Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

Binswanger, la réponse de l'amour

Gabriel Mahéo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1064>

DOI : 10.4000/alter.1064

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 111-128

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Gabriel Mahéo, « Binswanger, la réponse de l'amour », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1064> ; DOI : 10.4000/alter.1064

BINSWANGER LA RÉPONSE DE L'AMOUR

Gabriel Mahéo

L'absence de l'amour dans *Être et temps* a souvent été remarquée. Qu'il s'agisse ou non d'une lacune dans l'analytique existentielle, cette absence est bien ce qui a motivé Ludwig Binswanger à proposer en 1942, dans les *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formes fondamentales et connaissance du Dasein humain*), une description phénoménologique de l'amour qui s'appuie directement sur les structures existentielles du *Dasein* telles que les a dégagées Heidegger. Ce faisant, l'ambition de Binswanger n'est pas tant de combler un vide dans la philosophie de Heidegger que de la radicaliser en faisant de l'amour une structure existentielle irréductible au souci et même plus originaire que ce dernier. L'alternative heideggérienne entre le On inauthentique et le Soi authentique ne permet pas en effet, selon Binswanger, de comprendre l'originalité du phénomène de l'amour, qui doit reposer sur une autre modalité du Qui du *Dasein*. Dans l'amour authentique le *Dasein* ne se singularise pas plus comme *mien* qu'il ne se perd dans le On, mais se comprend comme un « nous » duel, au sens d'une dualité exclusive du Je et du Tu. Sur le fondement de cette « nostrité » (*Wirheit*) Binswanger élabore une opposition systématique entre le souci, où pour le *Dasein* il y va en son être de *son* être, et l'amour dont l'être est essentiellement *nôtre*, « à nous deux », et qui s'avère selon lui la condition d'une ipséité authentique au sens du souci. À la finitude se voient ainsi opposés l'infini inépuisable de l'amour, sa spatialisation illimitée et sa durée éternelle qui transcendent le monde du souci¹.

¹ Pour une présentation générale de l'analyse binswangerienne de l'amour, nous nous permettons de renvoyer à l'ouvrage de Mireille Coulomb, *Phénoménologie du Nous et psychopathologie de l'isolement. La nostrité selon Ludwig Binswanger*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, 2009 ; ainsi

On ne peut pas dire que Heidegger ait apprécié ou partagé l'enthousiasme de Binswanger à propos de ce « dépassement » du souci par l'amour. Dans les *Zollikoner Seminare*, Heidegger se livre même à une critique virulente de la thèse de Binswanger, lui reprochant principalement d'avoir confondu l'ontologique et l'ontique dans son interprétation du souci. Parce que Binswanger ne voit dans le souci qu'une détermination existentielle « hypocondriaque » du *Dasein*, il lui est loisible selon Heidegger de lui en adjoindre une autre, en l'occurrence sous la figure de l'amour :

Mais le souci, entendu comme il faut, c'est-à-dire à partir de l'ontologie fondamentale, n'est en rien distinguable de l'« amour » – c'est au contraire le nom pour la constitution ekstatique-temporelle du trait fondamental du Dasein, à savoir l'entente de l'être².

La méprise de Binswanger ne fait alors que répéter celle de toute la tradition métaphysique puisque le *Dasein* est assimilé à un sujet dont la caractéristique ontologique, *i.e.* la compréhension de l'être, est occultée par ses déterminations ontiques et anthropologiques. Ces dernières resteraient superficielles faute d'un ancrage dans le concept ontologique de souci, et Binswanger ne ferait que persister une fois de plus dans l'oubli de la question de l'être. Cela signifie-t-il toutefois, comme Heidegger le suggère dans les mêmes *Séminaires de Zurich*, que le traitement de la question de l'amour par Binswanger devrait être à son tour « dépassé » vers une compréhension ontologique s'enracinant résolument dans le phénomène existentiel du souci ? Mais de cette « détermination plus essentielle de l'amour », « plus pénétrante et de plus longue portée »³, Heidegger ne nous a guère livré que des indications éparses qui toutes se contentent de subordonner l'amour à la question de l'être, à titre de tonalité fondamentale ou de comprendre⁴. Or la reconnaissance d'une possible

qu'à Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, pp. 196-236 ; et enfin à Françoise Dastur, « Binswanger lecteur de Être et temps. Amour, nostrité et souci », in *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, 2007, pp. 101-119.

² Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 237 ; *Séminaires de Zurich*, trad. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010, p. 262. Cf. également pp. 177, 315. Cette critique est reprise à l'identique par Médard Boss dans *Psychanalyse et analytique du Dasein*, trad. P. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2007, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 262.

⁴ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 56 : « la joie que suscite le présent, non pas de la personne pure et simple, mais du *Dasein* d'un homme aimé » (trad. modifiée) ; *Gesamtausgabe*, t. 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1993, p. 168 : « In der Liebe ist Verstehen ». Cf. aussi p. 185 : « Liebe als Motivgrund des phänomenologischen Verstehens ».

ouverture ontologique dans le phénomène de l'amour n'en éclaire pas la teneur phénoménologique interne, comme Heidegger a pu le faire à propos de la peur, de l'angoisse ou de l'ennui. Une interprétation existentielle de l'amour ne pourrait alors que s'appuyer sur la structure de l'être-avec qui détermine originairement le *Dasein*, et plus précisément sur sa modalité authentique en tant que sollicitude devançante où le *Dasein* libère l'autre pour son propre souci, pour son propre « avoir à être ». Si ce dernier concept a fasciné Médard Boss qui en a cerné la pertinence pour penser la relation thérapeutique idéale, il n'est en revanche pas sûr qu'il suffise de la même manière pour appréhender l'expérience de l'amour ; du moins ne correspond-il pas à ce que Binswanger a en vue avec le concept de Nous, conçu explicitement comme irréductible à l'être-avec⁵.

Nous voudrions ici revenir sur cette « querelle des existentiels »⁶ et tenter d'en approfondir le sens par-delà le « malentendu » qui en est à l'origine. Dans sa préface à la troisième édition des *Grundformen* en 1962, Binswanger admet certes avoir commis un contresens quant à la signification existentielle du souci, et affirme ne revendiquer, pour sa propre entreprise, qu'une visée anthropologique plus modeste que la problématique heideggérienne de l'ontologie fondamentale : « Le but des *Grundformen* n'était pas de vouloir être une réfutation d'*Être et temps*, mais une *phénoménologie de l'amour* »⁷. Il est donc entendu que son analyse de l'amour se situe à un niveau existentiel, poursuivant un objectif anthropologique ; elle n'entend pas se substituer à l'analytique existentielle et encore moins lui disputer son rôle dans l'élaboration de la question de l'être. Peut-être le problème de l'amour en phénoménologie ne relève-t-il d'ailleurs que d'un tel traitement existentiel, sans que cela ne constitue un appauvrissement par rapport à l'existentiel dans la mesure où, de l'aveu même de Heidegger, ces deux niveaux d'interprétation sont dans « un rapport de corrélation, pour autant qu'à partir de l'expérience ontique de nouveaux existentiels ne cessent d'être découverts »⁸. Dès lors la description existentielle de l'expérience ontique peut et doit servir de base pour la progression de l'analyse existentielle : rien n'interdit donc de rechercher une signification ontologique à la structure existentielle de l'amour exposée par Binswanger, et c'est pourquoi

⁵ Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München, Ernst Reinhardt Verlag, 1962, pp. 88-89.

⁶ Nous empruntons cette expression à Philippe Cabestan. Cf. « Médard Boss, lecteur de *Être et temps* : la querelle des existentiels », in *Lectures d'Être et temps*, op. cit., p. 125.

⁷ *Grundformen*, op. cit., p. 17. Nous traduisons à chaque fois.

⁸ *Séminaires de Zurich*, op. cit., p. 285. Sur ce point, cf. P. Cabestan, *art. cit.*

l'amour, même s'il doit reposer comme toute possibilité existentielle sur la compréhension de l'être, peut aussi révéler une structure existentielle inédite : la nostrité. Il convient toutefois de noter que la thématisation binswangerienne de l'amour, portée par un intérêt d'abord anthropologique, ne lui sert pas à *poser* la question de l'être, à l'instar de la fonction méthodologique de l'angoisse chez Heidegger. Telle semble pourtant devoir être la vocation de l'amour pour Heidegger – au point que Jean-Luc Marion parle d'une violence de sa réduction de l'amour à la question de l'être⁹, ce qui le conduit dans *Le phénomène érotique* à présupposer quant à lui une séparation de l'amour et de l'être¹⁰. À l'inverse, la *relation* de l'amour à la question de l'être chez Binswanger n'apparaît ni comme une coupure, ni comme un possible fondement, mais comme une réponse. Il doit même s'agir d'une réponse paradoxale puisqu'elle implique nécessairement, en tant que telle, une position préalable de la question mais pour la refermer aussitôt, comme une réponse *a priori*. La restriction de l'analyse de l'amour à la sphère existentielle acquiert par là une raison plus profonde que le simple aveuglement de Binswanger : c'est que la question de l'être ne s'y pose plus, car l'amour y a toujours déjà répondu. Par là il ne s'agit pas d'ajouter à la description binswangerienne de l'amour une dimension ontologique qu'elle ne revendique pas, mais de la mettre en relief en prenant acte de la critique heideggérienne. Aussi verrons-nous tout d'abord ce que veulent dire pour le *Dasein* les possibilités de la question et de la réponse comme absence de question, avant d'analyser la manière dont celle-ci s'accomplit dans l'amour, et enfin les limites de cette phénoménologie de l'amour.

Pour comprendre comment l'amour court-circuite ainsi la possibilité même du questionnement ontologique, il nous faut brièvement revenir à la détermination du *Dasein* comme « cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner »¹¹. Le *Dasein*, en effet, n'est pas à la manière d'une chose sous-la-main (*Vorhanden*) ; seul il existe, c'est-à-dire a une relation à l'être et à son être. La modalité de ce rapport à l'être est ce que Heidegger nomme compréhension ; plus précisément, le

⁹ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, p. 261, note 29.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, avant-propos, « le livre de poche », p. 17 : « La recherche doit donc décrire le phénomène érotique dans son horizon propre – celui d'un amour sans l'être. »

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001, p. 7 ; *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 30.

Dasein ne comprend pas seulement l'être en général, mais aussi et d'abord son être, et il le comprend en tant que possible. L'être du *Dasein* réside dans ses possibilités : c'est pourquoi « il a à chaque fois à être son être en tant que sien »¹². Cette distance essentielle du *Dasein* à son propre possible, qui se verra articulée comme souci, le constitue dans son être même et fait que son être est pour lui un problème, qu'il est en question, ou encore qu'il y va en son être de cet être. Le problème ainsi formulé concerne encore le *Dasein* dans son choix existentiel concret d'être ou non lui-même, c'est-à-dire de se comprendre à partir d'une possibilité authentique ou inauthentique, ce qui constitue le soubassement nécessaire pour une élaboration explicite de la question du sens de l'être, quand bien même celle-ci n'est pas requise, à l'inverse, pour affronter à chaque fois le problème existentiel. Si le plus souvent le *Dasein* ne se met pas en quête du sens de l'être, cela tient à son immersion déchéante dans la quotidienneté médiocre qui consiste, pour lui, à séjourner auprès de l'étant, à habiter un monde ambiant familier sur le mode du On « qui apporte le calme de l'auto-sécurité, l'"évidence" du "chez soi" (*Zuhause*) »¹³ : l'absence de la question n'est autre que la possibilité inauthentique de la fuite où le *Dasein* se comprend comme l'étant qu'il n'est pas lui-même, comme sous-la-main. Ce n'est qu'avec l'angoisse que le *Dasein* s'extraît de la familiarité quotidienne pour se retrouver, face à lui-même devant l'effondrement de la significativité des étants, « hors-de-chez-soi » (*Un-zuhause*) dans un monde qui apparaît comme étranger (*unheimlich*) et problématique. En plaçant le *Dasein* devant son possible le plus propre, la tonalité fondamentale de l'angoisse l'ouvre à une compréhension authentique de son être, et fonde par là même existentiellement la possibilité du questionnement ontologique. L'angoisse fait apparaître l'être comme problème par delà l'étant¹⁴, dès lors que le *Dasein* se comprend comme le possible qu'il est et que le monde, dépouillé de sa familiarité rassurante, lui révèle son étrangeté (*Unheimlichkeit*). L'être en question est bien d'abord, sinon exclusivement dans *Être et temps*, l'être du *Dasein* en tant qu'il comprend le monde. Dans un cours de 1928, Heidegger explicite même la tournure de cette question avec la définition du *Dasein* comme « celui qui pose la question pourquoi »¹⁵, autrement dit la

¹² *Ibid.*, p. 12/33.

¹³ *Ibid.*, p. 188/146.

¹⁴ Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 234 sq.

¹⁵ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt, Klostermann, 1978, p. 280 : « Das Dasein ist seinem metaphysischen Wesen nach der nach dem Warum Fragende. Der Mensch ist primär [...] der Warum-Frager ».

question du fondement de l'étant, et en premier lieu de l'étant qu'il est lui-même.

On pourra alors s'étonner que Binswanger attribue conjointement à l'amour le caractère de l'authenticité et une tonalité calme, confiante et rassérénée, laquelle semblait plutôt, en contexte heideggérien, l'apanage du On. L'étonnement ne fera que croître si l'on relève l'explication qu'en donne Binswanger :

Tandis que l'amour ne questionne ni ne cherche, mais, certain de lui-même, se repose en soi-même sans question, le souci veut savoir à propos de l'amour, « comment tout est arrivé », dans l'opinion trompeuse de pouvoir trouver à l'amour un fondement en dehors de celui que l'amour se donne seul à lui-même¹⁶.

Dans la perspective existentielle proposée ici, la supériorité de l'amour sur le souci consisterait en ceci que le premier, contrairement au second, ne se pose pas de questions et se contente d'être de façon ap problématique. Nous serions tentés à ce stade d'accuser le psychiatre de naïveté philosophique touchant aussi bien le problème de l'être et du fondement que celui de l'amour, et de ne voir dans une telle modalité existentielle aimante qu'un avatar mal compris de l'inauthenticité. Ce soupçon paraît même confirmé par d'autres déclarations de Binswanger mentionnant « l'absence de question ap problématique du *Dasein* par opposition à la gravité de ses problèmes et questions. L'amour n'est pas un questionner, qui est toujours un questionner sur quelque chose »¹⁷. Binswanger confond ici souci et préoccupation en les assimilant tous deux à un comportement ontique caractérisé comme rapport problématique à la réalité ; ce dernier prenant la forme d'un questionner déterminé orienté sur l'étant (« quelque chose »), il multiplie les questions pour mieux ne pas poser la question fondamentale du sens de l'être. Le questionnement dont parle Binswanger pour souligner que l'amour s'y soustrait, a encore trait à l'ontique et recouvre dès lors l'oubli inauthentique de la question ontologique : là où seuls des étants déterminés font problème, le *Dasein* se maintient dans l'orbe de la quotidienneté inauthentique. Cette dernière constitue en effet le point de départ incontournable pour la conquête de l'existence authentique : mais alors que Heidegger, notamment dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trouve dans l'angoisse la disposition nécessaire pour laisser apparaître l'être comme le rien résultant de la négation de l'étant, Binswanger, de son côté,

¹⁶ *Grundformen*, op. cit., p. 96.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81. Cf. p. 482.

emprunte un chemin inverse de celui de Heidegger. Si l'amour, tout comme l'angoisse, efface la problématique ontique, ce n'est pas pour accéder au problème ontologique par le biais du néant ; au contraire, c'est en s'imposant comme plénitude de signification que l'amour radicalise doublement l'absence de question : par la suppression du questionnement ontique (à l'instar de l'angoisse) et par l'oblitération corollaire de la question de l'être. Le soupçon de naïveté dont nous faisons état à l'instant se dissipera alors si nous prêtons attention à la distinction entre deux modalités existentielles de l'absence de question : plus qu'inauthentique, la première est même pathologique dans la mesure où elle consiste en une dérobade, d'ailleurs vouée à l'échec, devant la problématique de la réalité qu'elle se contente de « prendre à la légère ». Telle est la fuite des idées du maniaque analysée par Binswanger dans son ouvrage de 1933¹⁸. Pour l'optimiste pathologique l'être va de soi, tout est facile, accessible, non problématique – jusqu'à perdre la différence du réel et de l'imaginaire. L'absence de question n'a alors chez lui que le sens négatif d'un manque (au sens où Binswanger parle des « formes manquées de l'existence humaine »), puisque le maniaque aspire à une joie existentielle festive sans pouvoir s'y maintenir : c'est pourquoi il passe sans arrêt d'une occupation à une autre selon une temporalité « bondissante », c'est-à-dire par le saut frénétique d'un instant à un autre¹⁹. Il y a dans ce mode d'être du malade atteint de fuite des idées une instabilité structurelle liée à l'absence de *sol* ; la problématique ontique de la réalité y est seulement esquivée et non surmontée – à plus forte raison la question de l'être ne peut-elle se faire jour dans la dispersion du maniaque.

L'existence aproblématique des amants selon Binswanger présente certes une ressemblance extérieure avec cette aliénation maniaque de l'être-au-monde (ce qui peut contribuer à expliquer au passage l'identification traditionnelle de l'amour à une maladie de l'âme). Mais à la différence de la fuite inauthentique du maniaque, l'absence de question inhérente à l'amour repose sur la possession d'un fondement : « Ici aussi c'est le souci qui questionne l'amour et non pas l'amour lui-même, qui ne questionne pas du tout, mais *a dans son* être sa certitude et sa vérité »²⁰. C'est donc l'acte même d'exister en tant qu'amants qui doit constituer une réponse simultanée à la problé-

¹⁸ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. M. Dupuis, Grenoble, Millon, 2000, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 261 sq. Binswanger évoque à la suite de Heidegger la modalité temporelle inauthentique du tourbillon.

²⁰ *Grundformen*, *op. cit.*, p. 134.

matique ontique et à la question ontologique du fondement : « [Pour les amants] le monde est “clair et accueillant” et ils savent “pourquoi ils sont au monde” »²¹. L’amour est un mode d’être dans lequel aucune question ne vient à se poser ; s’il doit également être authentique, il implique donc que le *Dasein* aimant se comprenne par là même comme l’étant qu’il est. C’est justement ce qui est inconcevable dans *Être et temps*, puisque la compréhension authentique du *Dasein* lui dévoile son être comme possible, c’est-à-dire comme problème et comme tâche ; mais Binswanger ajoute à l’alternative heideggérienne trop restrictive du Soi singulier et du On anonyme, la structure *a priori* existentielle du Nous duel. L’amour n’est certes qu’une possibilité existentielle du *Dasein*, que Heidegger a raison de reconduire à son véritable concept de souci ; cependant cette expérience a la particularité de dévoiler une structure existentielle inédite qui, en retour, en constitue le fondement, à savoir la nostrité. Dès lors, c’est en se comprenant comme le Nous qu’il est originairement, que le *Dasein* rend possible l’amour aproublématique en tant qu’existence authentique. Aussi nous faut-il à présent éclaircir comment l’amour permet la découverte de ce fondement nostrique du *Dasein*, et pourquoi ce dernier a le sens d’une absence de question ontique et surtout ontologique, autrement dit : comment la modalité existentielle de l’amour, reposant sur la compréhension du *Dasein* comme Nous, évacue-t-elle la question de l’être ?

Nous ne saurions ici synthétiser l’ample description binswangerienne de l’amour, étendue sur plus de 200 pages ; tentons donc seulement de comprendre ce qui en fait une modalité existentielle positivement aproublématique. Le fondement existentiel de l’amour réside, comme on l’a dit, dans le Nous, qu’il faut comprendre comme une structure unitaire et une totalité, et non pas comme la somme du Je et du Tu ; le Nous, au contraire, les précède et les conditionne. Cela signifie que le *Dasein*, avant même de s’accomplir dans la plénitude d’un amour réciproque, existe déjà en tant que Nous et ce, sur le mode du désir, de l’aspiration (*Sehnsucht*) qui ouvre le *Dasein* pour un Nous encore indéterminé : « Le *Dasein* est déjà en soi rencontre aimante, ouverture indéterminée, c’est-à-dire illimitée [...] du “tien” pour “moi” et du “mien” pour “toi” dans le Nous »²². Il y a donc selon Binswanger une essence *a priori* de la rencontre, qui précède l’événement mondain de la mise en relation des subjectivités isolées.

²¹ *Ibid.*, p. 98. Binswanger fait sienne ici une phrase de Goethe.

²² *Ibid.*, p. 85.

Par là la nostrité est affirmée comme *forme fondamentale de l'existence*, éventuellement voilée par le souci, mais toujours déjà présente à titre structure essentielle du *Dasein* qui rend possible l'amour, son choix et son absence de question.

Au niveau ontique tout d'abord, le caractère aproblématique de l'amour découle de son opposition principielle au souci, que Binswanger interprète (à tort) comme commerce préoccupé auprès de l'étant. Ainsi seul l'étant qui fait encontre « dans le monde » est susceptible d'alimenter le questionnement existentiel du souci ; à l'inverse, se situant « au-delà du monde », l'amour n'a affaire à aucun étant, mais seulement à un Toi au sein de la configuration du Nous. L'expression, à première vue énigmatique, d'« au-delà du monde » ne désigne cependant selon Binswanger aucun arrière-monde éthéré surplombant celui où nous sommes jetés, mais un mode d'être, une possibilité existentielle du *Dasein* que Binswanger nomme plus précisément l'être-au-foyer (*Beheimatetsein*). Le foyer (*Heimat*) de l'amour est alors la sphère constituée par le Nous où les amants existent sur le mode de l'être-ensemble²³ l'un avec et pour l'autre. L'apport propre de Binswanger consiste dans cette structure essentielle de réciprocité, qui n'était pas envisagée dans *Être et temps*. C'est elle qui fournit au *Dasein* le sol nécessaire pour le déploiement spatial et temporel de l'amour. Dans le cadre du foyer, auquel ne prennent part que les deux membres du Nous à l'exclusion des autres étants intramondains, le *Dasein* aménage ainsi l'espace en obéissant au seul principe organisateur de l'autre, du Toi, qui détermine pour moi le sens du proche et du lointain, voire de ce qui représente ou non une place en général. C'est pourquoi il y a dans l'amour une illimitation de l'espace, et parallèlement une éternisation de l'instant, ce qui n'a certes aucun sens depuis une perspective strictement heideggérienne, mais devient intelligible si on le comprend à partir du foyer, c'est-à-dire du Nous qui vaut comme pôle de référence ultime des amants. L'espace, le temps et le monde de l'amour sont ordonnés autour de l'autre qui apparaît comme un Toi. De fait, l'étant perd alors son caractère problématique dans l'amour ; il lui devient même indifférent, puisque le *Dasein* comme amour, absorbé dans la réciprocité du Nous, ne s'y rapporte tout simplement pas, même si le *Dasein* continue par ailleurs d'y avoir affaire, non pas en tant qu'amour, mais en tant qu'il est nécessairement *aussi* souci. Le seul étant encore susceptible de « poser problème » dans l'amour serait l'autre, le Toi lui-même, si Binswanger ne présupposait, à titre de condition interne, que le Nous

²³ « *Miteinandersein* », littéralement « être-l'un-avec-l'autre ».

est d'emblée soudé par la confiance mutuelle des amants. Dès lors, on comprend que ceux-ci se découvrent partout « chez eux » (*zu Hause*²⁴) dans le foyer, quel que soit par ailleurs leur emplacement mondain et leur éventuel éloignement ; et pourquoi l'être du Nous apparaît avec le sens d'une proximité et d'une familiarité *sui generis* ; toutes ces déterminations expliquent enfin pourquoi Binswanger peut affirmer que l'amour est « le phénomène ontologique opposé »²⁵ à l'angoisse.

En effet, si Binswanger commet d'indéniables contresens sur le concept heideggérien de souci, il convient, pour lui rendre justice, de remarquer que l'amour qu'il décrit s'oppose finalement moins au souci bien compris (auquel il se coordonne) qu'à l'angoisse, dans la mesure où celle-ci isole et singularise le *Dasein* en vue de l'élaboration de la question fondamentale, alors que celui-là décentre le *Dasein*, sans jamais le déposséder de lui-même, en en faisant l'un des deux foyers d'une ellipse où l'être, pour les amants, cesse d'être un problème²⁶. Ce second pôle d'opposition, après le souci, doit nous permettre de comprendre de quelle manière l'absence de questions inhérente à l'amour peut se prolonger au niveau ontologique. Il nous faut pour cela repartir du point de bifurcation de l'angoisse et de l'amour, à savoir la significativité de l'étant à-portée-de-la-main pour le *Dasein* quotidien. Alors que l'angoisse la fait s'effondrer pour nous montrer la possibilité même du monde sur fond du vide de sens de la totalité des ustensiles, l'amour procède de son côté à un élargissement de la significativité quotidienne, à la donation d'un surcroît de signification, bref s'accomplit comme plénitude (*Fülle*). À l'inverse de l'angoisse qui reconduit à son soubassement, l'amour sort de la quotidienneté en quelque sorte par le haut, grâce à l'ajout d'une dimension de signification irréductible à la préoccupation et qui n'est autre que le Toi révélé par la rencontre. La structure de cette signification supplémentaire est analogue à celle du monde ambiant des ustensiles qui, organisé comme totalité de tournure, suit toujours la finalité profonde du « à dessein de... » (*Umwillen*²⁷) ; celle-ci est reprise dans l'amour et y reçoit même une direction déterminée : l'existence va désormais s'articuler, en dernière instance, comme « à dessein de toi » (ou du Nous, puisque le moi et le toi en dépendent) – et non plus à dessein du *Dasein* comme mien, fût-il en même temps être-avec en général. Mais le renvoi final « à dessein de toi » ne peut pas s'inscrire

²⁴ *Grundformen*, op.cit., p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 54 : « ontologisches Gegenphänomen ». Cette opposition apparaît terminologiquement dans les concepts de *Heimat* et d'*Unheimlichkeit*.

²⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

²⁷ *Sein und Zeit*, op. cit., § 18 ; *Grundformen*, op. cit., pp. 104 sq.

dans la continuité pure et simple de la totalité de tournure, comme si les ustensiles renvoyaient d'eux-mêmes au Toi, car l'amour, comme on l'a vu, ne se rapporte pas plus à l'autre sur le mode de la préoccupation que de la sollicitude, et est même indifférent à l'étant en général : « L'être-ensemble aimant est alors un être dont la compréhension de l'être "ne sait rien" du mode d'être de l'être-à-portée-de-la-main »²⁸. C'est ce qui a conduit Binswanger à parler de l'« au-delà du monde » de l'amour ; et même si, suivant la leçon heideggerienne²⁹, cet « au-delà du monde » peut et doit être compris ontologiquement à partir du monde où il s'enracine nécessairement, il n'en demeure pas moins essentiellement distinct du monde ambiant quotidien et requiert donc un mode spécifique d'ouverture du Là qui est ce que Binswanger appelle le cœur (*Herz*). Par ce terme Binswanger désigne la manière dont le Toi m'apparaît, à savoir comme le but qui donne sens et direction à mon existence (c'est en cela qu'il est « le plus significatif dans notre vie »³⁰, le plus important pour nous). Il s'agit encore d'une modalité ontique du *Dasein*, qui caractérise son rapport à l'étant singulier « que tu es » : le cœur constitue ainsi l'existentiel qu'est le foyer, selon le rythme propre du « quelque chose » (cadeau, geste, parole, etc.) qui « vient du cœur » et « va au cœur » et ce, toujours « à dessein de toi ». Le mouvement du cœur initié par la rencontre n'appartient donc pas au registre des émotions, mais signifie le mode de structuration interne du foyer par lequel les amants se rapportent l'un à l'autre comme à leur but réciproque. C'est ce que représente l'image de l'ellipse à double foyer qui, loin de signifier une quelconque clôture sur soi du Nous, figure donc la manière dont le monde s'ouvre pour les amants : tout y est polarisé autour du Toi. L'exclusion de tout étant qui n'est pas là pour toi, et l'ouverture privilégiée opérée par le cœur font que les amants sont toujours et partout « chez eux » (*Zuhause*) dans le monde. Il se dégage alors de l'amour une « familiarité » supérieure dont le sens doit être distingué radicalement de la significativité du monde ambiant quotidien. L'amour n'y ajoute en effet rien de moins que la possession d'un fondement :

De même que le Dasein en général, le Dasein comme amour n'a pas non plus posé lui-même son fondement (Grund) [...]. Contrairement au Dasein comme souci, pour le Dasein comme amour ce fondement n'est pas le Rien « inquiétant » (unheimlich), envahissant et surpuissant dans lequel il est jeté et dans lequel lui-même, rappelé à un isolement héroïque

²⁸ *Ibid.*, p. 110

²⁹ *Séminaires de Zurich*, op. cit., p. 316.

³⁰ *Grundformen*, op. cit., p. 104 : « das Bedeutsamste in unserem Leben ».

par la conscience prête à l'angoisse, a à se projeter pour pouvoir être ; mais ce fondement est pour lui « intime » (heimlich) sécurité, foyer protecteur avec lequel, rappelé dans une rencontre aimante depuis l'isolement, il est familier (vertraut) et dans lequel, étant en confiance, il est³¹.

L'amour s'avère dès lors être, à l'instar de l'angoisse, un phénomène à la lisière de l'existentiel et de l'existential : en tant que plénitude existentielle de l'être-au-foyer, sa possibilité repose fondamentalement sur une compréhension de son être, mais la singularité du phénomène de l'amour consiste à opérer, au sein de cette possibilité existentielle, un passage d'une compréhension de l'être comme *mien* à une compréhension de cet être comme *nôtre*. Comme l'indique déjà l'image de l'ellipse, le *Dasein* se comprend en effet dans l'amour comme membre du tout formé par l'unité duelle du Nous – en débordant quelque peu le texte de Binswanger nous pourrions dire que le sentiment du manque de l'autre³² jouerait ici pour le dévoilement de la nostrité un rôle de révélateur analogue à l'employabilité de l'outil pour la structure de renvoi³³, n'était la positivité sans failles que Binswanger attribue au Nous. Sans cesser pour autant d'être « à chaque fois *mien* », le *Dasein* en vient par là à découvrir, avec son appartenance au Nous, une nouvelle dimension de son être. L'importance décisive que revêt l'événement de la rencontre, comparée par Binswanger au *tremendum* religieux³⁴, signifie alors davantage qu'une hyperbole naïve de sa part : c'est elle, en effet, qui assure le passage à cette compréhension de l'être comme *nôtre* qui doit « modifier pour nous l'essence du comprendre ou de la compréhension de l'être »³⁵, autrement dit la transition de l'amour existentiel au Nous existentiel. Le rôle proprement ontologique de la rencontre amoureuse transparaît alors dans son caractère étrange ou inquiétant (*unheimlich*³⁶), qu'il faut toutefois distinguer de celui de l'angoisse car il conduit quant à lui à la familiarité supérieure du foyer et consiste plutôt dans un émerveillement devant la possibilité du remplissement de la structure du Nous par ce toi singulier, c'est-à-dire *in fine* devant la présence de l'aimé.

La compréhension de l'être du *Dasein* comme *nôtre*, impliquée dans l'expérience de l'amour, apporte par ailleurs avec elle une réponse à la question du fondement de l'être du *Dasein*, ce qui reste

³¹ *Ibid.*, p. 149.

³² Nous en trouverions une illustration dans le roman *Un amour* de Dino Buzzati.

³³ *Sein und Zeit*, op. cit., § 16.

³⁴ *Grundformen*, op. cit., p. 86.

³⁵ *Ibid.*, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, p. 86.

encore à approfondir, mais apparaît déjà avec l'intimité du foyer où l'être du *Dasein* des amants se manifeste à chacun d'eux dans une transparence réciproque. À nouveau seule est requise la structure existentielle du Nous pour que le *Dasein* puisse ne pas avoir à se poser la question de son être, dans la mesure où le fondement recherché est d'ores et déjà authentiquement possédé sur le plan existentiel avec cette nouvelle compréhension de l'être du *Dasein*. Reste que la modification introduite par le Nous au niveau du Qui se répercute nécessairement sur les autres composants de l'être-au-monde, à savoir la mondanéité et l'être-à.

À cet égard le *monde* ne cesse pas d'apparaître comme la totalité de tournure familière et potentiellement problématique ; il se situe seulement à côté du foyer des amants voire, en tant que moins significatif que le cœur, en dessous de lui, à titre de condition de possibilité de la rencontre : « Ici le monde ne "signifie" jamais "seulement le monde", mais "aussi le Toi" »³⁷. Binswanger forge ainsi une dualité contestable en posant d'un côté le « monde du souci et de la préoccupation » et de l'autre le foyer des amants. Si toutefois, conformément à la critique heideggérienne, il convient de les reconduire tous deux au véritable concept ontologique de monde censé les englober, cette réinterprétation ontologique heideggérienne de l'amour binswangerien pourrait déjà s'appuyer sur la relation dialectique que Binswanger instaure entre les deux pôles de son opposition :

Et finalement cette dialectique atteint son « point culminant », sa synthèse là où la contradiction de l'amour et du monde est « dépassée » dans l'identification de l'aimé avec le monde « des objets », sans que cependant, comme dans toute vraie dialectique, les contradictions ne « disparaissent » en tant que telles³⁸.

L'identification du monde au Toi de l'amour reçoit un peu plus loin une signification plus précise, lorsque Binswanger souligne que l'amour ne se préoccupe pas du retrait de certaines de ses possibilités, car il s'accomplit comme plénitude : « Mon cœur ne se dirige pas vers toi comme vers un bien, non, mais comme vers *tout* ce que j'appelle des biens »³⁹. Le Toi révèle ainsi un pouvoir d'absorption de toutes les valeurs, de toutes les beautés du monde qui se trouvent désormais concentrées en lui : c'est au niveau axiologique, délibérément écarté par Heidegger, que le monde peut se résorber en Toi.

³⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁸ *Ibid.*, p. 77.

³⁹ *Ibid.*, p. 155.

Il nous reste enfin à analyser le concept de plénitude (*Fülle*) dont Binswanger se sert fréquemment pour qualifier l'existence amoureuse et la distinguer du souci. C'est ici la structure de l'être-à, et plus précisément le comprendre, qui reçoit de l'amour une inflexion décisive. Le souci au sens heideggérien, synonyme de compréhension de l'être, est en effet la toile de fond sur laquelle sont projetées les possibilités existentielles du souci préoccupé (au sens de Binswanger) aussi bien que de l'amour. Mais l'originalité de l'amour, comme on l'a montré, est d'élargir la compréhension de l'être du *Dasein*, de l'ouvrir à la dimension existentielle du Nous. Dans la mesure où l'analyse de Binswanger se cantonne au plan existentiel, il nous faut dire plus exactement que dans l'amour le *Dasein* se comprend *pré-ontologiquement* comme Nous, sans jamais viser de lui-même l'élaboration du sens de son être, puisque l'amour se déploie dans une absence de question essentielle. Un dernier pas doit alors être accompli afin d'explicitier ce qui permet de parler de *réponse* à la question de l'être dans l'amour : en se comprenant comme Nous, le *Dasein* n'existe plus sur le mode de l'« avoir à être », mais il lui devient possible de se tenir en pleine possession de son être et de toutes ses possibilités⁴⁰, de se réaliser, bref de combler la distance qui le sépare originairement de lui-même : ce qui est le sens concret du concept de *plénitude du Dasein* (*Daseinsfülle*⁴¹). Loin de l'abandonner, l'amour modifie ainsi de l'intérieur la structure même du comprendre : le *Dasein* résout de la sorte de façon inédite le problème existentiel que son être est pour lui-même. Mais cette réponse existentielle de l'amour acquiert surtout une portée ontologique dans la mesure où la plénitude existentielle amoureuse est une *plénitude de sens*. C'est en particulier la question « pourquoi ? » qui se voit résorbée par l'amour de façon assez spectaculaire. Le Nous permet en effet au *Dasein* d'assumer le fait de n'être pas son propre fondement, non plus comme un fardeau, mais sur le mode de la légèreté et de la hauteur qui sont les directions de sens dans lesquelles s'effectue la rencontre⁴². Cette légèreté de l'amour n'est autre que celle de la gratuité du don réciproque des amants : je reçois mon être de toi en même temps que je te donne le tien, ce qui n'est possible que dans le cadre du Nous duel. C'est alors la même chose pour mon *Dasein* de te donner ton être et de recevoir le mien, puisque je comprends mon être non seulement comme mien,

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 154-155.

⁴¹ *Ibid.*, p. 154.

⁴² Il faudrait noter, à cet égard, une analogie au moins extérieure de l'amour et de la *présomption*, de la même manière que nous avons souligné celle qui le rapproche de la fuite des idées.

mais aussi comme nôtre. Il y a en quelque sorte un dédoublement de l'être du *Dasein* où le Nous prime sur le moi et le toi ; le Nous selon Binswanger ne dissout cependant jamais l'identité individuelle des amants : il s'agit bien d'une étonnante simultanéité de l'un et du deux ou encore d'une dialectique de l'un et du deux dans le Nous⁴³. Ainsi donateur et donataire sont le même Nous et il n'est plus possible de distinguer en son sein le don de la réception, sauf à séparer abstraitement le moi et le toi que le Nous, précisément, relie. L'insouciance que Binswanger attribue à l'amour n'est donc pas tant une conséquence de sa naïveté que de l'assurance du fondement réciproque que la structure du Nous offre aux amants. Donner son être et son fondement à l'autre, c'est le donner au Nous, c'est-à-dire aussi me le donner à moi-même, autrement dit le recevoir – et il en va de même pour le don que tu me fais : « Plus je me donne à toi, plus je me possède, et plus tu te donnes à moi, plus tu te possèdes »⁴⁴. Dans le Nous, mon être a le sens d'un fondement pour ton être, et vice-versa : il y va, en mon être, aussi de ton être. Pour le dire autrement, l'être est pour moi justifié et fondé parce que tu existes. C'est la gratuité même de l'existence de l'être aimé, la contingence quasi-miraculeuse de sa rencontre que Binswanger appelle « merveille » (*Wunder*), qui octroie au *Dasein* une réponse à son pourquoi : « L'absence de fondement (*Grundlosigkeit*) de l'amour, qui apparaît à la raison comme déraison, est justement son fondement (*Grund*), sa raison et sa justification »⁴⁵.

C'est pourquoi Binswanger affirme également que l'amour se déploie comme *éros héauton auxon*, comme l'éros créateur qui s'accroît de lui-même. La plénitude existentielle de l'amour est en effet dynamique et non statique, dans la mesure où elle consiste dans un mouvement ascendant durant lequel les amants ne cessent de se donner l'un à l'autre le fondement de leur être ; c'est en cela qu'ils se créent l'un pour l'autre leur être. Avec une telle plénitude créatrice la question du sens de l'être du *Dasein* se referme donc avant même d'avoir été ouverte, puisque l'existence du Nous constitue son propre fondement, sous la forme de l'accroissement créateur de l'éros. Cette création immanente à l'éros constitue alors le sens d'être du *Dasein* dans l'amour ; plus précisément, si nous tentons d'interpréter ontologiquement le phénomène de l'amour, c'est-à-dire d'en expliciter le sens tacite (ce que Binswanger ne fait pas), ce dernier se dévoile com-

⁴³ C'est ce qui interdit de confondre selon Binswanger l'existence en tant que Nous et la fusion affective au sens par exemple de Scheler. *Grundformen*, op. cit., p. 125.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 116.

me un mouvement créateur circulaire, en spirale au sein du Nous. Si la question de l'être se présente au *Dasein* comme un abîme, c'est peut-être alors parce qu'il recherche sa réponse dans un fondement en amont de lui-même ; au contraire, l'amour lui fournit cette réponse en aval, dans ce mouvement créateur de l'éros.

L'une des difficultés de cette thèse centrale de Binswanger sur la plénitude de l'amour réside dans son apparente incompatibilité avec le concept heideggérien de *Dasein* : alors que Heidegger interprète le sens d'être du *Dasein* comme temporalité, c'est-à-dire comme le « "hors-de-soi" originaire en et pour soi-même »⁴⁶, la temporalité de l'amour chez Binswanger ne fait que refléter son sens d'être comme plénitude : « Il appartient même à l'essence de l'instant *éternel* qu'en lui *rien ne manque* ! »⁴⁷. On peut, en effet, se demander s'il est encore légitime de mobiliser le concept de *Dasein* dès lors que sa caractéristique la plus originaire semble avoir été écartée. Cela nous amène à notre dernier point, qui concerne les limites de l'analyse binswangerienne de l'amour.

La question que nous venons de soulever en recouvre en réalité une autre, plus directement liée au statut de *réponse* ontologique que le concept binswangerien d'amour est susceptible selon nous de revendiquer par delà l'absence de question existentielle. Ne faut-il pas malgré tout que le *Dasein* questionne d'abord le sens de l'être, afin de pouvoir y répondre ? Or il est clair que l'amour exclut toute possibilité interrogative et s'affirme de bout en bout comme plénitude. Mais cette dernière ne doit pas être détachée du sens premier du concept de *Dasein* :

*Il en va ici comme partout où nous confrontons l'un à l'autre le souci et l'amour : l'amour ne peut pas être sans le souci ; il n'est pas lui-même souci, mais n'est qu'en tant que transcender du souci, en tant que pur dépassement (Überschwung), comme nous le dirons plus loin*⁴⁸.

La nécessité, pour l'amour, de traverser le monde pour conquérir son sens propre⁴⁹ a la même signification, à savoir : la plénitude de l'amour n'est possible que sur le fond de la distance à soi qui définit originairement le *Dasein*, et vaut comme réponse dans la mesure où il la remplit de façon créatrice. Le préfixe « sur- » (*Über-*), dont Bins-

⁴⁶ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 329/231.

⁴⁷ *Grundformen*, op. cit., p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

wanger use voire abuse dans les expressions de surtemporalisation, surspatialisation, surmondanéité, qui sont toutes concentrées dans le terme de surabondance (*Überschwang*), a bel et bien une signification ontologique⁵⁰ et, en désignant ce mouvement de dépassement, implique en retour l'ancrage essentiel de l'amour dans le souci. Le soupçon d'angélisme que certaines descriptions binswangeriennes peuvent à bon droit susciter⁵¹ peut alors être dissipé si nous prêtons attention à la complémentarité de l'amour et du souci autant qu'à leur opposition. La compréhension de l'être n'est jamais « dépassée » par Binswanger qui n'a d'autre ambition qu'anthropologique ; elle est en revanche enrichie par un sens d'être nouveau du *Dasein* qui apparaît au plan de la description existentielle. Pour le dire autrement, la question de l'être se pose pour moi ; sa réponse jaillit du Nous.

Tout l'édifice phénoménologique de Binswanger repose en effet sur l'affirmation selon laquelle le Nous est une structure existentielle susceptible d'être découverte à même l'expérience de l'amour. On sait que Heidegger le conteste et se contente pour sa part de la structure de l'être-avec pour penser l'intersubjectivité en général. Certes, il n'est pas sûr que l'expérience concrète de l'amour nous permette d'attester une telle structure existentielle, d'autant plus que Binswanger espère recevoir cette attestation de ses nombreux exemples littéraires ; c'est bien ce qui conduit Marc Richir à dire que « l'Amour tel que le conçoit Binswanger pourra facilement être taxé de "mythe littéraire" »⁵². Il nous semble malgré tout que la description de Binswanger conserve sa pertinence, dans la mesure où elle fournit un éclairage original sur l'expérience de l'amour en prenant au sérieux sa dimension de plénitude dont nous avons voulu souligner la portée ontologique. La fragilité de la thèse de Binswanger réside alors moins dans son caractère fictif ou illusoire, que dans son unilatéralité : la plénitude n'est peut-être qu'un aspect du phénomène amoureux, que Binswanger isole de façon chimiquement pure grâce au Nous, au détriment par exemple de la jalousie, de la souffrance et de tous les excès de la passion qui sont selon lui extrinsèques à l'essence de l'amour. La description phénoménologique de Binswanger se verrait au contraire consolidée si, au lieu d'être postulé à titre de *structure a priori*, le Nous faisait l'objet d'une *constitution* au sens husserlien, avec la prise en considération des obstacles qu'une telle constitution ren-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁵¹ Cette qualification d'angélique apparaît sous les plumes de Françoise Dastur et de Philippe Cabestan. Cf. *Lectures d'Être et temps*, *op. cit.*, respectivement, pp. 115 et 130.

⁵² Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, *op. cit.*, p. 212.

contre nécessairement. Ce retour à la problématique constitutive, que Binswanger a opéré par ailleurs dans son travail de psychiatre avec *Mélancolie et manie* (1960) et *Délire* (1965), imposerait alors d'interpréter l'amour à partir de sa temporalité au lieu de se le donner comme le remplissement d'une structure toujours déjà là – ce qui contribue peut-être à se rendre trop facile la tâche d'une interprétation phénoménologique de l'amour. Il serait notamment possible voire souhaitable d'interpréter comme temporalité le mouvement créateur de l'éros dans le Nous, et par là de réconcilier le concept binswangerien d'amour avec l'essence originaire du *Dasein*. Ainsi par exemple, en se disant par des *lettres* qui impliquent comme telles selon Binswanger une temporalité orientée vers l'avenir, structurée comme attente⁵³, l'amour, même s'il se prétend éternel, est toujours vécu dans le temps. Ce dont témoigne ce fragment d'une correspondance qui n'avait de toute évidence aucune vocation à être publiée, et n'en révèle que mieux l'intimité du Nous qui s'y exprime :

*Chère Hannah,
 Bien des choses de ma part pour ton dimanche. J'étais si ému après le concert de te sentir si proche que, n'y pouvant plus tenir, je suis parti, alors que j'aurais tant aimé explorer avec toi la nuit de mai, t'accompagnant en silence, en sentant dans ma main ta main si chère, et voyant tes grands yeux ; ne pas demander à quoi bon ni pourquoi, mais se contenter d'« être »⁵⁴.*

⁵³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 154 ; *Le problème de l'espace en psychopathologie*, trad. C. Gros, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1998, p. 128.

⁵⁴ Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Lettres et autres documents 1925 – 1975*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 33.