

Événement et sens de l'événement : Ludwig Binswanger *versus* Erwin Straus

Philippe Cabestan

École Française de Daseinsanalyse

philippecabestan@orange.fr



Reception date: 13-09-2018

Acceptance date: 27-11-2018

Résumé

Dans quelle mesure le sens d'un événement dépend-il de celui qui le vit ? Pour Erwin Straus, certains phénomènes imposent leur sens, et un incendie dans un théâtre, par exemple, exerce sur toutes les personnes présentes une contrainte (*Zwang*) telle que l'événement est perçu par tous et de manière concordante comme un danger et suscite une même réaction de fuite. De son côté, Binswanger refuse une telle conception au nom de la liberté et de l'histoire du sujet. Nous tentons de montrer dans ce texte, en replaçant la question dans l'histoire de la phénoménologie, qu'il faut donner tort et raison à Straus comme à Binswanger.

Mots-clé: Phénoménologie, événement, contrainte, liberté, Erwin Straus, Ludwig Binswanger

Abstract

Event and the Sense of the Event: Ludwig Binswanger versus Erwin Straus

How much the sense of an event depends on the one who lives it? According to Erwin Straus, there are some phenomena, which impose their sense, and no one in the audience of a performance, for example, can see a wildfire without being afraid of and escaping from it. Binswanger criticizes such a conception and claims that the sense of the event depends on the freedom and the biography of the subject. In this paper we would like to replace the issue in its phenomenological context and to establish that Straus as well as Binswanger are right and wrong but not of course in the same way.

Keywords: Phenomenology, event, coercion, freedom, Erwin Straus, Ludwig Binswanger.

Pour Irene Borges-Duarte

Les stoïciens se sont longuement interrogés sur le mal et la possibilité d'accéder à l'ataraxie. L'un de leurs remèdes consiste à se délivrer de l'emprise des opinions qui sont à la source des troubles de l'âme. Car, comme le déclare Epictète (50-135) dans son *Manuel*, « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses ; ainsi la mort n'est rien d'effrayant, car Socrate lui aussi l'aurait dans ce cas trouvée telle ; mais qu'on le juge la mort effrayante, voilà bien l'effrayant. Lors donc que nous sommes contrariés, troublés ou affligés, n'en incriminons jamais autrui, mais nous-mêmes, c'est-à-dire nos propres jugements »¹. Un esprit fort pourrait évidemment s'étonner qu'Epictète argumente en invoquant l'autorité, grande il est vrai, de Socrate ; il pourrait en outre s'interroger sur la possibilité de surmonter l'angoisse face à la mort voire de tenir la mort pour un bien dans la mesure où elle est l'œuvre du destin (*Logos*). Il y a néanmoins une idée fondamentale, que l'on retrouve par exemple dans les *Pensées pour moi-même* de l'empereur Marc-Aurèle (121-180), et qui concerne le sens même de ce qui nous arrive. En effet, pour Epictète et, plus généralement, pour les stoïciens, le sens d'un événement comme la mort, qu'il s'agisse de ma propre mort ou de celle d'un proche, n'est pas fixé une fois pour toutes et n'est pas nécessairement identique pour tous les êtres humains puisque son sens dépend de nous, contrairement à sa survenue qui, à l'instar de la richesse, de la puissance ou de la célébrité, ne dépend pas de nous.

Qu'un événement ne possède pas en lui-même son propre sens mais que ce sens soit extrinsèque et dépende de celui qui le vit, telle est la thèse que nous retrouvons sous la plume du psychiatre suisse Ludwig Binswanger dans son article consacré à Erwin Straus. Pourtant, on peut se demander si certains

¹ Epictète, 1962 : 1113.

événements comme un cambriolage, un incendie, un viol, une prise en otage ou un tremblement de terre n'imposent pas leur sens à ceux qui en sont les victimes et qui les appréhendent alors comme des événements dramatiques voire traumatisants. Plus généralement, si, à l'instar de Straus et de Binswanger, nous éliminons d'emblée l'idée d'une relation *causale* entre l'événement et le sens de l'événement, pour la simple raison que le sens d'un événement n'est pas assimilable à un phénomène naturel et, en tant que tel, ne relève pas plus du principe de causalité que son étude des sciences de la nature, reste à déterminer quelle relation il convient d'établir entre l'un et l'autre. Afin d'approfondir la discussion et ses conséquences pour la psychopathologie, nous allons dans un premier temps en présenter les deux protagonistes : Binswanger et Straus ; puis, nous analyserons dans un deuxième temps la thèse de Binswanger, en privilégiant sa critique de la notion de « contrainte à la prise de sens (*Zwang zur Sinnentnahme*) ». Enfin, dans un troisième temps, nous tenterons de replacer cette discussion dans le cadre plus large de la question du sens et de la donation de sens (*Sinngebung*) en phénoménologie.

1. « Événement et vécu (*Geschehnis und Erlebnis*) »

L'article de Binswanger, « *Geschehnis und Erlebnis* », a paru en 1931 et fut repris en 1994 dans le troisième volume de ses œuvres choisies (Binswanger, 1994). Son sous-titre : « A propos de l'article du même nom d'Erwin Straus », renvoie donc à l'article de Straus, publié également sous le titre « *Geschehnis und Erlebnis* », un an plus tôt². Alors que l'article de Straus n'a jamais été traduit, celui de Binswanger sur Straus a été une première fois traduit et présenté en 2014 par Camille Abettan qui l'a repris dans le recueil de textes de Binswanger publié par ses soins chez Vrin en 2016 sous le titre : *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie* (Abettan, 2014 ; Binswanger, 2016). Le titre en français de l'article de Binswanger, « Événement et vécu », est légèrement ambigu. *Geschehnis* désigne ici ce qui arrive, ce qui advient. Il

² L'article, « *Geschehnis und Erlebnis* », a été édité en 1930 avec d'autres articles de Straus dans l'ouvrage auquel il donne son titre : *Geschehnis und Erlebnis, zugleich eine historiologische Deutung der Psychischen Traumas und der Renten-neurose* [Événement et vécu, une interprétation historiologique des traumas psychiques et des névroses traumatiques] (Straus, 2013).

faut donc entendre « événement » en un sens relativement large et faible de telle sorte qu'un incendie, la naissance d'un enfant mais aussi la chute d'une pomme sont ici considérées comme des événements, quand bien même il s'agirait de phénomènes naturels. On voit qu'il ne serait pas absurde de traduire *Geschehnis* par phénomène, même si cela serait inexact.

Il est vraisemblablement inutile de présenter Binswanger (1881-1966) dont l'œuvre est désormais relativement bien connue grâce à différentes études et traductions (Coulomb, 2009 ; Gros, 2010). Nous nous contenterons ici de rappeler deux ou trois éléments directement en relation avec notre sujet. D'une part, que Binswanger a lu en 1931 *Être et temps* dont la publication remonte à 1927, ce qui le conduit dans notre texte à essayer de manière plus ou moins heureuse – d'aucuns diront maladroite – à concilier le vocabulaire husserlien de la subjectivité, et notamment les notions de vécu, de corrélation noético-noématique, et le vocabulaire heideggérien de l'être-au-monde qui entend sinon totalement tourner le dos du moins prendre ses distances avec le subjectivisme husserlien³. D'autre part, que Binswanger à cette époque est déjà relativement célèbre non seulement en raison de ses responsabilités à la clinique de Bellevue, qu'il dirige depuis la mort de son père en 1910, mais aussi parce qu'il a déjà écrit plus d'une trentaine d'articles et, notamment, en 1928, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », auquel il se réfère lui-même à plusieurs reprises dans notre texte. Il a également publié « La Psychothérapie comme métier » (Binswanger, 2016a), « Le rêve et l'existence » (Binswanger, 2012), etc.

En revanche, il est sans doute nécessaire de présenter de manière un peu plus détaillée Erwin Straus dont on ne connaît habituellement que son ouvrage publié en 1935, *Vom Sinn der Sinne*⁴, dont la traduction a paru en 1989, soit une cinquantaine d'années plus tard (Straus, 1989)⁵. Né à Francfort en 1891,

³ Sur l'importance toute relative pour Binswanger de sa lecture de *Être et temps*, voir Abettan, 2018b.

⁴ D'autres textes de Straus mériteraient sans doute d'être lus et travaillés : Straus 1966 ; Straus, 1969 ; Straus et Griffith, 1970.

⁵ Regrettant le faible écho rencontré par l'œuvre de Straus, les traducteurs de cet ouvrage, Georges Thinès et Jean-Pierre Legrand, soutiennent que « la psychologie phénoménologique, considérée comme discipline positive autonome, est peut-être même plus redevable de l'originalité de ses principes à l'œuvre d'un Straus ou d'un Buytendijk, qu'à celle des fondateurs de la philosophie phénoménologique » (Thinès, 1992).

Straus est le fils d'un juif converti au protestantisme. Professeur extraordinaire à Berlin, il est exclu de l'université en 1933 et quitte l'Allemagne en 1938 pour les Etats-Unis où il enseigne la psychologie et la psychiatrie. Il meurt aux USA dans le Kentucky en 1975 (Spiegelberg, 1972 : 265). Binswanger et Straus se connaissent bien et, en dépit de leurs désaccords, entretiennent des relations amicales⁶. Toutefois, ils ne travaillent pas exactement de la même manière. En effet, contrairement à Binswanger qui place ses recherches sous l'autorité de Husserl ou de Heidegger et dont les textes sont souvent surchargés de références à des œuvres extrêmement diverses, Straus cultive une certaine indépendance. Il entend partir avant tout des phénomènes eux-mêmes sans trop se soucier de savoir si ses recherches relèvent ou non de la phénoménologie. Du reste, comme bien d'autres, y compris parmi les proches disciples de Husserl, il ne reprend pas à son compte la conception husserlienne de la réduction transcendantale et se tient à distance de la phénoménologie telle que l'envisage Husserl à partir de 1907.

Straus est surtout connu pour sa critique épistémologique de la psychologie scientifique qui est, selon lui, une psychologie physiologique, issue du cartésianisme⁷. Cette psychologie est dominée à cette époque par les travaux d'Ivan Pavlov, qui tient le vivant pour une somme de réflexes, dont le comportement obéit à un schéma biologique du type stimulus-réaction, inspiré de la théorie du réflexe. A cet organisme physiologique, sujet des sensations, Straus oppose un organisme *vivant* qui est le sujet du *sentir*⁸. Dans le prolongement de cette réflexion sur la spécificité du sentir par rapport à la perception⁹, dont s'est notamment inspiré Henri Maldiney, Straus s'oppose à l'idée d'une relation causale entre événement et vécu. C'est pourquoi dans son article, « Événement et vécu », Straus entend établir entre l'un et l'autre une

⁶ E. Straus rédige une recension du livre de Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie* de 1922 (Binswanger, 1922).

⁷ Voir Straus, 1989 : 41 et sq. : « Un produit tardif de la philosophie cartésienne : la théorie des réflexes conditionnés de Pavlov ».

⁸ On trouvera une présentation à la fois brève et éclairante du livre de Straus, *Du sens des sens*, dans l'article de Gérard, 2010.

⁹ Pour expliciter cette différence, on cite bien souvent une formule de Straus à propos de l'espace de la sensation et de celui de la perception : le premier serait au second ce que « le paysage est à la géographie » (Straus, 1989 : 376).

tout autre relation dont Binswanger entreprend la critique tout en soulignant qu'il partage avec Straus le refus d'une relation causale entre événement et vécu (Binswanger, 2016b : 126)¹⁰.

2. « Prise de sens (*Sinnentnahme*) » et « contrainte dans la prise de sens (*Zwang zur Sinnentnahme*) »

L'article de Binswanger, d'une petite trentaine de pages, se divise en deux parties bien distinctes que nous allons abordées successivement. Dans la première partie, intitulée : « Les Considérations générales », la réflexion de Binswanger se focalise sur la notion de sens (*Sinn*) et sur les notions développées par Straus de « prise de sens (*Sinnentnahme*) » et de « contrainte dans la prise de sens (*Zwang zur Sinnentnahme*) ». Afin d'explicitier ces notions, on peut reprendre tout d'abord deux exemples de Straus : lors d'une représentation théâtrale, un incendie se déclare. Selon Straus, l'incendie exerce sur toutes les personnes présentes une contrainte (*Zwang*) telle que l'événement de l'incendie est perçu par tous et de manière concordante comme un incendie (premier sens de l'événement), comme un danger pour la vie (deuxième sens de l'événement) et suscite une même réaction de fuite¹¹. En revanche, lorsque Newton voit dans la chute d'une pomme l'effet de la gravitation universelle, le sens revêtu par l'événement de la chute ne serait pas imposé par l'événement¹². Alors que, pour Binswanger, dans un cas comme dans l'autre, le sens n'est jamais imposé au sujet par l'événement et il n'y a donc jamais de « contrainte à la prise de sens ».

¹⁰ La position de Straus, à vrai dire, souffre d'une légère ambiguïté dans la mesure où, en conclusion de son texte, il admet la possibilité d'une « analogie » entre l'événement et son sens vécu avec la relation de causalité lorsque le sens de l'événement relève de la contrainte à la prise de sens, ce qui a cependant l'avantage de rendre compte de la confusion des deux types de relation par certains psychologues (Straus, 2013 : 96).

¹¹ Straus envisage le cas où l'un des acteurs s'écrit : « au feu » et ne provoque aucune réaction de fuite car l'événement fait partie du spectacle, qu'il oppose au cas où le cri comme l'événement sont étrangers au spectacle et déclenchent la panique parmi les spectateurs (Straus, 2013 : 85 et sq. ; Binswanger, 2016b : 130).

¹² Straus distingue à cette occasion entre une « relation de sens ascendante (*ascendierende Sinnbeziehung*) » qui est nécessaire (le feu dans le théâtre) et une « relation de sens collatérale (*kollaterale Sinnbeziehung*) » qui est dépourvue de nécessité (la pomme de Newton) (Straus, 2013 : 97).

Pour mener à bien sa critique, Binswanger envisage tout d'abord la distinction établie par Straus entre événement et vécu, et s'interroge sur la possibilité d'un événement en soi. Parce qu'un événement est toujours et nécessairement un événement vécu, Binswanger en conclut que le concept de "simple événement" est « un non-concept (*Unbegriff*) » (Binswanger, 2016b : 130)¹³. Il n'y a pas d'événement qui ferait *ensuite* l'objet d'une « représentation » (*Vorstellung*) qui lui donnerait alors un sens. Binswanger développe à ce propos trois arguments distincts et décisifs. Tout d'abord, percevoir un événement n'est pas se le représenter et la perception n'est pas à proprement parler une représentation¹⁴ : c'est la saisie intuitive de l'objet lui-même. Ajoutons que cet événement n'est jamais perçu isolément mais s'inscrit toujours dans une situation d'ensemble au sein de laquelle il prend son sens. Dans le cas d'un incendie, la flamme n'est pas l'objet d'une perception isolée mais elle est un signal d'alarme dans une situation globale où l'individu se trouve en danger (Binswanger, 2016b : 134)¹⁵. De plus, un individu confronté aux flammes ne se trouve en danger de mort que parce qu'il est mortel, ce qui signifie que ce danger ne se comprend qu'à partir de son être-pour-la mort. Ainsi ce sens de l'événement que Straus tient pour nécessaire et qui s'imposerait aux sujets ne « se laisse comprendre, écrit Binswanger, que sur la base d'une interprétation ontologique de l'être-pour-la-mort » (Binswanger, 2016b : 134). Enfin, Binswanger souligne que cet être-pour-la-mort n'exerce aucune contrainte dans la mesure où la réaction des sujets face au danger relève non pas de la nécessité mais d'une libre décision, comme en témoigne la diversité des conduites possibles : fuir, s'opposer à la panique qui gagne la foule, tenter d'éteindre le feu, s'y jeter, etc. A chaque fois le sens de la flamme se modifie et s'inscrit dans une « totalité de tournure (*Bewandtnisganzheit*) »

¹³ Binswanger, 2016b : 130.

¹⁴ Cette critique de la représentation (*Vorstellung*) fait suite à celle de Brentano par Husserl et recoupe celle de Sartre qui refuse d'assimiler la perception (ou l'imagination) à un petit tableau dans la conscience du sujet, qui représenterait alors le monde extérieur, et dénonce « l'illusion d'immanence » (Sartre, 1975 : 38 et sq. ; Sartre, 1986 : 17).

¹⁵ Binswanger renvoie à ce propos aux analyses de Heidegger dans *Être et temps* sur la mondanité du monde et les caractères d'être de ce qui est disponible (*Zuhandenes*) que précisent les concepts de tournure ou conjointure (*Bewandtnis*) de significativité (*Bedeutsamkeit*). (Heidegger, 2006 : §18).

qui dépend à chaque fois de la libre décision de l'individu. C'est en effet « la libre décision » qui, pour Binswanger, commande la succession des vécus, y compris dans les cas qui semblent relever de la contrainte à la prise de sens.

Dans la deuxième partie du texte, intitulée : « Les applications particulières », Binswanger envisage le cas particulier des névroses dites traumatiques (*Rentenneurose*) qui se caractérisent par des réactions phobiques et hypocondriaques¹⁶. La question est alors de savoir, d'une part, s'il n'y aurait tout de même pas, dans le cas extrême d'un événement dit traumatisant, un sens qui s'impose nécessairement, c'est-à-dire une « contrainte à la prise de sens » et, d'autre part, s'il y a entre l'événement traumatisant et les manifestations cliniques un lien tel que l'événement traumatisant permettrait d'expliquer les manifestations cliniques de la névrose traumatique. La réponse de Binswanger est négative dans les deux cas. En effet, un événement, quel qu'il soit, n'est pas nécessairement traumatisant. De fait, bien des poilus ont survécus à l'enfer de la Bataille de Verdun sans sombrer dans la névrose traumatique ou présenter un état de stress post-traumatique. En outre, supposer que l'événement traumatisant explique – à la manière dont un phénomène naturel en explique un autre selon une relation causale – les réactions phobiques et hypocondriaques revient à mettre entre parenthèses l'histoire intérieure de la vie tout comme la constitution du malade, bref à faire abstraction de l'homme en tant que totalité. Tout à l'inverse, c'est en prenant en compte la totalité de l'individu qu'il est possible pour Binswanger de comprendre *a contrario* qu'il y a « des constitutions individuelles qu'aucun événement bouleversant ne réussit à renverser » (Binswanger, 2016b : 139-140)¹⁷. Nous comprenons ainsi qu'il ne

¹⁶ Depuis 1980 et le DSM 3 (APA, 1980), on ne parle plus guère de névrose traumatique mais de PTSD, c'est-à-dire de *Post-Traumatic Stress Disorder* ou état de stress post-traumatique. Il s'agit d'une entité dont la spécificité est relativement incontestable et qui, en tant que telle, ne relève pas plus de la névrose que de la psychose.

¹⁷ On comprend de ce point de vue l'impossibilité de délimiter objectivement la nature des événements traumatisants, et la tentation – au risque d'une dilution du concept de traumatisme et d'une dramatisation discutable voire nocive de certains événements – de tenir pour traumatisant des événements relativement différents tels que, à l'échelle d'un Etat, un Tsunami (Japon 2011), une défaite militaire (l'Allemagne en 1918), un crac boursier (les USA en 1929) ou bien, à l'échelle individuelle, une agression physique, le décès d'un proche, un divorce, des attouchements déplacés, une fausse accusation, une gifle ou une fessée, etc.

aurait être question pour Binswanger d'admettre la nécessité du sens d'un quelconque événement, y compris lorsque l'événement est dit traumatisant, pour la simple raison que ce sens dépend de l'individu en tant que libre totalité singulière, et que, par suite, il n'est pas possible de considérer l'événement vécu comme la cause de la névrose traumatique¹⁸.

La deuxième partie du texte aborde l'analyse par Straus de l'avarice¹⁹ et permet à Binswanger de préciser le lien du sens et de posture fondamentale (*Grundhaltung*) en tant que disposition affective fondamentale (*Grundbefindlichkeit*)²⁰. En effet, dans l'avarice l'argent prend un sens spécifique qui ne peut être saisi qu'en revenant à l'attitude fondamentale de l'avare (*Geiz*) qui est parfaitement illustré, selon Straus et Binswanger, par la figure d'Harpagon dans *L'Avare* de Molière. Pour Straus, l'essence de l'avarice

¹⁸ Dans les paragraphes qui suivent, Binswanger discute la caractérisation par Straus de la névrose comme tendance à la déformation (Straus, 2013 : 110-129 : « Die Deformierung »). Straus y développe, en effet, une conception de la névrose mais aussi de la perversion et de l'addiction en tant que manifestations d'une tendance à la déformation (*Tendenz zur Deformierung*). La névrose se caractériserait en outre par le renoncement à soi (*Selbstaufgabe*) et la chute, au sens où le malade s'abandonne, se laisse aller, se laisse tomber (*sich fallen lassen*). Ce que Binswanger retient surtout de cette caractérisation de la névrose, c'est la dimension spirituelle de cette chute qui ne concerne pas seulement le soi mais également le monde commun et ses institutions. Ainsi, pour Binswanger, la névrose est marquée par une défaillance qui affecte le rapport aux autres, le monde commun, la capacité à vivre en société et, plus précisément, la tendance à former une communauté. L'individu alors retombe dans son monde privé qui, à l'instar du monde du rêve, est un monde sans esprit (*geistlos*), c'est-à-dire dépourvu de cette vie proprement spirituelle qui suppose la participation à un monde commun et à une culture commune. Mais, à la différence de Straus, Binswanger tient la perturbation du vivre en société pour plus fondamentale que le se-laisser-tomber qui en est la conséquence. Nous retrouvons ici ce que Binswanger écrit en 1930 dans *Rêve et existence* : « 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, sont "théâtre privé" comme dit un malade, son arrogance, son orgueil et son défi ou bien si, entre les mains du médecin (...), l'homme veut bien s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au *koinos kosmos* » (Binswanger, 2012 : 221).

¹⁹ Straus, 2013: 31 et sq. : « Die historische Modalität ».

²⁰ Comme pour le concept heideggérien de « totalité de tournure (*Bewandtnisganzheit*) », on voit ici à nouveau comment Binswanger s'approprie la notion heideggérienne de disposition affective ou sentiment de la situation (*Befindlichkeit*) dans une perspective subjectiviste.

réside dans un attachement à l'argent en tant que possibilité. De ce point de vue, l'argent ne doit ni être dépensé ni donné car alors disparaissent les possibilités qu'il représente. Pour Binswanger, cette conception sans être fausse est beaucoup trop rationaliste et il convient — dans une perspective qu'il rattache de manière discutable à *Être et temps* — de ressaisir l'avarice comme une manière d'être-au-monde, ce qu'il appelle alors « un mode d'explicitation compréhensive du monde (*eine Weise der verstehenden Auslegung von Welt*) », qui est caractérisée par la possession (Binswanger, 2016b : 145-146²¹).

C'est en effet à la possession en tant que posture fondamentale qu'il faut rapporter non seulement l'avarice mais aussi l'amour de l'argent, l'amour des excréments²², l'amour en tant que désir de posséder l'aimé ou encore l'amour du collectionneur qui veut tenir entre ses mains tel timbre ou tel tableau. Dans le cas spécifique de l'avare, ce qui fait son bonheur et sa joie, c'est de remplir (*füllen*) des caisses avec de l'or ou de l'argent. Aussi l'avarice est elle habitée par un devoir-remplir, un devoir-accumuler qui concerne aussi bien le corps en tant que caverne que les caisses, les bas de laine et les boîtes. Et c'est à partir de cette passion du remplissement que l'on comprend le refus de l'avare de dépenser et de donner. L'avare souhaite, au contraire, contempler son tas d'or, le palper physiquement ou bien, mentalement, en en faisant le décompte. S'il y a une spatialité de l'avarice qui privilégie les espaces remplis, circonscrits, clos, cachés dans lesquels il est possible de mettre à l'abri son or ou son argent, il y a également une temporalité de l'avarice, au sens d'une explicitation du temps qui n'est pas compté en heures ou en années mais en possibilités de remplissement.

²¹ Cette notion d'attitude fondamentale (*Grundhaltung*) doit être rapprochée de celle de « projet-de-monde (*Weltentwurf*) » que l'on trouve par exemple dans le texte de 1946, « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie », (Binswanger, 1981 : 54).

²² Sans pour autant établir, à la manière de Freud, un lien de dérivation entre l'amour de l'argent et celui des excréments. C'est du reste plutôt à l'analyse sartrienne de la possession que l'on peut penser, dans la mesure où pour Sartre, la possession est également une attitude fondamentale dont relève aussi bien la recherche scientifique qu'une activité sportive comme le ski. Cependant, cette attitude repose chez Sartre sur un désir de possession, en tant que modalité du désir de l'en-soi et du pour-soi, et possède ainsi une signification ontologique qu'elle n'a pas chez Binswanger. (Sartre, 2008 : 621 et sq. : « Faire et avoir : la possession »).

3. Sens, signification et donation de sens

Il peut être fructueux d'expliciter la critique par Binswanger de « la contrainte à la prise de sens (*Zwang zur Sinnentnahme*) » en la replaçant dans le cadre de la problématique husserlienne et post husserlienne de « la donation de sens (*Sinngebung*) ». Comme nous allons le voir, cette discussion entre Straus et Binswanger oppose deux conceptions divergentes du sens qu'incarnent à leur manière Sartre et Merleau-Ponty.

D'une manière très générale, la question du sens est à la fois délicate et décisive pour la phénoménologie qui lui donne une extension nouvelle. C'est du reste ce que souligne, non sans humour, Claude Romano, dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, lorsqu'il écrit : « Voulez-vous débusquer un phénoménologue ? Prenez un philosophe, examinez l'emploi qu'il fait du mot "sens" et vous serez bientôt fixé : s'il ne parle que de donner un sens à un signe et d'expliquer le sens d'une phrase, vous tenez un philosophe analytique ; s'il emploie "sens" de manière plus ample vous avez affaire à un disciple de Husserl » (Romano, 2010 : 135). En d'autres termes, contrairement à la philosophie analytique qui s'interroge sur la légitimité d'une telle extension, la phénoménologie étend le champ de la "signification" au-delà de la sphère linguistique et, par suite, distingue entre le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*). De ce point de vue, l'objet de la perception a un sens prélinguistique, antéprédicatif, qu'il ne faut pas confondre avec la signification linguistique des signes, qui relève du *logos* : percevoir, c'est nécessairement percevoir quelque chose, un arbre par exemple, en tant qu'unité de sens qui est posé comme objet de l'acte intentionnel de la perception. L'arbre avec toutes ses déterminations et son mode de donnée est le sens ou corrélat noématique de l'acte perceptif²³.

Dans la mesure où ils reconnaissent la possibilité de l'antéprédicatif et donc d'un sens indépendant de la signification linguistique comme du langage,

²³ Dans le tome 1 de ses *Idées directrices*, Husserl distingue entre l'arbre qui appartient à la nature et qui peut brûler et le noème, le perçu comme tel, c'est-à-dire le sens comme corrélat noématique, qui n'a aucune propriété physique et qui ne peut pas brûler (Husserl, 2018 : §89). Voir Housset, 2000 : 94.

Straus comme Binswanger, comme Heidegger²⁴, Sartre ou Merleau-Ponty sont bien des disciples de Husserl. Cependant, se pose à chacun la question de l'origine du sens. On sait que Husserl dans le cadre d'une phénoménologie constitutive développe l'idée d'une « donation de sens (*Sinngebung*) » par le sujet (Husserl, 2018 : § 85). Il revient ainsi à la subjectivité de conférer un sens à une matière ou *hylé* qui n'en a pas par elle-même. La subjectivité ou conscience intentionnelle est alors à la source du sens. A cet égard il n'est pas sans intérêt de remarquer que Straus parle non d'une donation (*Gebung*) de sens mais d'une « prise de sens (*Sinnentnahme*) », c'est-à-dire, si on "colle" à l'allemand, d'un sens que la conscience (re)tire ou prélève (*entnehmen*) de l'objet qu'elle perçoit. De ce point de vue, nous serions tentés de traduire *Sinnentnahme* par « retrait du sens », retrait qui, dans certains cas, serait imposé par ce qui arrive, au sens de « la contrainte à la prise de sens (*Zwang zur Sinnentnahme*) ». On peut alors schématiquement opposer deux descriptions de la formation ou cristallisation du sens : d'un côté, le sens est donné par la conscience à des contenus de sensation, selon un mouvement que l'on pourrait dire centripète ; de l'autre, le sens est tiré par la conscience de ce qui est senti ou *data* sensibles selon un mouvement centrifuge.

A vrai dire, Binswanger n'aborde pas explicitement cette problématique dans son texte, même s'il se situe manifestement dans le prolongement de la conception husserlienne de la donation de sens. En effet, comme nous l'avons vu, il oppose à la nécessité d'un sens imposé par la situation, la contingence d'un sens librement conféré par le sujet : le sens de la flamme dépend de la libre décision de l'individu²⁵. Sur ce point, Binswanger est très proche non pas de Husserl, qui dans ses analyses de la corrélation noético-noématique laisse de côté la question de la liberté, mais de Sartre. L'un comme l'autre, en effet, partagent la conviction que le sens de ce qui est dépend ultimement de la liberté

²⁴ Tout du moins, le Heidegger de *Être et temps*. Ainsi Françoise Dastur rappelle-t-elle la distinction dans *Être et temps* entre le discours (*Rede*) qui peut demeurer non formulé et le langage (*Sprache*), entre le discours comme « l'articulation de ce qui est compréhensible » et le langage qui est un phénomène dérivé au sens où « les significations se muent en paroles (*Die Bedeutungen wachsen Worte zu*) ». Voir Dastur, 2003 : 106 (« L'homme et le langage »).

²⁵ Caroline Gros se demande si Binswanger dans ce débat n'opte pas « pour le camp de l'angélisme et du surhomme » (Gros, 2002 : 74).

du sujet et de son attitude fondamentale vis-à-vis du monde, comme nous l'avons vu à propos de l'avarice. Certes, il ne dépend pas du sujet que la terre soit ronde, qu'il y ait des flammes ou qu'il n'y en ait pas, car il s'agit là de faits et de vérités de faits. En revanche, il revient à la liberté de donner un sens à ces données de fait. Telle est l'origine du concept sartrien de situation. Face à un rocher, je puis me demander s'il est possible ou non de l'escalader. Il va sans dire qu'il ne dépend pas de moi que le rocher se prête ou non à l'escalade. Mais il revient à ma liberté de percevoir le rocher comme un-objet-à-escalader. En effet, comme l'écrit Sartre, « pour le simple promeneur qui passe sur la route et dont le libre projet est pure ordination esthétique du paysage, le rocher ne se découvre ni comme escaladable ni comme non escaladable : il se manifeste seulement comme beau ou laid » (Sartre, 2008 : 533).

Cette introduction de la liberté au cœur de la donation de sens ne va cependant nullement de soi. Ainsi Maurice Merleau-Ponty montre dans la *Phénoménologie de la perception* comment le sens « peut être en même temps centrifuge et centripète ». Merleau-Ponty à ce propos reprend l'exemple sartrien du rocher et écrit : « Je dis que ce rocher est infranchissable, et il est sûr que cet attribut, comme celui de grand et de petit [...] ne peut lui venir que d'un projet de le franchir et d'une présence humaine » (Merleau-Ponty, 1985 : 501-502). Il accorde donc à Sartre l'idée que, pour une part, le sens du rocher est bien inséparable du libre projet qui anime la perception du rocher. Cependant, Merleau-Ponty remarque que certaines de mes intentions, au sens husserlien du terme, ne relèvent pas de ma liberté et qu'elles affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas. Tel est le cas de ces montagnes qui m'apparaissent grandes, indépendamment de mon projet de les contempler ou de les escalader, pour la simple raison qu'elles dépassent « la prise de mon corps ». En outre, ces montagnes ne sont pas grandes seulement pour moi mais également pour les autres hommes. Merleau-Ponty en conclut qu'il y a « un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinngebung* décisive ». Il y aurait donc deux types de « donation » de sens : l'une relève de la liberté, l'autre de ce moi naturel incarné, inséparable donc de sa dimension corporelle et dont l'intentionnalité est indépendante de la liberté tout en étant la condition de la liberté.

Conclusion

Cette discussion n'est évidemment pas sans conséquence pour la psychopathologie. En effet, on pourrait avec Merleau-Ponty donner en partie raison à Straus – et donc en partie tort à Binswanger et Sartre – lorsque Straus introduit la notion de « contrainte à la prise de sens ». Sans doute, sa distinction de l'événement et du sens de l'événement est-elle maladroite et Binswanger a beau jeu de la critiquer. En revanche, introduire la liberté pour rejeter l'idée même d'une contrainte de sens est plus que discutable, s'il est vrai que, comme le soutient Merleau-Ponty, que le sens du monde, pour une large part, échappe à la liberté du sujet. De ce point de vue, tous les spectateurs – à l'exception, certes, des schizophrènes catatoniques – attribuent aux flammes qui s'élèvent dans le théâtre le sens d'un risque d'incendie et d'un danger mortel. Mais il faut donner en partie raison à Binswanger et en partie tort à Straus dès que l'on considère que certains spectateurs, en outre, perçoivent ces flammes comme danger à combattre tandis que d'autres les appréhendent comme danger à fuir. Dans cette perspective on peut considérer que les thèses de Straus et de Binswanger se complètent selon une logique de la *Fundierung*.

Telle est la conclusion à laquelle semble parvenir également Henri Maldiney qui emprunte toutefois un chemin un peu différent en raison de sa conception de l'événement comme apparition sans prémisses (Abettan, 2018a : 165). Dans son texte « Événement et psychose », Maldiney demande à propos du débat qui oppose Straus et Binswanger : « l'événement est-il l'eau pure que nous verse la fortune et que chacun, à son gré, change en vinaigre ou en vin ? Impose-t-il au contraire au vécu un sens déterminé ? Ou le sens de l'événement et le sens du vécu sont-ils entre eux dans un tout autre rapport ? » (Maldiney, 1991 : 264) Autrement dit, l'événement n'est pas, selon Maldiney, cette eau pure dont le sujet pourrait miraculeusement fixer à sa guise la signification ; mais il n'est pas non plus ce qui s'impose avec un sens déterminé, comme le pense Straus. Car il convient de distinguer dans l'événement global, d'une part, la vue des flammes qui « comporte un moment pathique signifiant », distinct du sens intentionnel, et qui est de l'ordre du subir et, d'autre part, la décision qui est l'acte par excellence qui ne relève que d'un soi. De ce point de vue, l'idée d'une contrainte à la prise de sens qui dicterait jusqu'à la conduite des spectateurs va trop loin (Maldiney, 1991 : 273).

On peut réfléchir de manière analogue à propos de Suzanne Urban, même si dans ce cas pathologique, la liberté est manifestement hors-jeu. Binswanger a sans doute raison de rappeler qu'il n'y a pas d'événement en soi et que tout événement vécu possède un sens qui dépend de l'histoire intérieure de la vie dans son ensemble. Ainsi, lorsque le médecin urologue annonce à Suzanne Urban, le cancer de son mari, sa mimique n'est traumatisante que parce que Suzanne Urban a consacré sa vie au bien et à la santé des siens, qui constituent son unique préoccupation et qu'elle a déjà enterré le frère de son mari qui est mort également d'un cancer à la vessie (Binswanger, 1957 : 37)²⁶. Cependant, on peut reconnaître à la mimique du médecin un sens premier, dramatique, mais pas nécessairement traumatisant, qui s'impose à tout être humain en tant qu'être-pour-la-mort. De ce point de vue, l'angoisse qui étreint Suzanne Urban ne se réduit pas à une réaction individuelle et purement subjective mais correspond à la disposition affective du *Dasein* confronté à la finitude de l'existence. En revanche que cette angoisse ouvre la voie à la schizophrénie relève évidemment de l'histoire personnelle de Suzanne Urban. Nous comprenons ainsi que, s'il n'y a pas en soi d'événement traumatisant, il n'y a pas non plus de *Sinngebung* sans *Sinnentnahme*, et que le sens est tout d'abord ce que Merleau-Ponty appelle « le sens autochtone du monde » (Merleau-Ponty, 1985 : 501).

Bibliography

- ABETTAN, C. (2014). « Présentation de *Geschehnis und Erlebnis* de Ludwig Binswanger ». In : *Philosophie*, 121(2), 3-4.
- (2018a). *Phénoménologie et psychiatrie. Heidegger, Binswanger Maldiney*. Paris : Vrin.
- (2018b). « La rencontre avec *Sein und Zeit* ». In : *Phénoménologie et psychiatrie. Heidegger, Binswanger Maldiney*, chap. 3, 75 et sq.
- APA [AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION] (1980). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders [DSM-5]*. 3^{ème} édition. Washington :

²⁶ On peut remarquer que c'est précisément cette dimension biographique que Maldiney met entre parenthèses lorsqu'il ressaisit la mimique du médecin comme une « expression surgie de rien », un « événement-avènement », et qu'il dérive le pathologique du pathique (Maldiney, 1991 : 279 ; Maldiney, 2000 : 95 ; Abettan, 2018a : 168).

- American Psychiatric Publishing. Tr. fr. *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, coord. J. D. Guelfi et al., Paris : Masson, 1989.
- BINSWANGER, L. (2016a). « La psychothérapie comme métier » [1928]. In : *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*. Trad. fr. C. Abettan. Paris : Vrin, 95-122.
- (2016b). « Événement et vécu. À propos de l'article du même nom d'Erwin Straus ». In : *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*. Trad. fr. C. Abettan. Paris : Vrin, 123-150.
- (2012). *Rêve et existence* [1930]. Trad. fr. F. Dastur. Paris : Vrin.
- (1994). *Ausgewählte Werke*, vol. 3, Heidelberg : Roland Asanger Verlag, 179-204.
- (1981). « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie » [1946]. In : *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse. Discours, parcours et Freud*. Trad. fr. R. Lewinter. Paris : Gallimard, 51-84.
- (1957). *Le Cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie* [1952]. Tr. fr. Jacqueline Verdeaux. Paris : Desclée de Brouwer.
- (1922). *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin : Springer.
- COULOMB, M. (2009). *Phénoménologie du nous et psychopathologie de l'isolement. La nostrité selon L. Binswanger*. Paris : Le Cercle Herméneutique.
- DASTUR, F. (2003). *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain-Paris : Éditions Peeters.
- EPICTÈTE (1962). *Manuel. Les Stoïciens*. Trad. fr. E. Bréhier, éd. P.-M. Schuhl. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard.
- GÉRARD, M. (2010). « Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie : la question de l'organisme vivant ». *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6(2), 118-145.
- GROS, C. (2010). *Ludwig Binswanger : entre phénoménologie et expérience psychiatrique*. Chatou : Éd. de la Transparence.
- (2002). « Henri Maldiney : la psychose, une forme d'existence à l'impossible ? ». In : S. Meitinger (éd.). *Henri Maldiney. Une phénoménologie à l'impossible*. Puteaux : Le Cercle herméneutique, 67-77.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Sein Und Zeit* [1927]. Tübingen : Max Niemeyer.
- HOUSSET, E. (2000). *Husserl et l'énigme du monde*, Paris : Les éditions du Seuil.
- HUSSERL, E. (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Trad. fr. J.-F. Lavigne. Paris : Gallimard, 2018.

- MALDINEY, H. (2000). *Existence, crise et création*. La Versanne : Encre marine.
- (1991). *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*. Paris : Jérôme Million.
- (1991). « Événement et psychose ». In : *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*. Grenoble : Jérôme Million, 251-294.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985). *Phénoménologie de la perception* [1945]. Paris : Gallimard.
- ROMANO, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2008). *L'Être et le néant* [1943]. Paris : Gallimard.
- (1986). *L'imaginaire*. Paris : Gallimard.
- (1975). « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». In : *Situations I*. Paris : Gallimard, 31-33.
- SPIEGELBERG, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry : A Historical Introduction*. Evanston : Northwestern University Press.
- STRAUS, E. (2013). « Geschehnis und Erlebnis » [1930]. In : *Geschehnis und Erlebnis, zugleich eine historiologische Deutung der Psychischen Traumas und der Renten neurose*. Berlin : Julius Springer.
- (1989). *Vom Sinn der Sinne : ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin : Springer, 1931, 2^{ème} éd. 1956. Trad. fr. G. Thinès et J.-P. Legrand. *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble : Jérôme Million.
- (1969). « Psychiatry and Philosophy ». In : E. Straus ; M. Natanson et H. Ey. *Psychiatry and Philosophy*. New York : Springer, 1-84.
- (1966). *Phenomenological Psychology*. New York : Basic Books.
- STRAUS, E. et R. M. GRIFFITH (éd.). (1970). *Phenomenology of Memory*. Pittsburgh : Duquesne University Press.
- THINÈS, G. (1992). « Erwin Straus et la phénoménologie dans *Vom Sinn der Sinne* ». In : J.-F. Courtine (éd.). *Figures de la subjectivité*. Paris : Éditions du CNRS, 9-14.

PHILIPPE CABESTAN is professor of philosophy in “preparatory classes” (“Classes préparatoires aux Grands Écoles”) in Paris. He is the chairman of the « École Française de *Daseinsanalyse* », and the author of several works on phenomenology and psychopathology. Among his publications: *Daseinsanalyse Phénoménologie et psychiatrie* (with Françoise Dastur, Paris : Vrin, 2011), and *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet* (Paris: Hermann, 2015).

PHILIPPE CABESTAN est professeur de philosophie en classes préparatoires à Paris. Président de l'École Française de *Daseinsanalyse*, auteurs de nombreux articles consacrés à la phénoménologie et à la psychopathologie, il a publié (en collaboration avec Françoise Dastur) *Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie* (Paris :Vrin, 2011) et *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet* (Hermann, 2015).
