

# BINSWANGER LECTEUR DE HEIDEGGER : UN MALENTENDU PRODUCTIF ?

Zeljko Loparic

## Brève analyse de l'essai *Le rêve et l'existence*

L'essai *Le rêve et l'existence*<sup>1</sup> est l'un des textes fondamentaux pour la compréhension de l'apparition et du développement de la *Daseinsanalyse* psychiatrique. Cette discipline a été créée par Ludwig Binswanger (1881-1966) à partir d'études réalisées dans sa clinique psychiatrique de Bellevue, à Kreuzlingen, et a été reprise avec plusieurs modifications par Médard Boss et ses disciples, à l'Université de Zurich<sup>2</sup>. Le jeune Michel Foucault a très tôt reconnu l'importance particulière de ce texte et l'a fait largement connaître en rédigeant une introduction détaillée pour sa traduction française<sup>3</sup>.

Malgré les nombreuses références cliniques, littéraires et philosophiques, la structure de l'essai est relativement simple. Sa thèse centrale est contenue dans l'idée selon laquelle le mouvement d'*ascension et de chute* est l'un des traits essentiels de la structure ontologique de l'être humain. Il s'agit d'une seule vague vitale, de forme sinusoïdale, avec des phases ascendantes et victorieuses ou descendantes et déchéantes, qui se produit sans aucune participation

---

<sup>1</sup> D'abord publié en 1930, cet essai a été plusieurs fois réédité. Voir sa réédition la plus récente dans Binswanger, (1992/94), v. 3, 95-119. Voir sa traduction en portugais, à partir de cette dernière édition, dans la revue *Natureza humana*. 4 (2), juillet-décembre 2005, 417-449.

<sup>2</sup> Binswanger a commencé à utiliser la dénomination "*Daseinsanalyse* psychiatrique" à partir des années 1940.

<sup>3</sup> Cf. Foucault, M., (1954). Pour d'autres renseignements sur la réception de Binswanger en France, cf. Fédida, P., (1970).

volontaire de l'individu chez lequel elle se manifeste. Binswanger fait référence à la philosophie et à la mythologie grecques pour suggérer que la pulsation vitale résulte d'une force originaire d'ordre cosmique pré-personnelle et pré-individuelle, ce qui donne à l'existence humaine un sens autant supra-personnel que supra-individuel.

S'appuyant sur des citations trouvées chez Werner Jaeger, Binswanger soutient que l'approfondissement de cette structure dynamique fondamentale *a priori* supra-personnelle constitue un chemin direct vers l'auto-compréhension et l'auto-constitution de l'homme en tant qu'être spirituel, tandis que l'éloignement par rapport à celle-ci mène au chemin opposé – celui de l'auto-détermination de l'homme en tant qu'être terrestre, habitant de ce monde inférieur, dont l'existence est caractérisée, essentiellement, par les fonctions vitales (biologiques) et par une histoire de vie simplement individuelle. La descente vers la terre commence par la séparation de l'universel à travers l'introduction de la continuité ou de la conséquence d'ordre personnel dans la vie universelle, tantôt ascensionnelle, tantôt descendante. Le processus de l'individuation, ou personnalisation, ainsi rendu possible ira structurer une existence isolée qui pourrait être nommée psychosomatique puisqu'essentiellement déterminée par les fonctions vitales intégrées, et historique du fait de la capacité que possède l'individu de faire sa propre vie.

Parmi les manifestations de l'existence individualisée, c'est-à-dire somatisée et historicisée, on trouve en particulier les rêves. Ils ne sont – ainsi que les schémas du fonctionnement corporel et les histoires individuelles – que des remplissements de la forme *a priori* de l'événement global. Pour caractériser la spécificité des contenus oniriques, Binswanger a recours à une distinction qui, à son avis, a joué un rôle important dans l'histoire de la philosophie : la distinction entre l'image et le sentiment d'un côté, et entre l'esprit et l'objectivité de l'autre, distinction qui correspondrait, *grosso modo*, à l'opposition entre l'individuel et l'universel. Comme les rêves utilisent surtout l'image et le sentiment, ce qu'ils révèlent est aussi de l'ordre de l'individuel et du privé, et non pas de l'universel et du communautaire. Ce dernier contenu ne se manifeste pas à travers les rêves mais, comme le dit Héraclite, dans l'état de veille, quand l'homme se laisse gouverner par le Logos. En suivant l'interprétation hégélienne de ce penseur présocratique, Binswanger comprend que ceux qui pensent vivent isolés, dans des mondes privés, tandis que ceux qui rêvent vivent isolés, dans des mondes privés, tandis que ceux qui sont vraiment éveillés partagent un seul et même monde et vivent selon les règles universelles dont l'ancien nom est "sympathie". Le trait essentiel de la vie, accordé à

l'harmonie universelle, est le fait de se maintenir éveillé à l'infini – en opposition à la limitation de la singularité – et au caractère cosmique et objectif de la vie, en se débarrassant de ses manifestations individualisées, corporelles et biographiques.

Ces considérations sur le rêve auraient aussi un sens clinique. Dans le processus de l'analyse, dit Binswanger, le patient doit décider s'il veut rester dans son théâtre privé, protégé par son arrogance, son orgueil et son entêtement, ou s'il veut se réveiller de son rêve pour participer à la vie universelle, conduit par la main du médecin, comme médiateur dûment initié, entre le monde propre et le monde commun. Dans cette perspective, le contenu manifeste des rêves, parce qu'il est composé d'images et de sentiments – expressions de ce qui est simplement individuel –, a une importance secondaire, servant à des buts également secondaires, par exemple, à faire des diagnostics cliniques, à formuler des explications médicales des troubles et des conflits psychiques ou à écrire des biographies individuelles. Le contenu du rêve ne reçoit un sens réel qu'au moment où, dûment élaboré par un processus *dialectique* à trois phases, de genre hégélien, il commence à illustrer le thème qui constitue le *drame universel*, la systole et la diastole cosmiques, comme dans le rêve de la mer rendue à sa liberté de la patiente de Binswanger, évoqué dans *Le rêve et l'existence*.

En somme, la principale nouveauté de l'essai en question est méthodologique : la tâche fondamentale de la psychiatrie ne consiste pas à décrire des processus psychosomatiques et biographiques singuliers – ceux-ci n'ont qu'une importance secondaire, ne révélant que le côté particulier de l'événement universel – mais bien à décrire les formes et les structures dynamiques du monde qui sont la principale source des manifestations de la vie en général et, particulièrement, du matériel onirique. C'est justement cette "révolution copernicienne" qui, selon Binswanger lui-même, se trouve à l'origine de la *Daseinsanalyse* psychiatrique (Binswanger 1992/94, XXI).

### **Place de l'essai *Le rêve et l'existence* dans l'œuvre de Binswanger**

Plusieurs thèses, exposées pour la première fois dans l'essai *Le rêve et l'existence* ont servi de point de départ à la pensée binswangérienne dans les années qui ont suivi sa parution. Je me bornerai ici à donner quelques brèves indications sur ces développements ultérieurs.

Dans le livre intitulé *La fuite des idées*<sup>4</sup> de 1933, plusieurs phénomènes maniaco-dépressifs sont analysés selon le programme présenté en 1930. L'étude du problème de la fuite des idées, pour Binswanger, ne peut pas être limitée à l'examen des troubles du déroulement effectif de la vie psychique, comme le propose Jaspers<sup>5</sup>. L'attention du psychiatre doit, aussi et surtout, être dirigée vers la forme de l'être humain qui rend possible un phénomène comme celui de la fuite des idées, à savoir la structure anthropologique de la manie (Binswanger 1992/94, v. 1, 22). Dans la structure anthropologique de la forme maniaco-dépressive de l'être humain, comme continue de l'exposer Binswanger, le vécu de l'ascension – qui est lié à l'expérience de triomphe, de dépassement de la gravité – et son opposé, à savoir le vécu de chute ou de naufrage, jouent un rôle central (p. 39). S'appuyant sur Bleuler et Minkowski, Binswanger affirme que les sentiments maniaques de triomphe, de victoire, de fête, sont des manifestations de la syntonie, c'est-à-dire de la diminution, ou même de la suppression de la scission entre le sujet et l'objet qui, à son tour, révèle la nostalgie du contact intime avec l'événement du monde et du repos dans cet événement. Cette nostalgie est une tendance métaphysique radicalement opposée à celle du principe de vie qui gouverne la schizoïdie, à savoir celle de la recherche de buts spécifiques, personnels, situés dans le futur, appartenant à la biographie individuelle de chacun d'entre nous (Binswanger 1992/94, 42). Ainsi, on ne peut pas comprendre les problèmes de la schizoïdie et de la syntonie sans éclaircir leurs racines métaphysiques.

Dès que la psychiatrie reconnaît ce fait, elle sort du domaine de la psychologie et de la biologie, à savoir de la science positive et emprunte le chemin de la philosophie. La métaphysique impliquée dans ce changement d'orientation n'est pas la "mauvaise métaphysique" du passé mais la métaphysique prise dans le sens explicite par Heidegger dans sa conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929. En effet, dans ce texte, il affirme que la science en tant que telle "existe à partir de la métaphysique" – c'est-à-dire qu'elle se fonde sur celle-ci – et que sa tâche essentielle ne consiste pas dans l'accumulation et l'ordonnement des connaissances factuelles mais dans le fait d'ouvrir continuellement "le tout de l'espace de la vérité de la nature et de l'histoire" (p. 43).

Dans la quatrième et dernière partie du livre, Binswanger présente son étude sur la fuite des idées comme l'accomplissement

<sup>4</sup> Titre de l'œuvre originale : *Über Ideenflucht*.

<sup>5</sup> Ici Binswanger fait référence à la position prise par Jaspers dans sa *Psychopathologie Générale* (*Allgemeine Psychopathologie*), livre publié en 1913.

d'un programme d'"anthropologie existentielle" dont le but est de comprendre les phénomènes cliniques à la lumière de l'idée heideggérienne de l'existentialité qui caractérise la structure ontologique de l'être humain. Dans ce cadre méthodologique, la fuite des idées est conçue comme un phénomène existentiel-anthropologique, à travers l'application de la méthode phénoménologique (p. 215).

Après la description de sa direction de recherche anthropologique-existentielle de la manie en termes heideggériens, Binswanger surprend le lecteur en affirmant que la sombre métaphysique heideggérienne du souci ne reconnaît pas la signification métaphysique du non-souci et ne peut pas inclure la nostalgie du contact avec l'événement du monde et du repos dans cet événement. Pour comprendre ces phénomènes, il faut avoir recours, selon Binswanger, à l'ontologie de Paul Häberlin selon laquelle l'existence éternelle se trouve derrière tout devenir et donc derrière toute problématique de la réalité et, particulièrement, de la vie (pp. 46-47). Binswanger sait très bien que l'ontologie de Heidegger est incompatible avec celle de Häberlin et qu'en se servant de celle-ci, il dépasse les limites de l'anthropologie existentielle qu'il vient d'introduire. Curieusement, il ne fait aucun effort pour concilier les thèses de Heidegger avec celles de Häberlin et laisse sans solution, comme une aporie, la question de la consistance de ses présupposés métaphysiques. En tout cas, il croit avoir présenté un exemple paradigmatique de la façon selon laquelle les données cliniques de la psychiatrie doivent être interprétées (p. 215).

En 1942, Binswanger publie *Formes fondamentales et connaissance du Dasein humain*<sup>6</sup>, un énorme volume de plus de 600 pages où il essaie de sortir de l'aporie mentionnée en se proposant explicitement de mettre en question le finitisme de l'ontologie fondamentale de Heidegger par le biais d'une extension du concept heideggérien d'être-au-monde vers l'être-au-delà-du-monde. Influencé par Karl Löwith qui a modifié le concept heideggérien "neutre" d'être-avec en le remplaçant par l'être-l'un-avec-l'autre et par Martin Buber, théoricien de la relation Je-Tu, Binswanger se lance dans l'élaboration d'une phénoménologie de l'amour et de l'amitié proche, selon lui, de la conception hégélienne de l'union dialectique entre l'amour et la raison. Même si elle est fondée sur la relation de l'autre en tant qu'autre conçu comme grâce, cette doctrine n'a pas l'ambition d'être une éthique mais se présente comme une ontologie qui permet à l'être humain l'accès à l'infini, par-delà la sombre finitude qui caractérise le souci heideggérien. La thèse centrale affirme que

<sup>6</sup> Titre de l'œuvre originale : *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*.

l'amour témoigne d'une "ouverture éternelle" de l'existence humaine qui n'est pas donnée par la "résolution anticipée de la mort" de l'être-au-monde. Dans cette ouverture, se manifeste entièrement "l'être-au-delà-du-monde" comme "patrie et éternité" aussi bien que comme "être dans la patrie et dans l'éternité", et comme "Je et Tu existants de cette manière" (Binswanger 1992/94, 500). Dans ce contexte, le "je suis" cartésien ne doit pas être paraphrasé à la manière heideggérienne comme le je-suis-dans-le-monde mais rendu par la formule "nous-sommes-dans-le-monde-au-delà-du-monde" (pp. 528-528). Binswanger conclut en affirmant qu'il y a des formes de mobilité du Dasein non-individuelles ou non-personnelles – formes de mobilité négligées par Heidegger – et qu'il en avait déjà décrites quelques-unes dans ses textes antérieurs, en particulier dans *Le rêve et l'existence* et dans *Sur la fuite d'idées*.

En 1944-45, Binswanger publie *Le cas Ellen West*<sup>7</sup>, étude d'un cas de schizophrénie qui s'est conclu par le suicide de la patiente, avec l'intention d'illustrer les thèses centrales exposées dans *Formes fondamentales* et dans des textes antérieurs. Le matériel clinique – les "formes d'être" de la patiente et leurs modifications – est explicitement présenté "du point de vue de l'être-au-monde-au-delà-du-monde". Ce qui, dans la vision scientifico-clinique, est envisagé comme un processus schizophrénique, y est réinterprété, sur la base du fil conducteur ontologique de 1942, comme un processus de renfermement et de rétrécissement croissants de l'existence dans sa totalité, fondé sur l'obstination têtue et arrogante d'être un soi-même isolé. À partir de cet événement fondamental qui aurait déterminé tout le trajet de la maladie, on peut considérer le suicide d'Ellen West comme sa conséquence inévitable, c'est-à-dire comme un mouvement de fuite hors de l'enfermement en direction d'un au-delà-du-monde éternel de sécurité et de paix. Dans son étude de ce mouvement existentiel sinusoïdal de descente qui emprisonne et d'ascension finale qui libère, Binswanger ne confère aucun sens étiologique aux scènes de l'enfance d'Ellen – par exemple à son refus de l'allaitement à l'âge de neuf mois. Ces scènes, à vrai dire très rares, sont uniquement évoquées pour illustrer le fait que l'entêtement qui l'emprisonne et le sentiment de vide qu'elle ressent – formes d'être rendues possibles par la structure ontologique du Dasein qui, sous plusieurs manifestations symptomatiques, aurait imprégné toute la vie de la patiente – se sont manifestés dès le début.

<sup>7</sup> Titre de l'original : *Der Fall Ellen West. Studien zum Schizophrenieproblem*

Dans *Trois formes manquées de la présence humaine* de 1956<sup>8</sup>, on voit réapparaître les concepts de mouvement manqué, descendant et victorieux, ascendant du *Dasein*, mais cette fois-ci ils reçoivent une nouvelle connotation, filtrée par Wilhelm Szilasi, philosophe d'origine hongroise qui a été le successeur de Heidegger à sa chaire de Freiburg. Dans ce livre, Binswanger étudie trois types de pathologie considérées comme schizoïdes – la présomption, la distorsion et le maniérisme – en tant que formes de *Dasein* “manquées” ou “ratées”. Il soustrait ces pathologies au cadre étroit du “jugement de valeur biologique” ainsi qu’au “contexte médico-psychiatrique du maladif et de la maladie” et les insère “dans le large cadre de la structure du *Dasein* humain et de l’être-au-monde, dont l’a priori a été mis à découvert de façon géniale et rigoureusement systématique par Heidegger dans son analytique existentielle” (Binswanger 1956, 237). On voit Binswanger affirmer que le sens dans lequel il emploie les termes “manqué” ou “raté” et leurs antonymes, “réussi” ou “heureux”, remonte – selon les investigations “profondes et indispensables de Szilasi”, exposées dans son livre *Puissance et impuissance de l’esprit*<sup>9</sup>, publié en 1946 – à Platon, Aristote et même à Héraclite, et ajouter que la doctrine de ces penseurs grecs “domine” encore l’analytique existentielle de Heidegger (p. 238). Les différentes formes de *Dasein* manquées peuvent notamment être comprises comme des “modifications factuelles” de la “mobilité authentique historique” de “l’existence humaine” que Heidegger a caractérisées comme “être-dans-la-déchéance”. Les maladies psychiques de la médecine ou de la psychiatrie ainsi nommées doivent être envisagées, selon la *Daseinsanalyse* binswangérienne de 1942, comme des formes réduites de cet échec (ibid.).

Le cas *Ellen West* a été publié encore une fois en 1957, avec plusieurs autres cas, dans un recueil intitulé *La schizophrénie* (*Schizophrenie*) et précédé d’une importante introduction. Dans celle-ci, le concept heideggérien de monde est abandonné, dans sa fonction de guide théorique pour la psychiatrie, en faveur du concept d’“expérience naturelle” de Szilasi, d’inspiration husserlienne.

En 1960, Binswanger fait un nouveau pas en direction d’Husserl, ce qu’il souligne dans *Mélancolie et manie*<sup>10</sup>. Dans l’introduction, il reprend les moments décisifs de ses propres recherches. Celles-ci ont débuté par l’étude des troubles maniaco-dépressifs sur le fondement de l’analytique existentielle de Heidegger et leurs

<sup>8</sup> Titre de l’œuvre originale : *Drei Forme missglückten Daseins*.

<sup>9</sup> Titre de l’original : *Macht und Ohnmachts des Geistes*.

<sup>10</sup> Titre de l’original : *Melancholie und Manie*.

principaux résultats ont été exposés en 1933 dans *Sur la fuite des idées*. Le choix de ce dernier thème a été déterminé par l'essai *Le rêve et l'existence* qui a introduit le concept de sens ascendant et descendant immanent au *Dasein*, ainsi que les concepts de différentes formes de mondanéité correspondant à cette forme ondulatoire fondamentale de mouvement du *Dasein*. En 1960, moment de la publication de *Mélancolie et manie*, en affirmant avoir constaté que la caractérisation des "mondes" des malades psychiques n'est pas suffisante en tant que fil conducteur de la psychiatrie, Binswanger reprend ses études sur des troubles maniaco-dépressifs dans le but d'examiner la constitution de ces mondes. Pour cela, il aura recours à un fil conducteur différent, basé sur la doctrine phénoménologique de Husserl et de Szilasi sans pour autant abandonner complètement l'"élaboration a priori du *Dasein* humain" (l'être-au-monde) de Heidegger.

### Critiques adressées par Heidegger à Binswanger

Je ne prétends pas ici entreprendre une évaluation de la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger. Je vais me limiter essentiellement à l'analyse des critiques que Heidegger lui-même et d'autres lecteurs ont adressées à cette théorie, soit du point de vue philosophique, soit – et cela mérite d'être souligné – du point de vue scientifique et même clinique.

L'effort de Binswanger pour élaborer une phénoménologie de l'amour en tant qu'ontologie, en réalisant une extension de l'ontologie fondamentale de Heidegger, a été très vite critiqué par plusieurs commentateurs qui considéraient que cette tentative était fondée sur une compréhension erronée du phénomène de l'être-avec (*Mitsein*)<sup>11</sup>. Dans la Préface à l'édition de 1962 des *Formes fondamentales*, Binswanger reconnaît avoir commis une "équivoque" quand il a réinterprété et même élargi, dans la dimension anthropologique de l'amour, une structure conçue par Heidegger comme ontologique : l'être-au-monde (Binswanger 1992/94, v. 2, 4). Pourtant, selon Binswanger, cette erreur ne porte aucun tort aux *Formes fondamentales* puisque le but de cette œuvre est totalement différent de celui d'Être et temps ; la critique adressée à Heidegger, même injustifiée, serait un "malentendu productif" (*produktives Missverständnis*) parce que l'élaboration d'une phénoménologie de

<sup>11</sup> Michel Theunissen a même parlé d'un kitsch philosophique (Binswanger, L., 1992-94), v. 2, XXI et XLIII-IV).

l'amour est d'une importance capitale pour la Daseinsanalyse psychiatrique (p. 5).

Tout ce qu'on sait, c'est que Heidegger était loin de partager cette auto-évaluation de Binswanger. D'après ce qui ressort des textes publiés dans les Séminaires de Zollikon<sup>12</sup>, dès les années 1950, Heidegger oppose à Binswanger des objections incisives, parfois teintées d'ironie, parfois franchement âpres. Il s'agit clairement d'ironie dans la lettre à Boss de février 1953 où Heidegger décrit une réunion au cours de laquelle a été discuté, en présence de plusieurs personnes, un texte de Binswanger qui propose une étude daseinsanalytique de "la distorsion" : « Celui-ci (Binswanger) était armé d'un gigantesque manuscrit sur la "distorsion"... La chose, je veux dire, l'étude sur la "distorsion", avait été cuisinée en commun [avec Szilasi] à Brissago. Lorsque j'ai exposé ma critique, en disant clairement, entre autres, que l'analyse me paraissait très distordue, Szilasi a été d'accord avec moi. Binswanger était gêné parce qu'il a été bien obligé de reconnaître que ce que je contestais venait de Szilasi lui-même. J'ai évité d'être trop incisif parce que cela ne servait à rien de toucher à des choses plus essentielles. Que l'exaltation réciproque y ait joué sa part, cela peut vous expliquer en partie que l'on considère Szilasi comme un philosophe d'importance significative. Mais cela ne vaut pas la peine de perdre trop de temps avec ce genre d'affaire. » (1987, 308)<sup>13</sup>.

Pendant la réunion en question, ou bien Binswanger ne s'est pas rendu compte du vrai sens de la critique de Heidegger ou bien il a fait semblant de ne pas s'apercevoir du refus de Heidegger de leur reconnaître, à lui ou à Szilasi, le rôle d'interlocuteurs valables en matière de philosophie. Dans l'étude, publiée en 1956, et qui constitue l'une des parties de *Trois formes manquées de la présence humaine*, on trouve une dédicace à Heidegger comme signe de "gratitude" (Binswanger 1992-94, v.1, 233). Dans la Préface, Szilasi est cité,

<sup>12</sup> Zollikon est une petite ville située aux alentours de Zurich où habitait le médecin et daseinsanalyste Medard Boss, chez qui eurent lieu la plupart des séminaires donnés par Heidegger à un groupe d'élèves et de collaborateurs du médecin suisse. Les transcriptions de ces séminaires ont été publiées par Boss, en 1987, chez Klostermann.

<sup>13</sup> Je crois que Heidegger utilise plusieurs fois des guillemets pour renforcer encore son ton ironique. Cette fois-ci, c'est en référence à la terminologie de Binswanger. En effet, le mot *Verschobenheit* employé par le psychiatre suisse pour désigner une des formes du Dasein manqué et qu'il convient de traduire par "distorsion" signifie littéralement "état ou condition d'être vissé de façon mauvaise ou incorrecte" d'où l'impression naturelle de "distorsion" provoquée par l'utilisation de ce mot comme titre d'un article scientifique. L'affirmation de Heidegger selon laquelle l'article aurait été "cuisiné" par Binswanger et Szilasi, renforce ce point.

aux côtés de Heidegger, comme si la conversation de 1953 n'avait pas eu lieu<sup>14</sup>.

Abstraction faite des remarques ironiques, Heidegger a exposé à Boss et à ses collaborateurs – sur un ton sec et avec parfois un semblant de mauvaise humeur – plusieurs critiques sur la façon dont Binswanger a utilisé ses idées. Je commence par la principale objection, celle qui concerne le *Dasein* comme être-au-monde. Dans le manuscrit daté du 8 mars 1965 confié à Boss où il fait un résumé de ses objections à Binswanger, Heidegger vise directement la question de l'être-au-monde : « La "*Daseinsanalyse* psychiatrique" [Binswanger] a extrait de l'analytique ontologique du *Dasein* la constitution fondamentale qui, dans *Être et temps*, est nommée "être-au-monde" et l'a seule placée à la base de sa science. Mais cette constitution est seulement la structure qui doit être rendue visible au cours d'une première étape de l'ontologie fondamentale – elle n'est pas la seule et surtout elle n'est pas celle vers laquelle cette ontologie dirige exclusivement son regard puisqu'elle est celle sur laquelle reposent le *Dasein* et son essence. Cette même structure est clairement et fréquemment nommée dans l'Introduction [d'*Être et temps*] : la compréhension de l'être. » (1987, 236).

Heidegger souligne ensuite que tout ce que son analytique met en lumière à propos du *Dasein* (être-au-monde, souci, temporalité, être-pour-la-mort) sert uniquement à la détermination de la compréhension de l'être. Celle-ci – qui consiste en l'être-dans-la-clairière-du-là – constitue l'être-le-là [*das Dasein*]. Ainsi, « l'être-le-là s'avère comme ce qui, en soi-même, en tant que l'être-du-là, est le rapport à l'être » (1987, 236). Heidegger tire la conclusion inévitable de cette explication : une analyse du *Dasein* qui, de la même manière que le fait la *Daseinsanalyse* psychiatrique, « omet ce rapport à l'être qui se déploie [west] dans la compréhension de l'être "n'est" pas une analyse du *Dasein* ».

Cette objection, qui nie radicalement la filiation heideggérienne de la *Daseinsanalyse* psychiatrique, est suivie d'une autre : Binswanger n'a même pas interprété de façon satisfaisante l'être-au-monde, commettant à cet égard deux erreurs. La première a été de considérer que l'analytique du *Dasein* est "une description élargie plus adéquate de la subjectivité du sujet" et qu'elle pourrait apparaître "comme un développement extrêmement conséquent de

---

<sup>14</sup> Dans une lettre à Boss datée du 7 juillet 1954, il y a encore une référence ironique à Binswanger : "Binswanger a assisté à ma conférence de Konstanz... Je crois que le cours *Qu'appelle-t-on penser ?* qui l'a fasciné, lui a apporté quelques lumières" (2001, p. 260). Heidegger semble se rapporter ici à son cours intitulé *Qu'appelle-t-on penser ?* de 1951/52.

la doctrine de Kant et Husserl” ; la deuxième a été d’attribuer à cette structure la fonction de surmonter la scission (*Spaltung*) entre le sujet et l’objet qui serait “le cancer de la psychiatrie”<sup>15</sup>. Mais, selon l’argumentation de Heidegger, l’analytique du *Dasein* est une théorie fondée sur la *déconstruction* des théories de la subjectivité du sujet – en particulier, des théories de Kant et Husserl – et, dans le contexte de la pensée déconstructiviste, la scission entre le sujet et l’objet n’existe tout simplement pas : elle est remplacée par la “différence” entre l’être et l’étant.

En outre Binswanger révèle sa “totale absence de compréhension” de l’analytique existentielle “de la façon la plus grossière” dans son “énorme livre” *Formes fondamentales et connaissance du Dasein humain*. Dans cette œuvre, comme on l’a vu plus haut, Binswanger complète les concepts heideggériens de souci et de préoccupation envers les autres par le concept d’amour, en élargissant la structure de l’être-au-monde vers la structure de l’être-au-delà-du-monde. Or, d’après Heidegger, c’est précisément l’être-au-monde qui permet, à l’intérieur de son domaine, à tous les mondes possibles d’exister, y compris les mondes au-delà-du-monde de Binswanger ; de sorte qu’aucun “être-au-delà-du-monde” n’est nécessaire ni même possible. En ce qui concerne l’amour, il se fonde, toujours selon Heidegger, sur l’idée de souci comprise de façon anthropologico-ontique, comme c’est le cas pour les types de comportement factuels ou ontiques teintés de haine. Et il ajoute : « On peut même s’attendre à ce que la détermination fondamentale de l’amour qui cherche son fil conducteur dans la détermination fondamentale-ontologique du *Dasein* soit essentiellement plus profonde et plus vaste que cette description de l’amour [celle de Binswanger] qui voit en lui seulement quelque chose de plus élevé en comparaison du souci » (1987, 237-238).

Outre le fait qu’une extension de la structure de l’être-au-monde vers un au-delà-du-monde est inacceptable, il est impossible d’assimiler le mouvement du *Dasein* – à savoir de l’historialité (*Geschichtlichkeit*) existentielle-ontologique caractéristique de la relation du *Dasein* à l’être et, donc, à la compréhension de l’être – à la cinématique-cosmique gouvernée, selon le modèle grec de la pensée binswangérienne, par une “mystérieuse force originaire”. Ici, Binswanger se plonge dans la plus explicite des métaphysiques, en conflit total avec le principe objectif d’Être et temps, à savoir déconstruire la métaphysique dans sa totalité et tout d’abord le concept grec de l’universel (*tò koinón*)<sup>16</sup>. Mais l’on peut déceler une

<sup>15</sup> En mentionnant ces deux erreurs, Heidegger se réfère à Binswanger, 1946.

<sup>16</sup> Sur la déconstruction heideggérienne de l’universel grec (*tò koinón*) cf. par exemple Heidegger 1998, GA 69, pp. 177-214.

divergence de plus entre Binswanger et Heidegger : ce dernier ne peut pas non plus souscrire à l'interprétation binswangérienne du *hèn púnta* des Grecs en tant que Tout-un, pris dans le sens de l'idéalisme allemand et, en particulier, dans celui de Hegel<sup>17</sup>.

Après avoir constaté une telle dissonance entre son analytique existentielle et la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger – due non seulement à des erreurs conceptuelles mais aussi à une confusion constante entre des considérations de caractère ontique, dans ce cas psychologiques, et des considérations de caractère ontologique –, Heidegger est arrivé à l'inévitable constatation que le psychiatre suisse n'a jamais déterminé de façon nette la "structure scientifique de sa *Daseinsanalyse*". En utilisant la terminologie de Th. S. Kuhn – auteur qui, sous divers aspects, a été devancé par Heidegger<sup>18</sup> –, on peut dire que Binswanger n'a jamais clairement ébauché une matrice disciplinaire pour la *Daseinsanalyse* psychiatrique, c'est-à-dire qu'il n'a jamais explicité les problèmes exemplaires de cette discipline, ni énoncé aucun ensemble d'engagements théoriques, ontologiques, méthodologiques et axiologiques qui soit suffisamment uniforme et consistant pour qu'on puisse parler d'une psychiatrie scientifique et d'une clinique scientifique du type binswangérien.

Il n'y a pas, chez Binswanger, de problèmes exemplaires de type kuhnien puisqu'il considère, comme l'on a vu lors de l'analyse du rêve dans *Le rêve et l'existence*, que la signification diagnostique et biographique des symptômes a une importance secondaire pour la psychiatrie. Celle-ci doit traiter en premier lieu de la modification existentielle-ontique d'une structure a priori existentielle-ontologique. Si on analyse le concept d'anthropologie existentielle introduit dans *Sur la fuite des idées*, la conclusion est la même : l'objet d'étude primaire de la psychiatrie n'est pas constitué par des problèmes factuels en tant que tels mais par les relations de ces faits à leurs racines métaphysiques. Bref, la *Daseinsanalyse* psychiatrique n'est pas une médecine, elle est la compréhension philosophante de la condition humaine.

En d'autres termes, Binswanger ne possède aucun concept clair de science factuelle. Sa pensée est décidément préscientifique, axée sur le thème de l'élévation spirituelle et, dans ce sens, totalement différente, par exemple, de celle de Freud et de Winnicott qui ont insisté sur la formulation des problèmes cliniques comme problèmes scientifiques et non pas comme manifestations factuelles

<sup>17</sup> On sait que Heidegger conçoit son histoire de la métaphysique comme opposée à et comme essentiellement différente de celle de Hegel (cf. par exemple, Heidegger, (1989), GA 65, 221).

<sup>18</sup> Cf. par exemple, Loparic, (1999) et Kisiel (2001).

de structures *a priori* seulement accessibles à la philosophie ou – comme le soutient souvent Binswanger lui-même – à la poésie ou au mythe<sup>19</sup>. De fait, jusqu'à la fin de sa vie, Freud a soutenu la thèse que la procédure de la psychanalyse est identique à celle de toutes les sciences : l'observation des faits, la formation et la vérification des hypothèses<sup>20</sup>. En diverses occasions, Winnicott affirme la même chose<sup>21</sup>. En outre, tous deux se sont abstenus systématiquement d'utiliser directement la philosophie ou la littérature dans la construction de leurs théories scientifiques ou de leurs diagnostics cliniques.

Binswanger, médecin philosophe à la manière typiquement suisse<sup>22</sup>, méconnaît aussi les engagements théoriques constitutifs d'un paradigme scientifique. Parmi ces engagements, il y en a qui ont le caractère de théories empiriques et d'autres qui sont explicitement d'ordre ontologique, méthodologique et axiologique. Le choix d'engagements théoriques de différents types est guidé par l'exigence qu'ils soient d'abord consistants et ensuite féconds, soit dans la recherche de solutions pour des problèmes non encore résolus, soit dans l'organisation des résultats obtenus. Quand les hommes de science ont recours, par exemple, aux engagements ontologiques, ils ne le font pas parce qu'ils croient qu'ils seraient le reflet de l'essence des objets du monde mais parce qu'ils considèrent qu'ils peuvent contribuer, à côté d'autres engagements théoriques, au progrès de la recherche scientifique dans leur domaine d'intérêt.

---

<sup>19</sup> Je crois que la sobriété théorique presque franciscaine de Winnicott a moins à voir avec l'empirisme anglais qu'avec la règle du frère franciscain anglais William Ockham qui dit que les étants ne doivent pas être multipliés plus qu'il n'est nécessaire. Le recours fréquent, explicite mais hâtif et mal justifié, aux thèmes de la philosophie est une constante dans la littérature psychanalytique de nos jours, particulièrement dans celle produite par les psychanalystes eux-mêmes. Il semble que ce genre d'utilisation soit plus associé au sentiment généralisé de la crise affectant le paradigme freudien, fondé sur le complexe d'Œdipe et sur le mode de théorisation de type métapsychologique, qu'à une recherche révolutionnaire dirigée vers l'élaboration d'un nouveau paradigme pour la psychanalyse. J'ai traité ailleurs (cf. Loparic, 2001b) de l'effort de Winnicott pour affronter la crise mentionnée, effort qui l'a conduit à proposer un paradigme non-œdipien pour la psychanalyse n'ayant recours qu'à la théorisation d'un certain type qui peut provisoirement être nommé descriptif.

<sup>20</sup> Cf. Freud, (1993a), leçon 35.

<sup>21</sup> Cf. par exemple Winnicott, (1998), ch. 1.

<sup>22</sup> Un autre auteur suisse qui adopte une perspective analogue sur la médecine, est C. G. Jung. On remarque que, dans l'essai *Le rêve et l'existence*, Binswanger considère que Jung est plus profond que Freud quand il s'agit du traitement du problème central de l'individuation.

En résumé, parce qu'il ne part pas de problèmes factuels scientifiquement définis, Binswanger ne part certainement pas non plus d'engagements théoriques de type scientifique qui soient différents des options philosophiques qu'il prend à chaque instant. Ces choix, comme on l'a vu, hormis le fait qu'ils ne respectaient même pas le principe de non-contradiction, changeaient constamment, non pas en fonction de problèmes factuels – c'est-à-dire des difficultés pour résoudre des problèmes concernant les troubles psychiatriques – mais du fait d'alliances philosophiques qui, comme l'a souligné Heidegger, semblaient parfois n'être rien d'autre que de simples combines académiques.

Dans ce contexte, il convient de remarquer que l'élément ontologique d'un paradigme scientifique n'est pas, en tant que tel, susceptible de considérations d'ordre ontique-scientifique. Heidegger le sait très bien, comme on peut le déduire de son objection concernant le fait que Binswanger n'a pas respecté cette limite et a « réinterprété l'ontologique de manière ontique » (1987, 255). La science, dit encore Heidegger, « a la possibilité, en partant du lieu où elle se trouve, de voir les structures ontologiques, mais non pas de les saisir et de les penser en tant que telles ». Suite à ces objections concernant le contenu, Heidegger fait une objection d'ordre méthodologique : sans formation philosophique adéquate, Binswanger a non seulement eu recours à des philosophes de second rang, comme Häberlin, Jaeger et Szilasi mais il l'a fait d'une manière impropre, en commettant ainsi de graves erreurs dans l'utilisation de concepts philosophiques considérés comme classiques.

Heidegger a souligné aussi que la manière irréfléchie selon laquelle Binswanger a pris, combiné et modifié ses engagements philosophiques lui a fait commettre des fautes d'ordre scientifique. Dans une conversation avec Boss, datée du 28 novembre 1965, Heidegger a fait plusieurs commentaires sur l'utilisation par Binswanger de la « catégorie » de continuité du projet de monde dans son article *Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie*, publié en 1946. Dans ce texte, Binswanger utilise cette catégorie dans l'interprétation d'un cas de phobie concernant une jeune fille de 21 ans qui, à l'âge de 5 ans, avait réagi avec une angoisse inexplicquée à la perte du talon de sa chaussure resté coincé dans le patin au moment où elle le détachait (Binswanger 1946a, 246)<sup>23</sup>. Selon Binswanger, ce qui a rendu possible cette angoisse n'a pas été le problème de la relation avec la mère qui peu de temps auparavant avait eu un autre enfant et qui avait négligé sa petite

<sup>23</sup> Pour une étude plus détaillée de ce cas, cf. Piccino (2002).

filles, mais la forme du projet de monde de cette fille elle-même, qui s'est manifesté, chez elle, déjà dans son enfance, à savoir la continuité du monde projeté, thème déjà considéré par Binswanger, bien que brièvement, dans *Le rêve et l'existence*. Heidegger commente, de façon critique :

« La continuité, la matérialité, la consistance, ne sont pas des déterminations d'un projet de monde, parce que ces choses ne peuvent se manifester de différentes façons qu'à l'intérieur de l'étant dévoilé par le projet de monde. Ce que Binswanger a ici en vue est un étant qui est devenu accessible par le projet du monde et qui apparaît de telle ou de telle manière. Ce quelque chose qui apparaît de telle ou de telle manière n'est pas un projet de monde différent. Binswanger confond le caractère ontologique du projet de monde avec l'étant dévoilé possible qui apparaît de telle ou de telle façon dans le projet de monde – c'est-à-dire avec l'ontique » (Heidegger 1987, 253).

Dans la conversation du lendemain avec Boss, Heidegger reprend le même sujet et donne sa propre interprétation de l'angoisse de la patiente pendant son enfance :

« L'angoisse de la jeune fille face à la rupture de continuité [face au détachement du talon de la chaussure] signifie qu'elle vit déjà en état de déchéance auprès des choses et qu'elle fait l'expérience de leurs relations et de leur stabilité. Ce qui est en question, c'est l'être soi-même non-interrompu, l'être rassemblé. L'angoisse est en rapport avec l'être abrité auprès de la mère. Être-abrité est un être-avec déterminé, pas une unité formelle » (*ibid.*, 256).

Nous avons affaire ici à une objection directe de Heidegger concernant la manière de procéder de Binswanger dans l'analyse des cas cliniques : au lieu de considérer des symptômes à l'intérieur des relations factuelles dans lesquelles se trouvent les patients, Binswanger procède à une formalisation de ces relations en utilisant des concepts existentiels prétendument heideggériens. Son erreur est double : premièrement, la formalisation est injustifiée puisque la tâche du médecin-analyste consiste à comprendre les symptômes à l'intérieur des relations effectivement vécues par une personne ; deuxièmement, les concepts existentiels qui désignent des moments structuraux du *Dasein* sont appliqués de façon incorrecte aux données factuelles à savoir aux faits ontiques.

Heidegger poursuit en expliquant ce qui, dans un tel cas, devrait être recherché : « Il y a lieu d'examiner comment la relation avec le monde du patient a été troublée par la rupture des relations instrumentales. Ce qui a été atteint, c'est l'instrumentalité (*Zuhandenheit*). Le *Dasein* est pris dans un certain monde quotidien.

Mais cela n'est aucunement un projet de monde en tant que continuité » (*ibid.*).

Outre la prescription exigeant que le thérapeute, afin de comprendre le sens des symptômes, procède à l'examen des relations concrètes de la vie quotidienne, plus précisément, des troubles de ces relations qui peuvent avoir lieu à cause de l'interruption de connexions instrumentales auxquelles le patient a affaire, Heidegger entre aussi dans le détail du cas analysé :

« La fixation dans la chaussure est une question à part. La jeune fille n'a pas peur, par exemple, que le pied d'une chaise se casse. La chaise n'a pas la même proximité avec le corps de la jeune fille que le talon de la chaussure qui fait partie de l'être corps [*leiben*] du corps, presque comme un bouton sur un vêtement. Il faut, alors, examiner exactement comment les choses individuelles, comment le talon de la chaussure, le pied de la chaise, le bouton ou la salive sollicitent la jeune fille. Parler ici d'une rupture de la continuité ou d'une caractérisation du projet de monde par la catégorie de la continuité est une formalisation de l'exister qui le vide de tout contenu factuel » (1987, 256-257).

L'objection de Heidegger touche au point central de la théorie psychothérapique de Binswanger. Alors que celui-ci fait tout ce qui est possible pour exclure de sa *Daseinsanalyse* la tâche de l'analyse biographique concrète et pour la rapporter à une thérapie orientée vers des intérêts simplement médicaux, Heidegger insiste sur la nécessité, pour des finalités de compréhension clinique, d'examiner les relations du patient avec les choses et avec les autres êtres humains au milieu desquels il vit.

La morale de ces observations, du point de vue méthodologique, est claire : les fautes commises dans la compréhension des concepts philosophiques utilisés comme guides ont aussi empêché Binswanger de bien formuler ses questions cliniques. La critique de Heidegger peut être résumée de la manière suivante : la *Daseinsanalyse* est une construction qui n'appartient ni à la science, ni à la philosophie ; elle est pseudo-scientifique parce qu'elle n'est pas capable de définir scientifiquement ses problèmes factuels ; et pseudo-philosophique parce qu'elle est fondée sur des erreurs catégorielles graves. Donc, les graves malentendus qui ont marqué la lecture d'*Être et temps* par Binswanger n'ont pas été productifs : au contraire, ils se sont avérés désastreux – c'est précisément l'évaluation de Heidegger – pour le projet de la *Daseinsanalyse* comme science ontique des troubles psychiatriques.

Le thème de la continuité réapparaît dans une discussion de Heidegger avec Boss, datée du 2 mars 1972, sur le rêve et l'état de veille. Heidegger affirme que l'historialité quotidienne est la seule

base à partir de laquelle on peut faire une distinction entre l'être-au-monde qui rêve et l'être-au-monde en état de veille. Le monde des rêves n'est pas un domaine séparé d'objets à part mais appartient, d'une certaine façon, à la continuité de l'être-au-monde quotidien. S'éveiller consiste justement « dans le fait que le monde vient à notre rencontre comme celui-là même auquel nous sommes habitués quand nous sommes éveillés. Le monde éveillé se caractérise par le fait que les choses et les autres êtres humains y demeurent identiquement les mêmes et par la manière [constante] selon laquelle ils s'y déplacent. L'essentiel, c'est que la même chose découle de l'habitude quotidienne » (1987, p. 288).

Donc s'éveiller, c'est retourner au même monde dont le caractère identique est déterminé par la continuité de fait de l'être-au-monde. Il s'agit de ce qui est observé chez un étant, à savoir chez les êtres humains eux-mêmes, et à propos des choses avec lesquelles ils sont en relation, et non pas d'un trait du projet de monde en tant que tel.

Dans le rêve, au contraire, nous ne rencontrons pas le même monde mais, dans la meilleure des hypothèses – comme c'est le cas dans les rêves répétitifs – un monde similaire. Ici, il n'y a pas retour au même monde comme dans l'état de veille. Certes, chaque rêve est une façon d'être-au-monde mais le rêveur n'a pas à sa disposition la possibilité de retourner au même monde de rêve. Pour envisager la spécificité de la continuité dans le monde des rêves, il est nécessaire de considérer la continuité de l'être-au-monde éveillé. Bien que chaque rêve puisse avoir une certaine histoire ou, comme c'est le cas dans les rêves répétitifs, une histoire identique, le fait de faire le même rêve ne possède pas, en soi, une continuité historique. Cela veut dire que, même s'il est en train de faire le même rêve, le rêveur ne peut pas rêver sa continuation. C'est de cette manière que l'on explique le fait que les mêmes rêves reviennent jusqu'à ce que les problèmes qu'ils représentent soient résolus et mûris dans la vie éveillée. Quand les philosophes disent que nous nous éveillons à l'identique – ici Heidegger a peut-être en vue Héraclite –, ils se limitent au contenu manifeste. Dans un rêve ultérieur, il est possible de se souvenir d'un rêve antérieur mais il n'y a cependant pas une histoire rêvée à côté du déploiement historique éveillé du Dasein. Donc, le point décisif est le suivant : l'état de veille, dans le sens de l'historialité quotidienne constituée d'un ensemble d'habitudes, est le présupposé essentiel pour que l'on puisse parler des rêves en général et pour que l'on puisse procéder à leur interprétation.

Je me suis attardé sur cette conversation de 1972 de Heidegger avec Boss parce qu'à côté des informations supplémentaires sur la

façon dont Binswanger utilise le concept de continuité, elle contient une objection explicite à propos de la conception du rêve qu'il a exposée en 1930. Heidegger considère que la dynamique du rêve a sa source dans l'historialité spécifique du *Dasein* quotidien. Donc, pour Heidegger, interpréter le rêve signifie l'insérer dans le tissu quotidien du rêveur et non pas dans le « drame cosmique » qui, selon Binswanger, aurait une structure formelle *a priori*, dûment thématisée par des philosophes tels que Héraclite et Hegel et qui serait révélée dans le contenu manifeste du rêve, dans la poésie et dans le mythe. Dans le cas de l'interprétation de symptômes phobiques, la tâche de l'interprète serait, comme on l'a vu, celle d'examiner précisément les troubles des relations factuelles entre le patient et les choses auxquelles il a affaire ou les personnes avec lesquelles il vit. De façon analogue, dans l'interprétation des rêves, on doit analyser, exactement, les manières selon lesquelles « les mondes du rêve font partie de la vie éveillée », c'est-à-dire, comment l'histoire du rêve s'insère dans l'histoire individuelle effectivement vécue (Heidegger, 1987, 290).

En octobre 1965, peu avant les conversations en question avec Boss de la fin de novembre de la même année, Heidegger a donné une conférence dans un colloque organisé en hommage à Binswanger<sup>24</sup>. Heidegger avait d'abord refusé l'invitation mais comme sa présence avait déjà été communiquée à Binswanger lui-même, il a décidé de l'accepter. Le texte de cette conférence se trouve, aujourd'hui, dans une version élargie, dans le volume 16 de la *Gesamtausgabe* de l'œuvre de Heidegger<sup>25</sup>. Quoique construit selon la logique interne de la pensée de Heidegger dans sa seconde phase, ce texte contient plusieurs observations critiques dirigées contre les présupposés philosophiques de la *Daseinsanalyse* psychiatrique...

Après avoir remarqué que Binswanger, tout au long de son activité de médecin et de chercheur scientifique, s'était « risqué » à engager un dialogue avec la philosophie, Heidegger dit quelques mots sur ce qui constitue, de nos jours, l'affaire de ce domaine de pensée. Ce n'est plus le fondement. Le fondationnisme philosophique appartient au passé. L'affaire de la philosophie d'aujourd'hui est l'être qu'il s'agit de penser comme un don sauvegardé dans une clairière et de soustraire ainsi à l'oubli qui a régné tout au long de la philosophie occidentale et qui menace de devenir total sous la forme de la commissibilité calculatrice et rassurante de

<sup>24</sup> Cf. la lettre à Boss du 10 novembre 1965.

<sup>25</sup> NdT. Le texte de cette conférence intitulée *L'affaire de la pensée* a été traduit par A. Schild et a paru en aux éditions TER, Mauvezin, 1990.

l'étant dans sa totalité. Le domaine de la présence (*Anwesenheit*) comme don est inaccessible, non seulement à la science en tant que telle mais aussi à la pensée philosophique qui est « connue en tant qu'ontologique, transcendante ou dialectique ». Le message est clair : Binswanger qui a eu recours de façon excessive et désordonnée à ces trois types de philosophie et qui a, en outre, utilisé de façon irréfléchie ce que Heidegger dit dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, n'est jamais entré dans ce qui est l'affaire de la pensée philosophique actuelle.

Ensuite, Heidegger dirige son attention directement sur la réception de l'analytique herméneutique d'*Être et temps* par la *Daseinsanalyse* qui, d'après lui, visait à éclaircir les fondements de la psychiatrie. Pourtant, l'élaboration ultérieure de la problématique d'*Être et temps* a montré que l'analytique du *Dasein* n'a pas pénétré dans ce qui fait le propre de la clairière de l'être<sup>26</sup>. Pour qu'on puisse avoir accès à celle-ci, il faut que se produise un virage dans la pensée philosophique en tant que telle. Il ne s'agit ni d'une élévation de la philosophie transcendante à la deuxième puissance, ni d'un approfondissement de la base de la philosophie dans le sens d'un retour au fondement de la métaphysique mais plutôt d'un pas en arrière, à travers lequel on sort de la philosophie. Ce pas ne peut être accompli ni par la dialectique, ni par l'intuition. Peut-être la question de l'être n'admet-elle aucune réponse mais seulement une autre question. Si c'est le cas, ce qui devient évident, ce n'est pas la possibilité d'un progrès sans fin mais la finitude de la pensée, conséquence de ce qui est en question en elle (1984, GA 16, 633).

Encore une fois, Heidegger interrompt le dialogue avec Binswanger. La raison n'en est pas, comme en 1953, le caractère « distordu » des thèses de son interlocuteur. Cette fois-ci, le refus est dû à la crainte que ce que lui, Heidegger, a à dire soit pris comme l'indication d'une structure encore *a priori* et fondatrice, crainte augmentée par le soupçon que Binswanger, dans sa quête d'un fondement absolu, continue sans restriction de le comprendre ainsi.

---

<sup>26</sup> Dans plusieurs de ses œuvres, Heidegger a entrepris une révision des affirmations et du vocabulaire d'*Être et temps*. Par exemple dans les *Beiträge zur Philosophie*, il montre que l'expression « *Dasein* humain », utilisée par Binswanger de façon constante, est trompeuse et doit être remplacée par « *Dasein* dans l'homme » (Heidegger 1989, GA 65, 301 et 455).

## Quelques considérations sur l'importance de Heidegger pour la théorie et la pratique psychothérapeutiques

Pour Heidegger, la réception de ses idées par Binswanger a constitué un malentendu improductif du point de vue scientifique aussi bien que philosophique. Ce résultat a des conséquences qui dépassent la seule évaluation de l'œuvre de Binswanger, parce qu'on ne peut que se poser la question de savoir si la *Daseinsanalyse* de Medard Boss, élaborée, au moins dans sa phase initiale sous l'influence directe de Binswanger, ne présente pas les mêmes problèmes<sup>27</sup>. Pour justifier ce soupçon, je mentionne seulement deux points. Le premier, c'est que l'une des principales thèses de Boss, celle qui affirme que la maladie psychique doit être comprise « de façon structurale » comme un « rétrécissement » de la possibilité d'être-au-monde, est d'origine binswangérienne. Le deuxième, c'est le refus de Boss de considérer les données biographiques concernant le passé (et en particulier la première enfance) lequel est préfiguré dans le modèle de l'interprétation adopté par Binswanger dans ses études de cas. L'un d'eux, comme on l'a vu, a fait l'objet des critiques de Heidegger parce qu'il réalisait une formalisation injustifiée de l'exister qui le dépouillait de tout contenu factuel et rendait impossible un travail d'interprétation significatif du point de vue clinique.

Dans ses dialogues avec Boss, Heidegger lui a adressé quelques critiques similaires à celles faites à Binswanger. Par exemple, dans un texte écrit de sa propre plume en septembre 1968 où il vise certaines affirmations d'un texte de Boss<sup>28</sup>, Heidegger montre que la distinction proposée par son ami suisse entre la méthode de recherche des sciences naturelles et la méthode phénoménologique spécifique de la *Daseinsanalyse* est « dès le début tordue et trompeuse » : la méthode phénoménologique telle qu'elle est décrite par Boss n'est pas « totalement différente » de la méthode des sciences de la nature parce qu'elle s'applique, elle aussi, seulement à des êtres humains dans tels ou tels états factuels. Les deux méthodes sont du même type puisqu'elles sont utilisées dans des études des phénomènes du même type à savoir des phénomènes ontiques, ceux qui sont traités, par exemple, dans la médecine. Il faut donc distinguer ces deux manières de procéder par la méthode phénoménologique de la philosophie qui est utilisée dans l'étude

<sup>27</sup> Une évaluation critique de l'œuvre de Binswanger peut être trouvée chez Boss (1957), ch. 7.

<sup>28</sup> Il s'agit d'une version préliminaire du livre publié en 1971 sous le titre *Fondement de la médecine et de la psychologie (Grundriss der Medizin und der Psychologie)* NdT. Cf. Heidegger (1987), 279.

des phénomènes ontologiques, en particulier dans la solution de la tâche fondamentale de la « projection de l'étant en tant que tel sur son être », c'est-à-dire, dans la tâche consistant à élaborer des ontologies. En quoi consiste exactement l'erreur de Boss ? Dans la confusion entre l'ontique et l'ontologique ; confusion constatée par Heidegger chez Binswanger. Il en découle un soupçon additionnel : Boss, de même que Binswanger, n'a pas su donner à sa *Daseinsanalyse* le caractère de science factuelle, ontique, en contrepoint à l'analytique existentielle de Heidegger, de nature ontologique.

Je remarque finalement que, dans les dialogues avec Boss et ses collaborateurs pendant les séminaires de Zollikon, Heidegger mobilise seulement l'analytique existentielle d'*Être et temps* en laissant presque entièrement de côté la révision à laquelle lui-même avait soumis cette ontologie fondamentale ainsi que ses élaborations plus récentes de la question de la clairière de l'être dont quelques-unes ont été mentionnées dans sa conférence en hommage à Binswanger. Ce n'est qu'en de rares moments que Heidegger dépasse cette limite, probablement auto-imposée en raison de sa constatation du fait que ses interlocuteurs n'avaient pas la préparation philosophique nécessaire pour suivre ses idées novatrices en ce qui concerne *Être et temps*. L'un de ces moments se trouve dans l'extrait de 1972, reproduit ci-dessous, qui a l'air d'un geste d'adieu donné à la compagnie intellectuelle de Boss<sup>29</sup>. Après avoir discuté la différence entre le rêve et l'état de veille avec son interlocuteur suisse, Heidegger dit : « Maintenant que la nuit commence à tomber, permettez-moi, cher M. Boss, de faire un grand saut bien loin du rêve. Je veux vous soumettre une question qui m'intrigue : de quelle façon la chose appartient-elle à l'appropriation [*Ereignis*] si la chose en tant que telle commence à être vue à partir de cette nouvelle détermination [à partir de l'appropriation] ? Cette question est comme un appât pour vous, M. Boss. Je ne peux guère faire plus. » (1987, 291).

Ainsi, comme dans le cas de Binswanger, en octobre 1965 Heidegger a fait ses adieux à Boss avec une question qui, pour l'essentiel, était la même. Et il n'a pas attendu la réponse. Si, pour Boss, il était difficile, encore en 1968, de comprendre la distinction entre la méthode phénoménologique de la philosophie et la méthode phénoménologique – c'est-à-dire descriptive – de la médecine, comment Heidegger pouvait-il avoir l'espoir, en 1972, qu'il le suive dans son effort d'approche des choses dans l'horizon de l'être pensé en tant qu'appropriation qui abrite (*Ereignis*) ?

---

<sup>29</sup> Les dialogues prennent fin cette même année, en 1972, et leur correspondance une année auparavant, en 1971.

Il convient alors de se demander si, malgré toute sa proximité avec Heidegger, Boss a eu plus de succès que Binswanger dans la réalisation du projet d'une science factuelle de l'homme réalisée selon l'analytique du *Dasein* et – devrait-on ajouter – avec la pensée de l'abri de l'être du deuxième Heidegger. En des textes antérieurs, j'ai déjà soutenu la position selon laquelle Boss aussi serait resté en deçà de cette tâche<sup>30</sup>. Si cette affirmation est correcte, si les deux tentatives les plus connues de construire une science et une pratique psychothérapique à la lumière de la philosophie de Heidegger ont échoué – point que je laisse au conditionnel car il mérite des études plus approfondies – on doit aussi se demander s'il y a encore du sens à insister dans cette ligne de recherche. Ma réponse est affirmative et s'appuie sur trois points.

En premier lieu, sur l'observation de ce que le projet heideggerien, indiqué dans *Être et temps*, d'une anthropologie philosophique fondée sur l'analytique existentielle servant de cadre ontologique pour une anthropologie scientifique, normale et pathologique, n'a jamais vraiment été articulé par Heidegger, ni par aucun de ses élèves dans le champ de la philosophie, ni par ses disciples dans les domaines scientifiques. Par exemple, autant que je sache, personne n'a encore élaboré l'idée heideggerienne d'une "Daseinsanalyse" conçue en tant que science ontique – science prise ici dans le sens d'une "organisation systématique d'interprétations d'expériences" – élaborée par le biais de l'entrée dans le cercle herméneutique engendré du fait que la relation entre l'interprétation ontique et ontologique est, du point de vue historique, toujours « corrélative », c'est-à-dire une relation d'interdépendance et de complémentarité : d'un côté, Heidegger affirme que les concepts existentiels-ontologiques connus, explicités par l'analytique existentielle d'*Être et temps*, sont utilisés pour éclaircir les différents modes d'être humains trouvés dans l'expérience ontique ; inversement, c'est dans cette expérience qu'on découvre de nouveaux concepts ontologiques-existentiels, désignant des structures existentielles-ontologiques encore inconnues (Heidegger, 1987, 259)<sup>31</sup>. Une fois développé – considérant la réinterprétation faite par Heidegger d'*Être et temps* dans la deuxième phase de sa pensée –, ce projet pourra donner lieu à de nouvelles études philosophiques sur la structure des paradigmes d'anthropologie scientifique existants ou simplement possibles<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cf. par exemple, Loparic, 2001a.

<sup>31</sup> Le cercle herméneutique ici explicité peut être envisagé comme un mode dérivé du cercle de la compréhension dans le sens de l'être thématisé par Heidegger dans le § 32 d'*Être et temps*.

<sup>32</sup> Des premiers pas dans cette direction ont été tentés par Loparic, 2001a.

En second lieu, les anthropologies scientifiques d'aujourd'hui sont très différentes de celles connues par Binswanger et même par Boss. Les perspectives inaugurées par la biologie génétique ont ouvert un champ complètement nouveau aux recherches anthropologico-scientifiques où l'être humain commence à être conçu, de façon progressive et inéluctable, comme le produit ou « engin » de soi-même. Dans l'horizon extrême de ce champ de recherche sur la fabrication d'humains, apparaissent plusieurs questions nouvelles, y compris celle de la préservation de l'identité spécifique du genre humain. La réception des analyses heideggériennes du phénomène époqual de la technique qui est à peine à son début, peut se montrer, à ce sujet, d'importance décisive.

Enfin, il faut remarquer que les anthropologies non biologiques, en particulier celle de la psychanalyse, ont fait des progrès considérables dès la deuxième partie du dernier siècle. Je pense surtout à la psychanalyse de Donald W. Winnicott, centrée sur sa théorie du mûrissement (*maturation*). Sous plusieurs aspects, Winnicott réalise, sans le savoir, le projet philosophique heideggérien d'une science de l'homme non naturaliste<sup>35</sup>. Pour ne citer que quelques-uns de ces aspects, chez Winnicott, le problème de la continuité de l'être et du sens de l'être est central dans la définition et dans l'étiologie des névroses. La scission entre le sujet et l'objet n'est pas fondatrice et donne lieu à la scission originaire entre l'être humain et le non-être qui habite l'être humain. Outre le fait de se passer au niveau ontique – en termes de relations interhumaines effectives (mère-bébé, famille etc.) –, le mûrissement humain implique un événement ontologique : dans l'événement de l'être humain, l'être remplace le non-être. Ensuite, sont « créées » la réalité subjective puis l'externalité du réel extérieur. Il faut remarquer encore que l'opposition entre le « monde subjectif » originaire et le « monde objectivement-perçu », constituée aux dépens de et à travers la distance prise par rapport au subjectif, présente un parallèle significatif, dans le domaine de la théorisation scientifique, avec la distinction heideggérienne entre le monde pensé à partir de l'origine de tout ce qu'il y a, dévoilée et oubliée aussitôt dans la pensée grecque, et le monde objectivé par la représentation et constitué sur cet oubli. Comme cette distinction est l'axe principal de la pensée heideggérienne en général, il y a de bonnes possibilités qu'en considérant d'autres points qui rapprochent les deux penseurs, la lecture heideggérienne de Winnicott puisse mener à l'articulation d'une science humaine déjà existante, à savoir, de la

---

<sup>35</sup> Pour une première élaboration de cette thèse, cf. Loparic, 1999. Dias (2001) analyse le parcours intellectuel de Winnicott dans cette même perspective.

psychanalyse winnicottienne, selon les critères anticipés par le philosophe allemand.

D'un autre côté, en tant que penseur décidément post-darwinien<sup>34</sup>, Winnicott diffère de Heidegger sous plusieurs aspects importants. Par exemple, par l'insistance mise sur la thèse selon laquelle l'existence humaine est essentiellement psychosomatique – selon laquelle, donc, l'être humain est un *animal humain* –, position incompatible avec l'effort de Heidegger visant à déconstruire la conception de l'homme en tant qu'*animal rationnel*. En considérant cette différence-ci et d'autres distinctions entre les deux penseurs, il est possible de concevoir une lecture winnicottienne de Heidegger comme une voie pour une réinterprétation des idées du philosophe allemand, selon la manière de procéder ébauchée par lui-même et mentionnée auparavant : chercher des nouveaux existentiels – en généralisant de nouvelles façons de dire la vérité de l'être – à partir de l'expérience ontique accessible de manière exemplaire dans la pratique psychothérapeutique winnicottienne.

À la lumière de ces considérations, il semble prometteur de continuer à tenter un rapprochement entre Heidegger et les sciences humaines. L'échec de l'École Suisse d'anthropologie clinique représentée par Binswanger et Boss, n'est pas nécessairement dû au caractère insoluble de la tâche consistant à constituer une science de l'homme dont le paradigme impliquerait des éléments ontologiques venus de Heidegger ou élaborés à partir de lui mais à des erreurs clairement identifiables dans son exécution jusqu'à présent.

Zeljko Loparic

Traduction : Martha Gambini,

Révision : Florence Breton.

Traduction revue et modifiée par Françoise Dastur

### Références bibliographiques

- Binswanger, L. (1930). Traum und Existenz. In Binswanger. 1992/94, v. 3, 95-119.
- Binswanger, L. (1933). Über Idennflucht. In Binswanger. 1992/94, v. 1, 1-231.
- Binswanger, L. (1942). Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. In Binswanger 1992/94, v.2.
- Binswanger, L. (1944-1945). Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie. In Binswanger. 1992/94, v. 4, 73-209.

<sup>34</sup> Cf. Winnicott, 1996a, ch. 1.

- Binswanger, L. (1946). Über daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. In *Binswanger*. 1992/94, v. 3, 231-57.
- Binswanger, L. (1954). *Rêve et existence*. Paris : Desclée Debrouwer.
- Binswanger, L. (1956). Drei Formen missglückten Daseins : Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manierheit. In *Binswanger*. 1992/94, v.4, 233-418.
- Binswanger, L. (1957). Einleitung. In *Schizophrenie*, Pfullingen : Neske. Reproduit In *Binswanger*. 1992/94, v.4, 333-50.
- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie*. Pfullingen : Neske
- Binswanger, L. (1970). *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*. Paris : Gallimard.
- Binswanger, L. (1992-1994). *Ausgewählte Werke*, 4 v. Heidelberg : Asanger.
- Boss, M. (1957). *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern : Huber.
- Boss, M. (1975 [1971]). *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Bern : Huber.
- Boss, M. (1999). O caso da Dra. Cobling. *Natureza Humana*, v. 1, n. 1, 139-73.
- Buber, M. (1923). Ich und Du. In *Buber*. 1985, 5-136.
- Buber, M. (1985). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg : Schneider.
- Dias, E. O. (2001). A trajetória intelectual de Winnicott. *Natureza Humana*, v. 4, n.1, 111-56.
- Fédida, P.(1970). Binswanger et l'impossibilité de conclure. In *Binswanger*, 1970, 7-37.
- Foucault, M. (1954). Introduction. In *Binswanger*. 1954, 9-128.
- Freud, S. (1993a) *Novas lições introdutórias à psicanálise*. GW15.
- Heidegger, M. (1927): *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1986.
- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe*. GA, Frankfurt/M., Klostermann.
- Heidegger, M. (1984) Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens. GA 16, 620-33.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M., Klosterman.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt/M., Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Die Geschichte des Seins*. GA 69. Frankfurt/M., Klostermann.
- Jaspers, K. (1953 [1913]). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin : Springer, 6. éd..
- Kisiel, T. (2001). A Supratheoretical Hermeneutical Preprotoscientific Perusal of Trish Glazebrook's Heidegger Philosophy of Science. *Proceedings of the 35th Annual Heidegger Conference*, New York : Forham University.
- Loparic, Z. (1999). Heidegger and Winnicott. *Natureza humana*, v.1, n.1, 103-35.
- Loparic, Z. (2001a). Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana dapsicanálise. *Natureza humana*, v. 3, n.1, 91-140.
- Loparic, Z. (2001b). Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história filosofia da ciência*, v.11, n.2, 7-58.
- Löwith, K. (1962 [1928]). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Piccino, J.D. (2002). *Críticas de Martin Heidegger à daseinsanalyse psiquiátrica de Ludwig Binswanger*. Dissertação (Mátrise faite dans le cadre du Programme d'Études de Troisième Cycle en Psychologie Clinique) PUC-SP.
- Szilasi, W. (1946). *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Bern : Francke.
- Winnicott, D.W. (1996a). *Thinking About Children*. London : Karnac.