et c'est là ce qui définit cette autre sorte de « rien » que Kant nomme *nihil privativum*. Il est par conséquent possible, sur la base de ce dernier concept du rien, de comprendre que l'in-conscient, tout comme l'in-visible, ne peut être considéré, de manière métaphysique, comme un domaine inaccessible à l'expérience, mais au contraire comme la profondeur et la latence de ce qui est donné en celle-ci. Merleau-Ponty affirmait ainsi que « si Kant peut dire que la haine est un amour négatif, que voler par exemple est un don négatif, c'est bien là reconnaître une articulation, une simultanéité de la présence et de l'absence »³. En nous donnant à penser ici l'inconscient à partir de ce jeu ontologique de présence/absence, Merleau-Ponty tente en effet, comme il le suggérait dans *Le Visible et l'invisible*, de tirer la psychanalyse hors de son ornière psychologique et anthropologique, réitérant ainsi, mais en l'intégrant dans une nouvelle ontologie, celle de la chair, le geste de Binswanger et de Boss.

1. M. Merleau-Ponty, « Langage et inconscient », transcription de l'intervention au Colloque de Bonneval, dans *Parcours deux*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 274.

2. P. Rodrigo, « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme grandeur négative », *Chiasmi International*, n° 4, p. 27-48.

3. *Parcours deux*, op. cit., p. 275.

CONCLUSION

DE L'ART MÉDICAL

Qu'est-ce que la *Daseinsanalyse*? Nous avons tenté de répondre à cette question en abordant successivement sa source : le projet husserlien d'une psychologie phénoménologique ; son fondement : l'analytique existential de Heidegger ; sa naissance, avec Binswanger ; et sa refondation par Boss. Ainsi la *Daseinsanalyse* possède-t-elle une histoire qui se poursuit de nos jours aussi bien en Suisse qu'en Allemagne, au Japon, en Belgique ou en France. Il serait sans doute absurde de vouloir réduire l'ensemble des travaux qui alimente ce courant de pensée à un certain nombre de propositions dogmatiques mais il semble possible d'indiquer brièvement ce qui les réunit et qui fait leur style – au sens où Merleau-Ponty dit de la phénoménologie qu'elle « se laisser pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style »¹ – et qui est au fond une manière d'envisager l'existence. Car exister, pour la *Daseinsanalyse*, n'est ni une bénédiction ni une malédiction mais bien plutôt une entreprise particulièrement difficile au point que l'existence puisse être dite, comme l'écrit Heidegger, « un fardeau » (*Last*)² sous le poids duquel chacun vacille plus ou moins, au point parfois de perdre l'équilibre. À vrai dire, l'affirmation n'est rien moins que banale et Freud ne dit pas autre chose lorsque, envisageant les conflits constitutifs de la vie psychique, il déclare : « Nous comprenons ainsi pourquoi nous sommes souvent forcés de nous écrier : "Ah, la vie n'est pas facile" »³. Cependant, nous avons vu qu'en dépit d'une certaine proximité, un

1. M. Merleau-Ponty, *PP*, Avant-propos, p. II.

2. M. Heidegger, *ET*, § 29, p. 178.

3. S. Freud, « Les diverses instances de la personnalité psychique », dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Paris, Gallimard, 1978, p. 105.

irrémédiable fossé sépare la *Daseinsanalyse* de la psychanalyse et, plus généralement, de toute compréhension de l'existence, dont les principes sont empruntés à la science moderne de la nature et dictés par l'ontologie de la subsistance. En d'autres termes, pour la *Daseinsanalyse*, un existant ne sera jamais un appareil ou un amas de cellules, fussent-elles neuronales¹.

Reste la question délicate, que ne manqueront pas de poser ceux qui, de par leur métier, sont confrontés quotidiennement à la maladie et ne peuvent pas se contenter de belles paroles. Que faire? Quelle attitude adopter vis-à-vis des malades? Comment les secourir? En d'autres termes, y a-t-il une thérapie daseinsanalytique? Balayant d'un revers de main «tous les bavardages sur le transfert», Boss rappelle dans son *Introduction à la médecine psychosomatique* une vieille légende arabe qui peut nous servir de point de départ:

Un vieux père, sur son lit de mort, fait venir ses trois fils et leur lègue tous ses biens : dix-sept chameaux. L'aîné recevra la moitié, le deuxième un tiers et le cadet un neuvième. Ayant prononcé ces paroles, il s'éteignit. Les enfants demeurèrent fort perplexes. Il finirent par trouver un sage aussi intelligent que pauvre. Il ne possédait qu'un chameau. Les trois fils l'appelèrent à l'aide pour résoudre le problème de l'héritage, apparemment insoluble. Le sage se contenta d'ajouter son chameau aux dix-sept autres. Dès lors, le partage selon les dernières volontés du défunt devint un jeu d'enfant. Le fils aîné reçut la moitié des dix-huit chameaux, c'est-à-dire neuf; le second fils, le tiers, soit six chameaux; et le cadet, enfin, deux animaux ou un neuvième. Or, les chiffres neuf, six et deux ne font autre chose que dix-sept, comme prévu par le père. Et ainsi, le dix-huitième chameau, celui du sage, fut éliminé automatiquement. On n'eut plus besoin de lui, si nécessaire qu'il eût été à un moment donné².

Différents aspects de ce récit peuvent retenir l'attention et se prêter à diverses interprétations : perplexité et désarroi des orphelins, inégalité de ce qui revient à chacun en partage, respect scrupuleux de la parole paternelle, pauvreté du sage. Mais, pour Boss, c'est surtout la manière, à la fois modeste et décisive, dont ce dernier intervient qu'il convient de souligner. Car, et tel est la quintessence de l'art médical, l'analyste doit savoir, à l'instar du sage, intervenir à bon escient et s'effacer.

1. Nous avons laissé de côté la question des neurosciences et de la possibilité d'une articulation entre elles et la *Daseinsanalyse*. On devine cependant que le dialogue ne sera pas facile.

2. M. Boss, *IMP*, p. 78-79.

Cette perspective peut être approfondie à l'aide des conférences que Hans-Georg Gadamer (1900-2002), l'auteur de *Vérité et méthode* (1960), consacra à la médecine¹. En effet, cet illustre représentant de la conception herméneutique de la philosophie développe une conception de la santé, de la maladie et de la médecine qui mérite de retenir particulièrement notre attention. Gadamer remarque tout d'abord que la médecine se préoccupe d'un bien étrange phénomène, qui à vrai dire ne se montre pas, qui demeure cachée (*verborgen*), qui se dérobe ainsi à toute objectivation et donc à toute mensuration, qui ne se trahit que dans le sentiment de bien-être qui nous permet de vaquer à nos occupations, et qu'on appelle simplement la santé. Pour tenter cependant de la définir, Gadamer a recours à l'idée héraclitienne d'harmonie, et nous invite à penser la santé comme une situation d'équilibre, comme cet état d'apesanteur dans lequel les poids s'annulent réciproquement dont nous faisons par exemple l'expérience lorsque nous montons sur une bicyclette². De ce point de vue, la santé n'est autre que ce principe rythmique de la vie, ce constant processus de stabilisation de l'équilibre qui est à l'œuvre dans ces phénomènes rythmiques que sont le souffle, le métabolisme et le sommeil, lesquels, comme on le sait bien, ne se voient pas perturbés par des causes purement physiques, du fait qu'ils dépendent l'ensemble de la situation existentielle du malade. On en arrive donc par là à une définition de la maladie plus complète que celle que nous donne la science biologique dans la mesure où, en tant que perte de l'équilibre, la maladie ne renvoie pas seulement à un état de fait biologico-médical, mais aussi à un événement biographique et social³. Car, affirme Gadamer, « il n'y a au fond qu'un seul équilibre global, celui dans lequel évolue la vie de l'homme, autour duquel elle oscille et qui détermine son état »⁴. On mesure à partir de là le danger que comporte en elle-même toute intervention extérieure, étant donné que toute tentative de compenser un trouble de cet équilibre par l'action d'un contrepoids menace d'entraîner une nouvelle et inverse perte d'équilibre. Ce qui vient ainsi en question, à partir d'une telle définition de la santé, c'est alors la nature même de ce qui se nomme médecine.

1. Les textes de ces conférences, qui s'étendent sur une trentaine d'années, ont été réunis dans un volume paru en 1993 et qui a été traduit en français en 1998 sous le titre « Philosophie de la santé ». Cf. H.-G. Gadamer, *Philosophie de la santé*, trad. fr. M. Dautrey, Paris, Grasset-Mollat, 1998.

2. *Ibid.*, p. 123.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 53.

C'est précisément sur ce point que la réflexion de Gadamer semble particulièrement intéressante. Il s'agit en effet de s'interroger sur le statut à donner à ce que les Latins nomment *medicina*, mot qui désigne l'art de porter remède, et les Grecs, d'une manière peut-être plus appropriée, *therapeia*, terme dont le sens premier est « culte rendu aux dieux » et « soin religieux », puis par extension « soins médicaux », « traitement ». Gadamer souligne en effet le caractère problématique de cette discipline nommée médecine, à laquelle on ne sait s'il faut donner le nom de science ou d'art, précisément parce que sa spécificité réside bien, comme c'est le cas pour toute *tekhnē*, dans un faire, mais un faire qui pourtant ne « produit » rien. Il est donc nécessaire de faire une différence entre l'artisan ou le technicien d'une part et le médecin d'autre part. Et il faut également en faire une entre l'expert, celui qui possède un savoir général de la maladie et de la santé, et le médecin, capable de former un diagnostic, c'est-à-dire de juger à partir du cas général le cas particulier du malade qu'il a à traiter. Ce qui caractérise donc cet art, cette *tekhnē* qu'est la médecine, c'est qu'elle n'est pas de l'ordre de ce que les Grecs nomment *poiēsis*, production d'une œuvre, d'un artifice : on ne peut dire du médecin qu'il « fabrique la santé », on peut seulement dire qu'il vise son rétablissement, rétablissement qu'il peut certes favoriser, mais non provoquer, de sorte qu'on ne peut savoir, affirme Gadamer, « dans quelle mesure le succès d'une guérison revient au traitement habile du médecin et dans quelle mesure la nature ne s'est pas aidée elle-même »¹.

Loin d'être au sens strict une *tekhnē* qui, comme le dit Aristote, imiterait ou parachèverait la nature, la médecine est à la fois une science et un savoir faire qui se conforme entièrement au mouvement de la nature et qui tente de le rétablir. C'est en cela que consiste la seule « œuvre » de l'art médical. Le

1. H.-G. Gadamer, *Philosophie de la santé*, op. cit., p. 42. L'idée selon laquelle le médecin n'est pas la cause efficiente, mais seulement la cause adjuvante de la guérison est fortement exprimée dans un passage du livre II de la *Physique* (I, 192b23-27) dans lequel Aristote prend l'exemple du médecin qui se guérit lui-même, mais dont il dit qu'il n'est pas l'*arkhē*, le principe de sa guérison, ce qu'il est pourtant en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que vivant doté d'un corps et appartenant en tant que tel à la *physis*. Heidegger, qui cite ce passage dans un séminaire consacré à la *Physique* d'Aristote publié en 1958, le commente en ces termes : « Là aussi, le savoir médical n'a fait que soutenir et guider mieux la *physis*. La *tekhnē* ne peut qu'aller à la rencontre de la *physis*, hâter plus ou moins la guérison : en tant que *tekhnē*, elle ne peut jamais remplacer la *physis* et devenir toute seule et à sa place l'*arkhē* de la santé en tant que telle. Cela ne serait que si la vie comme telle devenait une œuvre fabricable "techniquement" ; mais au même instant il n'y aurait plus de santé non plus – ni naissance, ni mort », M. Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* » (1958), dans *Questions II*, op. cit., p. 205-206.

médecin ne peut donc, à la différence de l'artisan, se retrancher derrière son œuvre car elle n'a jamais été sienne, le médecin sachant qu'il est autorisé à agir uniquement en *auxiliaire* de la nature. Celui qui travaille au rétablissement d'un équilibre est au service de ce qui se maintient de soi-même et se suffit à soi-même, à savoir la nature. Telle est la clef du succès de toute intervention médicale, qui doit viser à son autosuppression en se rendant superflue. La médecine ne saurait donc s'apparenter à la parfaite maîtrise d'un savoir-faire qui trouverait son attestation dans la production d'une œuvre réussie. Il s'agit bien plutôt pour le médecin de faire preuve de prudence, de *phronèsis*, afin de parvenir à s'immiscer à l'intérieur de l'équilibre naturel sans lui faire violence. Son travail relève ainsi davantage de la *praxis* que de la *poïèsis*, puisqu'il ne vise à la production d'aucun artifice et suppose la prise en vue du contexte total, naturel et existentiel, du patient à traiter. C'est là ce qui fait la spécificité tout à fait unique de la médecine, dont Gadamer souligne qu'« elle représente, au sein des sciences modernes, une unité théorique qui associe une connaissance théorique et un savoir pratique, mais qui ne peut, en aucun cas, être comprise comme l'application pratique d'une science », de sorte qu'elle « est une forme particulière de science pratique, concept qui a disparu de la pensée moderne »¹.

Certes, tout dans la médecine moderne ne relève pas de cette science pratique. Car la nature que la science moderne prend comme objet n'est pas la nature telle qu'elle a été définie jusqu'ici, à partir du concept grec de *physis*, comme cet ordre global et ce principe d'équilibre capable de se maintenir de lui-même à travers le changement. Il s'agit d'une nature objectivée au sein de laquelle les rapports de cause à effet sont isolés, de sorte que l'événement naturel est considéré comme relevant de lois mathématiquement quantifiables, permettant ainsi à l'homme d'agir sur elles et de contrôler avec précision ses interventions. Mais ces interventions mêmes, qui relèvent d'un tout nouveau concept de technique, comprise comme l'*application* d'un savoir, ne constituent pas à proprement parler une thérapie, un service rendu à la nature, mais plutôt un artisanat hautement perfectionné, comme c'est le cas de l'acte chirurgical, qui ne prend sens qu'à partir du moment où l'on a dissocié la maladie de la personne et où on la traite comme une entité à part dont il s'agit de se rendre maître. La médecine prend aujourd'hui de plus en plus la forme d'une telle technique, c'est-à-dire d'une science appliquée. Mais plus le domaine de l'*application* s'élargit, plus la place du jugement personnel et de la science pratique du

1. H.-G. Gadamer, *Philosophie de la santé*, op. cit., p. 59.

médecin se réduit, et plus l'acte médical prend une forme impersonnelle alors même que c'est, en tant qu'êtres de dialogue, que se rencontrent ou que devraient se rencontrer d'abord le médecin et le malade, comme d'ailleurs en témoigne le terme français de « consultation » tout comme celui, allemand, de « *Sprechstunde* » pour désigner le mode, éminemment langagier, du rapport qui s'établit entre eux.

Tout ce que Gadamer a dit de l'art médical s'applique non seulement à la médecine dite somatique, dont on a vu, notamment avec Boss, qu'elle est également d'ordre psychosomatique, mais aussi et de manière privilégiée à la psychiatrie¹. Car ce qui donne à la psychiatrie sa position à part dans la science et dans l'art médical, c'est précisément le lien indissoluble qu'elle entretient avec la pratique, de sorte qu'elle ne peut pas se transmettre par un enseignement qui serait uniquement théorique. Ce à quoi est en effet confronté le psychiatre, c'est à ce qu'il y a d'incompréhensible en l'homme, lequel est, en tant que personne, une énigme autant pour les autres que pour lui-même. Or c'est précisément ici que la médecine rencontre nécessairement la philosophie, puisqu'elle aussi consiste à vouloir comprendre l'incompréhensible et qu'elle se donne pour tâche de reprendre à son compte les grandes questions insolubles que se pose l'humanité dans les mythes, les religions, l'art et la culture en général. La difficulté majeure qui est, à cet égard, celle que rencontre le psychiatre, c'est que, contrairement au médecin de la médecine « somatique », il ne peut pas s'en tenir à la conscience que le patient a de sa maladie, car celle-ci est elle-même affectée par la maladie au point que le malade vit dans le déni de sa maladie. La question herméneutique se pose donc de manière particulièrement aiguë pour le psychiatre, du fait que le patient tente de lui-même de se dérober à toute compréhension, rendant ainsi la collaboration nécessaire à la guérison des plus problématiques. Il semble en effet, souligne Gadamer, qu'aucune herméneutique ne puisse parvenir à franchir l'abîme qui sépare le psychiatre du malade dit mental, bien que le dialogue, qui est ce qui nous caractérise au plus profond en tant qu'humains, doive revendiquer là aussi son droit². Mais ce qui est requis pour cela, c'est moins la connaissance scientifique et technique et l'expérience professionnelle du psychiatre d'aujourd'hui, dont on sait qu'il dispose d'instruments de mesure

1. H.-G. Gadamer a consacré à la psychiatrie une conférence, sous le titre « Herméneutique et psychiatrie », qui fut prononcée en 1989 à San Francisco, et dont le texte constitue le dernier chapitre du recueil *Philosophie de la santé*.

2. H.-G. Gadamer, *Philosophie de la santé*, op. cit., p. 178.

extrêmement précis et d'un ensemble de données dûment catégorisées, que sa capacité à établir une véritable collaboration avec son patient.

C'est en ce point précis que le dialogue noué entre le psychiatre et le philosophe, entre Boss et Heidegger, s'avère particulièrement précieux. Car Boss découvre dans *Être et temps* le modèle même de la relation thérapeutique qui y est décrite sous le titre de « *vorausspringende Fürsorge* », sollicitude devançante, laquelle s'oppose à une autre sorte, sans doute plus fréquente, mais aussi moins authentique, de sollicitude, « *die einspringende Fürsorge* », la sollicitude qui, se substituant à l'autre, n'est pas toujours exempte de violence¹. Ainsi le médecin se tient-il très exactement dans la position de cette sollicitude que Heidegger nomme « devançante » parce qu'elle s'élance au devant de l'autre « non pour le décharger du souci, mais bien pour tout d'abord le lui restituer en ce qu'il a de propre », est-il dit dans *Être et temps*², alors que la sollicitude substitutive consiste au contraire à prendre la place de l'autre et à remplir à sa place la tâche qui lui incombe, au risque de le placer dans une situation de dépendance³. C'est dans cette sollicitude devançante, qui consiste à laisser être l'autre, c'est-à-dire à le laisser déployer par lui-même son propre pouvoir-être, que Heidegger voit la forme la plus haute de la relation à autrui. Car si la maladie en général – et la maladie dite mentale en particulier – consiste essentiellement en une perturbation de l'équilibre existentiel et de la liberté, il ne peut s'agir, dans la relation thérapeutique au sens propre que de mettre en œuvre une modalité de la relation qui anticipe sur la liberté qui doit être recouvrée par le malade. C'est donc en témoignant de sa propre liberté, et en se conduisant non pas seulement comme un professionnel, mais aussi et en même temps comme un être humain que le médecin peut rendre l'autre, le malade, à la sienne.

Cette conception est à la base de la pratique tant de Binswanger que de Boss. Dans « De la psychothérapie », Binswanger déclare qu'une intervention psychothérapeutique ne peut agir que

1. F. Dastur, « Phénoménologie et thérapie : la question de l'autre dans les Zollikoner Séminaires », dans *Figures de la subjectivité*, op. cit., p. 165 sq.

2. M. Heidegger, ET, § 26, p. 164.

3. Il ne faudrait toutefois pas établir d'alternative trop stricte entre ces deux formes opposées de sollicitude tant il est vrai que le psychiatre, pour prévenir un suicide par exemple, peut être obligé de procéder à une hospitalisation d'office (H.O.) ou de prescrire un traitement médicamenteux, et de faire preuve ainsi de cette sollicitude qui se substitue au lieu de laisser être le malade.

lorsque vous vous trouvez avec votre malade dans une relation existentielle de communication et de confiance exprimée ou, mieux encore, tacite, relation dans laquelle le malade vous « manifeste » de la confiance et où, vous, médecin, vous sentez porté [getragen], comme le dit si justement la langue allemande – par la confiance du malade dans votre être et dans votre action¹.

On comprend dans ces conditions que la théorie du transfert et son « jargon », comme l'écrit Binswanger, ne puisse servir de cadre à la relation thérapeutique. Aussi Binswanger oppose-t-il au transfert (*Übertragung*) le partenariat d'une relation thérapeutique qu'il assimile au portage (*Tragung*) d'une charge distribuée à la fois sur le médecin et sur le patient². Il en va de même pour Boss dont l'essai, *Psychanalyse et Analytique du Dasein*, reprend explicitement les propos tenus par Binswanger dans « De la psychothérapie »³. S'appuyant de manière plus affirmée sur la conception heideggérienne du rapport à autrui, Boss rappelle qu'aucun « homme n'en perçoit un autre, même seulement de loin, sans que, déjà dans cette simple perception, il ne soit déjà, d'une manière déterminée, co-impliqué dans la relation particulière au monde de celui-ci », ce qui explique que « dès le premier instant de la rencontre du psychothérapeute et du patient, le médecin est co-impliqué dans la rencontre et le mode de comportement de son malade, de même que le malade participe déjà aux possibilités de comportement de son médecin »⁴. Tel est, pour Boss, le véritable fondement de la relation thérapeutique auquel Freud substitue la notion de transfert qui est, quant à elle, sans fondement scientifique⁵.

Il faut donc, comme le fait Gadamer en conclusion de sa conférence sur « Herméneutique et psychiatrie », rappeler le rôle que joue cet art de la compréhension qu'est l'herméneutique dans la médecine en général et la psychiatrie en particulier. Car comme il le souligne avec pertinence, le problème que pose au psychiatre la compréhension des troubles de son patient exige, aussi bien du point de vue du diagnostic que du point de vue du traitement, autre chose qu'une connaissance scientifique et technique et

qu'une expérience professionnelle. Ce qu'elle requiert en effet avant tout, c'est une collaboration personnelle entre eux, qui ne pourra s'établir que si le psychiatre est capable, en se mettant véritablement à l'écoute de son patient, de s'ouvrir à cette dimension dialogale qui fait le caractère universel de l'herméneutique en même temps qu'elle constitue le fondement même du phénomène humain.

1. L. Binswanger, « De la psychothérapie », *IAE*, p. 126.

2. L. Binswanger, « Analyse existentielle et psychothérapie II », *IAE*, p. 154. Dans le deuxième volume de sa *Psychiatrie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 190, P. Jonckherre revient sur cette notion de portage à laquelle il préfère celle de « partage ».

3. Boss reconnaît que Freud a apporté « une méthode thérapeutique extrêmement féconde : la psychanalyse », M. Boss, *IMP*, p. 23.

4. M. Boss, *PAD*, p. 114.

5. M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, *op. cit.*, p. 543.