

Autour de la Daseinsanalyse **L'horizontal et le vertical comme structuration de** **l'existence**

Pascal Dupond

endognosis : Revue numérique
<http://www.endognosis.fr>

Les articles publiés sur Endognosis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

I/ L'axe vertical et l'axe horizontal de l'espace thymique

Ludwig Binswanger a écrit, au début des années 30, deux textes importants sur l'espace. Le premier, de 1930, s'intitule « Le rêve et l'existence »¹. Le second, intitulé « Le Problème de l'espace en psychopathologie »² est de 1932.

Dans l'article de 1932, Binswanger distingue deux formes fondamentales de l'espace, « l'espace du monde naturel » et « l'espace thymique » *<gestimmte Raum>*.

L'espace du monde naturel se distribue en plusieurs figures qui sont appelées l'espace *orienté*, l'espace *géométrique* et l'espace *physique* ; l'espace orienté, qui est un espace vital et d'activité finalisée, unit moi et monde dans une « unité de structure fonctionnelle »³ dans laquelle le corps

¹ Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz* (TuE), traduit par J. Verdeaux, « Le rêve et l'existence » (RE), in *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit.

² Ludwig Binswanger, « Das Raumproblem in Psychopathologie, traduit par C. Gros-Azorin, *Le problème de l'espace en psychopathologie* (PE), PUM, 1998.

³ PE 55.

propre, le moi corporel, est l'ici absolu, et son monde un système de positions, de directions et de mouvements orientés sur ce ici⁴.

Dans l'espace thymique l'unité du moi et du monde se présente comme une unité *dialectique* : « je et monde forment toujours une unité dialectique dans laquelle ce n'est pas l'un des pôles qui confère son sens à l'autre, le sens découle davantage de la contrariété des deux pôles »⁵ ; et c'est à Hegel, quelle que soit l'importance de Heidegger pour la pensée de l'espace⁶, que Binswanger emprunte la formulation de cette unité : « l'individualité est ce qu'est le monde en tant que son monde »⁷.

L'espace thymique présente plusieurs caractères originaux.

D'abord, et par contraste avec l'espace orienté qui appartient plutôt à la face vigile ou diurne de l'existence, la perception et l'action, l'espace thymique appartient plutôt à sa face nocturne et onirique⁸. Néanmoins espace orienté et espace thymique ne cessent de se croiser. Un phénomène relevant de l'espace thymique s'exprime aussi dans la structure de l'espace orienté. Dans l'article de 1932, Binswanger prend l'exemple d'un malade « qui, allongé sur son lit, voit et sent qu'un morceau de la voie ferrée, qui se trouve sous sa fenêtre à quelque distance de là, monte dans sa chambre et pénètre dans sa tête »⁹, alors même qu'il demeure tout à fait conscient que la voie ferrée est extérieure à l'espace de sa chambre et à l'espace de son corps. Binswanger observe donc qu'il vit dans deux espaces orientés différents : l'un est normal, l'autre altéré pathologiquement par sa superposition avec l'espace thymique.

Ensuite, dialectiquement structuré, l'espace thymique est régi par une ou plutôt deux tensions internes. La première est celle du familier et du non familier¹⁰, de l'amplitude et du rétrécissement. La seconde est la tension entre « l'espace supérieur de l'air ou du ciel » et « l'espace inférieur de la terre ou du 'sol' » - « l'espace de l'humeur élevée, joyeuse » et « l'espace de l'humeur opprimée, déçue, malheureuse ». On peut donc dire, comme M. Foucault, que l'espace thymique s'articule selon deux axes. L'un donne la tension horizontale du large et de l'étroit, du proche et du lointain, l'autre la tension de l'ascension et de la chute.

⁴ « L'espace orienté ne signifie rien d'autre que le fait que le 'je', par la médiation de son corps propre <Leib>, forme un centre d'orientation absolu, l'ici absolu, autour duquel 'le monde' en tant que monde ambiant se constitue » (PE 60-61). On relèvera la rencontre de ces analyses avec les thèmes traités dans certains passages des *Ideen II* de Husserl, ainsi § 41 a (« Le corps propre en tant que centre d'orientation »), ainsi que chez E. Straus. E. Straus, a écrit un article intitulé « Die Formen des Räumlichen » (non traduit) en 1930.

⁵ PE 88.

⁶ Heidegger est mentionné dans l'Introduction du *Problème de l'espace...* : « nous devons garder en vue que l'espace (dans ce sens très large) n'est pas à chercher 'dans le sujet', ni le monde 'dans l'espace', mais plutôt que l'espace peut être seulement saisi dans un retour sur le monde et en vérité à partir de l'être-au-monde, et que la spatialité en tant que telle ne peut être découverte que sur le fond du monde (Heidegger) » (PE 48).

⁷ « Dans toutes les 'relations' du je et du monde, nous pouvons prendre pour gouverner l'énoncé de Hegel suivant lequel l'individualité est ce que le monde est *en tant que son monde...* » (PE 89, note).

⁸ PE 117, note : « Le rêve forme pour des raisons faciles à voir le champ le plus intéressant et le plus fécond pour l'analyse de l'espace thymique ».

⁹ PE 107-108. Merleau-Ponty reprend cet exemple dans sa *Phénoménologie de la perception*, p. 336, mais une brosse s'est substituée à la voie ferrée.

¹⁰ PE 117.

On peut alors s'interroger sur ce que signifie cette distinction de deux axes de la bipolarité thymique et sur une éventuelle primauté de l'un des axes sur l'autre. Dans *Le rêve et l'existence*, l'axe vertical est privilégié ; dans le texte de 1932, c'est plutôt l'axe horizontal : Binswanger met l'accent sur les perturbations de la spatialité engageant l'articulation du proche et du lointain (que le lointain imprègne insidieusement la porosité de l'espace proche, ou qu'il fasse effraction, comme un coup de lance, dans la sphère immédiate du sujet).

Heidegger n'établit pas de distinction explicite entre l'horizontal et le vertical. On peut supposer que l'*Ent-fernung*, l'ouverture de l'espace, c'est-à-dire l'ouverture de la profondeur opère antérieurement à toute distinction de l'horizontal et du vertical. Mais on peut aussi soutenir que Heidegger donne une préséance de fait à l'axe horizontal et que Binswanger, sur ce point, s'écarte de Heidegger. Merleau-Ponty, tout en se référant, dans la *Phénoménologie de la perception* aux rêves de vol et de chute, met l'accent lui aussi sur l'axe horizontal. Bachelard, à l'inverse, souligne (dans l'horizon d'une critique de la temporalité bergsonienne) la signification poétique et métaphysique de l'axe vertical¹¹. Et M. Foucault attribue un « privilège absolu » à l'axe vertical : « il faut, écrit-il, rejoindre la dimension verticale pour saisir l'existence se faisant dans cette forme de présence absolument originaire où se définit le *Dasein* »¹² ; les autres directions de l'existence, précise-t-il, ne nous font saisir « l'existence que dans ses formes constituées » ; avec l'axe vertical seul se fait le passage de l'anthropologie à l'ontologie¹³.

On peut proposer une lecture différente et dire que l'axe horizontal est accentué quand on souligne ce qui, dans l'ouverture de l'espace, relève d'une transcendance active¹⁴ (comme le laisse entendre le terme *Ent-fernung*). Binswanger, dans *Le problème de l'espace*, souligne d'ailleurs que l'espace thymique de l'étroitesse et de l'amplitude, qui relève plutôt de l'axe horizontal, est engrené sur l'espace orienté, qui est lui-même structuré par l'activité finalisée du corps. On peut donc avancer l'hypothèse qu'à travers son axe horizontal et son articulation à l'espace orienté, c'est tout l'espace thymique qui est repris dans la transcendance active du *Dasein*. Il est vrai que la thymie ou l'humeur se tient dans le rapport le plus étroit avec l'être-jeté, dont elle est même la révélation originaire. Mais si l'être-jeté est lui-même fondé dans la temporalisation, l'espace thymique participe de la transcendance active opérant en cette temporalisation.

En faveur de cette hypothèse, on peut aussi rappeler que Heidegger tente, dans le § 70 de *Etre et temps* de reconduire la spatialité à la temporel-

¹¹ Bachelard, « Métaphysique et poésie » (1939), in *L'intuition de l'instant*, Denoël-Gonthier, 1979, p. 103-111.

¹² Introduction à *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, 1954, repris dans *Dits et Ecrits I*, Gallimard, p. 109.

¹³ Et c'est pourquoi, distinguant trois figures fondamentales de l'expression (l'épique, le lyrique et le tragique), M. Foucault précise : « dans la mesure où l'expression tragique se situe sur cette direction verticale de l'existence, elle a un enracinement ontologique qui lui donne un privilège absolu sur les autres modes d'expression : ces derniers sont bien plutôt des modulations anthropologiques » (op. cit. p. 109).

¹⁴ Cette transcendance active, on pourrait la retrouver jusque dans le jeu de l'enfant avec la bobine des *Essais de psychanalyse*, car ce jeu illustre bien ce que pourrait être un recouvrement entre l'espace thymique et l'espace orienté et l'agir corporel.

té¹⁵. Et une situation analogue se retrouve dans la *Phénoménologie de la perception*. Dans le livre de 1945, la temporalité est la clé de la spatialité comme l'histoire, l'esprit ou la liberté sont la clé de la perception ou de la nature. Dans la spatialité, esprit et nature ne sont pas encore départagés, l'esprit est indivisiblement naturant et nature. En accédant à la temporalité ou à ce que Merleau-Ponty appelle « dialectique du temps constituant et du temps constitué », l'esprit comprend qu'il fonde la nature (il est naturant) comme il est fondé en elle (il est nature), mais que cette fondation double et croisée est en même temps dissymétrique : l'esprit doit surgir et s'échapper de la nature pour reconnaître en elle son origine (et son origine permanente). Et c'est pourquoi la signification de la nature est dans l'esprit, mais non pas la signification de l'esprit dans la nature.

Par contraste, ce qui, peut-être, se cherche, dans l'attention donnée à l'axe vertical, c'est un régime de l'être-au-monde dans lequel le *Dasein* ne serait pas le maître du jeu, par sa transcendance active, un régime dans lequel le *je* et le monde seraient des polarités inséparables et opposées (d'où le « retour » à Hegel et à l'idée de dialectique pour dire une situation qui ne se laisse peut-être pas exprimer de façon satisfaisante dans les concepts de *Etre et temps*).

II/ L'axe vertical et l'origine de l'existence

Le rêve et l'existence étudie les rêves de vol et de chute et Binswanger introduit l'étude par une réflexion sur l'expérience de la déception extrême. Cette expérience est celle d'un effondrement, d'une chute, d'un déracinement, comme en témoigne la parole que nous tenons sur cette expérience, une fois l'assise plus ou moins rétablie : « j'étais alors comme frappé par la foudre » ou bien « comme tombé des nues »¹⁶. La déception extrême se dit métaphoriquement et la métaphore, signale Binswanger, ne relève pas ici d'une intention stylistique, elle n'est pas l'expression seconde d'une situation qui pourrait en droit se dire en termes propres ou non figurés et qui serait traduite secondairement en termes figurés. Le langage est d'emblée métaphorique dans la mesure où il recueille au plus juste le sens de l'expérience, sans séparer ce qui, dans le vécu lui-même, est étroitement uni : « la forme vivante et psychique » (la direction de sens de la chute) et « le contenu vivant et psychique » (l'affect d'effroi ou de souffrance extrême).

Cette unité de la forme vivante et du contenu vivant, aussi bien que la dimension originellement métaphorique du langage, nous sont, dans une certaine mesure, devenues étrangères parce que nous réfléchissons sur l'existence et le langage après la survenue de « l'éclair foudroyant » qui a séparé de sa flamme la forme et le contenu. Par la suite de l'article, on peut conjecturer avec vraisemblance que cet éclair est l'avènement du *logos* en Grèce, lequel produit le partage de 'l'intérieur' et de 'l'extérieur' et en même temps la distinction du contenu vivant et de la forme vivante, de la pensée et de son expression dans le langage, de l'âme et du corps, de l'homme et du monde. Une fois ce partage accompli, la métaphore, qui unit indivisiblement

¹⁵ SuZ, p. 369 : « C'est seulement sur la base de la temporalité ekstatico-horizontale qu'est possible l'irruption du *Dasein* dans l'espace ».

¹⁶ RE p 199.

l'intérieur et l'extérieur, est comprise, non plus comme la forme originelle du dire humain, mais comme un effet de sens obtenu par transgression de la règle du sens propre, cette transgression consistant, comme le dit Aristote, dans « le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre ».

Quand la science d'aujourd'hui soutient que le *sentiment de chute* accompagnant la déception est la conséquence d'un phénomène *physique*, la « perte de tonus ou de tension de notre musculature striée »¹⁷ menaçant l'équilibre du corps dans sa verticalité, quand nous faisons de l'expression « tomber des nues » une expression analogique ou métaphorique d'un événement du corps physique, nous nous tenons dans l'espace de la compréhension de soi qui a été ouverte par le partage de l'intérieur et de l'extérieur.

Or certains phénomènes de l'existence, tels l'effondrement accompagnant la déception extrême ou les rêves de vol et de chute, restent, selon l'auteur, incompréhensibles quand on tient pour insurmontable la division de l'intérieur et de l'extérieur. Le projet de Binswanger est d'esquisser un concept de l'existence, de l'expérience, du langage qui se libère de ce régime de division initié par le logos grec, mais sans rien abandonner du logos et de la compréhension rationnelle de soi, dont les Grecs ont formé l'idéal. Binswanger se propose ainsi de reprendre à nouveau frais ce qu'il présente comme « le plus difficile d'entre les difficiles problèmes de notre époque »¹⁸, celui de la relation de l'âme et du corps.

Ce projet fait comprendre l'intérêt de Binswanger pour le *Dasein* heideggerien, qui appréhende l'être de l'homme avant toute séparation de l'homme et du monde, de l'âme et du corps. Le *Dasein* est en effet être-au-monde, *In-der-Welt-sein*, dont les deux structures cardinales sont l'être-jeté et le projet. Le *Dasein* est projet-jeté, il se découvre comme exposé au monde dans le mouvement même de venir ou de naître à soi. Cette ouverture à soi et au monde a lieu dans une certaine *Stimmung* qui n'est ni de l'ordre de l'extériorité (comme l'atmosphère), ni de l'ordre de l'intériorité (comme l'humeur) mais qui est plutôt leur unité indivise. Ainsi lorsque Goethe écrit : « O Dieu comme le monde et le ciel se resserrent quand notre cœur se serre dans ses limites »¹⁹, le serrement du cœur et le serrement du ciel sont inséparables, la parole se tient au plus près de l'ouverture originelle, là où l'existant se rencontre lui-même dans la physionomie de son monde.

Le rêve et l'existence se propose de décrire l'une des structures fondamentales de l'ouverture du/au monde, la direction de sens de l'ascension et de la chute. Binswanger l'appelle « direction de sens générale » ou encore « structure ontologique essentielle »²⁰ de l'être-homme. Cette structure est transversale aux « sphères régionales » de l'existence (telles que les sphères « spatiale, acoustique, spirituelle, psychique »), elle est même transversale aux existentiels heideggeriens, tels que celui de « la spatialité éloignante-orientante »²¹ ou bien celui de « l'être-jeté de la thymie »²² ou bien celui de « l'explicitation de la compréhension ». Avec cette structure, précise Binswanger, « nous touchons le fond ontologiquement parlant » *<stossen wir on-*

¹⁷ RE 200.

¹⁸ RE 202.

¹⁹ *Die natürliche Tochter* (cité par Binswanger, PE 90)

²⁰ RE 201

²¹ RE 201 (traduction modifiée)

²² Id (traduction modifiée).

tologisch auf Grund>²³ ; elle ne peut être déduite d'une structure plus originaire et elle n'est pas, en particulier, cela a été souligné, l'effet *psychique* d'une asthénie *physique* qui aurait la primauté (si on le supposait, au demeurant, rien ne serait résolu et « il conviendrait d'expliquer pourquoi la déception possède un caractère asthénique »).

A partir du moment où nous saisissons l'être-homme avant toute séparation de l'homme et du monde, de l'âme et du corps, le sujet de la présence <das Subjekt des Daseins>²⁴, le sujet de l'ascension et de la chute, que nous appelons *homme* devient énigmatique. Pour plusieurs raisons.

La première raison est que le sujet de la présence est *polymorphe*. Il « ne s'offre pas ouvertement, mais aime à se cacher sous mille formes », car il ne peut pas être identifié « au corps <Leib> individuel et à sa forme extérieure »²⁵ : il est, dans le rêve, représenté parfois par la forme corporelle complète, mais aussi bien par un membre appartenant à cette forme, ou bien encore par quelque chose du monde ambiant (par exemple un oiseau de proie) qui se prête à symboliser le mouvement d'ascension et de chute. Il est vrai que, malgré cette polymorphie plastique du sujet de l'ascension et de la chute, « moi, je demeure le sujet originaire <Trotzdem bleibe ich das Ursubjekt> de ce qui s'élève ou tombe »²⁶ ; mais ce sujet qui parle à la première personne risque fort de n'être que l'identité linguistique formelle du sujet qui se désigne, dans le récit du rêve, comme celui qui a rêvé, non l'identité concrète de l'instance rêvante.

La seconde raison est que les aventures de la présence rêvante sont marquées par une *coïncidentia oppositorum* : si le rêveur est son monde, si l'âme est le corps, l'ascension est aussi la chute, en ce sens que l'ascension et la chute ne sont pas opposables contradictoirement (Binswanger parle constamment du *Dasein* qui « s'élève et tombe »). La tragédie donne le témoignage de cette coïncidence des opposés. Ainsi Œdipe. Dans sa passion de sauver Thèbes, de purifier la cité de la souillure qui est responsable de la peste, Œdipe existe, est présent à soi et au monde dans la direction de sens de l'ascension. Mais la hauteur à laquelle il s'élève est bivalente. Elle devient, au moment où Œdipe interprète, selon la formule de Hölderlin, « trop infiniment » l'oracle (c'est-à-dire dans l'hubris, non en homme, mais en dieu), une menace d'effondrement ; la hauteur devient cette nuée sinistre, comme dit Sophocle, d'où vient l'éclair du retournement. La tragédie montre constamment cette proximité anti-logique du jour et de la nuit, de l'ascension et de la chute, de la gloire et de la souillure.

Et c'est pourquoi aussi, dans les rêves de vol que cite Binswanger, le symbole est frappé d'ambivalence : l'oiseau de proie est touché par l'éclair « au plus haut de son fier envol »²⁷, l'aigle majestueux, en mourant, se transforme en un tas de papiers déchirés et noircis, le milan magnifique est jeté sur un tas de fumier. Cette ambivalence du symbole correspond à une sorte de pulsation de l'existence, une diastole et une systole.

Les rêves exprimant cette pulsation en donnent une expression plus ou moins structurée. Lorsque le contenu thymique de la pulsation *n'est plus*

²³ RE 202 ; « Traum und Existenz (TuE), S. 77

²⁴ RE 202, TuE 77.

²⁵ RE 203, TuE 77.

²⁶ Id.

²⁷ Id.

structuré et symbolisé par une « image dramatique », une forme dynamique (telles que l'ascension ou la chute de l'oiseau de proie), là commence ce que Binswanger appelle « dissolution dans le plus subjectif du subjectif »²⁸ ou « dans la subjectivité pure »²⁹. Il mentionne ainsi un rêve de vol « océanique »³⁰ dans lequel la présence se dissout dans le *sans forme* ; la pulsation de la présence n'est plus structurée par une forme qui serait un opérateur de l'articulation de l'autre et de soi, elle n'est plus qu'à peine une figure se détachant du fond. Elle n'est plus que l'identité spéculaire de la toute-puissance et de la mort et elle cherche à retrouver le contenu thymique du rêve par le suicide. Quand, en revanche, le contenu thymique se dégage d'une image dramatique, le rêveur structure dynamiquement la pulsation de sa présence au monde, il existe comme figure se détachant du fond, le *Da-sein* surgit à soi.

Que le contenu thymique de la pulsation s'affranchisse de toute forme ou qu'il soit au contraire dramatiquement configuré, la bivalence du symbole (l'in-séparation de l'ascension et de la chute, qui peut aller jusqu'à l'indistinction de la puissance et de la mort) montre que, dans le rêve, la *figure* (ou plutôt la figuration) de l'existence n'est pas séparable d'un fond de monde dont elle se détache mais auquel elle reste adhérente, dans lequel elle est retenue (et retenue parfois jusqu'à l'angoisse ou la jouissance de sa résorption dans le fond). Et dans la mesure où la figure de l'existence (ou le symbole qui l'exprime) appartient encore au fond dont elle se détache, elle est « totipotente » (comme diraient les biologistes), elle unit ce qu'elle sépare en séparant ce qu'elle unit et c'est pourquoi le symbole est bivalent et même ambivalent : l'ascension annonce (« est ») la chute et la chute l'ascension.

La troisième raison de l'opacité du sujet de la présence dans le rêve, c'est que le rêve (donc aussi son sujet) sont engagés dans l'historicité de la culture : la compréhension grecque du rêve n'est plus la nôtre, qui a reçu de Pétrone sa première formulation : *somnia [...] sibi quisque facit*³¹ (« ses rêves, chacun se les fabrique »).

La différence dans la compréhension du rêve est aussi et d'abord une différence dans le mode d'existence. La condition des hommes d'aujourd'hui est celle d'une « solitude originelle dans le cosmos » <*Urein-samkeit im Kosmos*>³². Les hommes d'aujourd'hui vivent dans « l'hybris de l'esseulement » <*Hybris der Vereinzelung*>³³, dans la « toute puissance d'un individu humain qui s'égale aux dieux » <*Göttergleichheit*> (217)³⁴. L'individu est devenu le sujet de l'existence et du rêve. Chez les Grecs, en

²⁸ RE 211, TuE 85.

²⁹ RE 212.

³⁰ RE 210 : « Je me trouvais dans un monde merveilleux, dans un océan où, dépourvu de forme, je me laissais flotter. Je voyais de très loin la terre et tous les autres et je me sentais extraordinairement léger et débordant d'un sentiment de puissance ». Et Binswanger précise : « le malade décrit ce rêve comme un rêve de mort ».

³¹ RE 217 : « ... Pétrone, esprit fin et libertin, le familier de Néron, déclara ironiquement que ce n'étaient point les sanctuaires ou l'impératif divin qui envoyaient les songes du haut du ciel, mais que chacun les élaborait lui-même : *somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, non delubra deum, nec ab aethere numina mittunt sed sibi quisque facit* ».

³² Re 212, TuE 85.

³³ RE 217, TuE 90.

³⁴ D'où la volonté de maîtrise du monde extérieur par « les force matérielles, sociales et techniques » (RE 212),

revanche, « se confondent les frontières de l'espace intérieur de l'expérience vécue, l'espace extérieur de l'événement <Geschehen> et l'espace cultuel »³⁵ : le rêve communique avec l'existence sociale et historique, avec la divinité, avec le cosmos entier, il est, pour l'existence grecque, non repli dans une subjectivité déliée du monde, mais ouverture d'un espace commun aux hommes et aux dieux : « tout ce qui est 'intérieur' est ici 'extérieur' comme aussi tout ce qui est 'extérieur' est 'intérieur' »³⁶. Et c'est pourquoi le rêveur n'est pas l'individu isolé, mais un sujet participant à un destin historique régi par les dieux.

Cette compréhension du rêve n'est plus la nôtre, elle est devenue caduque en raison de l'éclair foudroyant, dont parle la première page, c'est-à-dire la séparation de l'espace onirique, de l'espace cultuel et de l'espace de l'événement historique, ou bien encore la séparation entre l'intérieur et l'extérieur. Cette séparation discrédite toute « prophétique du rêve », qu'on veuille la fonder sur une inspiration divine, sur une sympathie entre toutes les choses ou bien sur l'observation d'un lien régulier entre rêves et événements³⁷. Et si la conception grecque du rêve est révolue, c'est d'abord parce que nous sommes les héritiers des Grecs, qui ont séparé le rêve et la vigilance, « l'image, le sentiment, la pensée subjective, la forme doxique » d'un côté et « l'esprit, l'objectivité, la vérité », de l'autre, ou bien encore « le *quisque*, l'individu, l'esseulé » et « la communauté humaine-divine, médiée par le *Logos*, la compréhension », ou la *doxa* et le *logos*, l'*idios kosmos* et le *koinos kosmos*. Ce sont les Grecs qui ont inventé la catégorie du *quisque* (chacun), au sens de l'homme qui s'enferme « dans le monde du rêve, des images, des sentiments »³⁸, d'où est issue la formule de Pétrone : *somnia [...] sibi quisque facit*. Et pour nous, comme pour Pétrone, le rêve relève de l'individualité : même si les rêves d'ascension et de chute nous présentent une scénographie dont le sujet se cache sous mille formes, cette scénographie, en dernier ressort, c'est l'*individu isolé* qui la possède dans le rêve, qui la voit et qui en est ravi ou tourmenté : « ses images, ses sentiments, sa disposition thymique appartiennent à lui et à lui seul, il vit entièrement dans son propre monde, et tout cela s'appelle *rêver*, psychologiquement parlant, que, ce faisant, nous soyons, d'un point de vue physiologique, endormis ou éveillés »³⁹.

³⁵ RE 214, TuE 87

³⁶ RE 214.

³⁷ RE 216. On peut rectifier la traduction française ainsi : « [Cicéron] mentionne dans le *De divinatione* (II, 60, 124) la possibilité d'inspiration par une force divine (*divina vis quaedam*), par les *convenientia et conjunctia naturae quam vocant sumpatheian* [les congruences et conjonctions naturelles qui sont appelées sympathie] et par l'observation constante et durable (*quaedam observatio constans atque diuturna*) de coïncidences d'événements oniriques avec des événements réels postérieurs ».

³⁸ RE 218.

³⁹ RE 219. Binswanger écrit : « que, ce faisant, nous soyons, d'un point de vue physiologique, endormis ou éveillés », et non pas (ce qui n'aurait guère de sens) : « bien que, physiologiquement, nous soyons endormis ou éveillés ».

III/ *Idios kosmos et koinos kosmos* : du particulier à l'universel

Pourquoi alors revenir à la compréhension grecque du rêve, c'est-à-dire à une construction « naïvement réaliste-métaphysique »⁴⁰ et y chercher un élargissement de notre compréhension dominante du rêve qui est dans le sillage d'Héraclite, de Lucrèce et surtout de Pétrone ?

La première raison est que « les tenants de la théorie du *quisque* de la subjectivité ne détiennent qu'une demi-vérité »⁴¹. Car si l'homme « fait rouler son char où bon lui semble », « sous les roues de celui-ci tourne, invisible la sphère qu'il parcourt ». Et c'est pourquoi les lectures contemporaines les plus fécondes du rêve ont bien dû renouer, malgré la réduction du rêve à un théâtre privé, avec l'esprit de la compréhension grecque du rêve.

Qui plus est, l'approche grecque du rêve présente quelque chose d'exemplaire pour nous aujourd'hui. Binswanger montre que l'essence de toute psychothérapie est de permettre à un humain de s'éveiller de son rêve, de passer de l'*idios kosmos* du rêve et de la nuit au *koinos kosmos* de la lumière et de l'universel. Ce passage est en même temps le projet de toute formation de soi, ou de toute culture.

Or ce passage de la *doxa* à la vérité, il est mis en scène de façon grandiose dans la compréhension grecque du rêve. Les Grecs ont su que le rêve appartient en un sens au « royaume de la nuit emprisonné dans la proximité » et relève des divinité chthoniennes, mais est aussi une ouverture vers un sens universel ou vers une compréhension universelle de soi⁴². Cette ouverture vers l'universel apparaît déjà, au sein de la compréhension mythique du rêve, comme la communication entre les hommes et les dieux ou la prémonition d'événements historiques. Elle se confirme au moment où l'interprétation des rêves est remise à une divinité solaire, Apollon, qui fait passer le rêve de la nuit au jour. Bref, dans leur compréhension du rêve, les Grecs ont su exister et penser une liaison vivante entre *idios kosmos* et *koinos kosmos*, l'émergence du jour dans l'opacité de la nuit et une sorte de proportion et d'équilibre entre le règne du jour et le règne de la nuit. Voilà précisément ce que Binswanger cherche à retrouver en repérant dans certains rêves la direction de sens de l'ascension et de la chute.

La direction de sens du vertical unit en séparant, sépare en unissant l'ascension (qui est joie dans le mouvement vers le sensé et la communication universelle) et la chute (qui est souffrance dans l'obscurcissement du sens et l'enfermement dans le particulier). Cet obscurcissement du sens ne doit pas être compris comme purement négatif : toute invention de sens doit passer par la destruction des significations sédimentées déposées dans une vie individuelle, mais aussi dans une culture et un groupe social⁴³. Dans sa bivalence, la direction de sens du vertical fait communiquer le sens et le non-

⁴⁰ RE 218.

⁴¹ RE 217.

⁴² RE 216 : « Le rêve d'Atossa [dans *Les Perses*] et l'oracle du faucon et de l'aigle ne se scindent pas en extérieur et intérieur, en événement objectif et subjectif, mais au contraire en royaume nocturne confiné en sa proximité, obscur et flou, et en un royaume du plus vigile de tous les dieux, Apollon, étincelante divinité du soleil, regardant et dardant au loin ses rayons ».

⁴³ Et Cézanne a pensé pendant un certain temps que l'originalité de sa peinture était due à un trouble de sa vision, avant qu'il ne comprenne qu'il s'agissait d'« aller plus loin ».

sens, elle est indivisiblement l'axe de l'effondrement et l'axe de l'invention du sens.

Binswanger cite un rêve remarquable⁴⁴ qui fait bien apparaître cette situation, même si la verticalité est moins visible que dans les autres rêves mentionnés par l'auteur.

Si l'on s'intéresse en effet à la structure spatiale du rêve, sans préjudice de ses autres significations, on voit que, dans son premier moment, le rêve évoque une marche interminable dans l'horizontal, le long de la mer, avec, en contrepoint thymique, le tourment dans l'isolement, le désir d'imposer silence à la mer ; quelles que soient ses autres aspects, visibles ou moins visibles, il se pourrait que la mer, son bruissement, son éternelle agitation, symbolisent la vie universelle (comme la terre qui tourne imperceptiblement sous nos pas) et que le tourment éprouvé dans le rêve, au delà de ses motifs biographiques, soit celui du retrait hors de l'universel, du refus d'engager l'individuel dans l'universel, dans une compréhension transpersonnelle de soi-même. Le second moment du rêve est marqué par l'émergence de la dimension du vertical : un homme de haute taille tenant à la main un bâton. Alors que, dans l'horizontal, l'individuel se dérobe à l'universel, tout en le laissant subsister comme une grandeur rivale et menaçante, la verticalité dramatise et radicalise leur opposition : le rêveur demande à l'homme au filet de capturer la mer et de livrer ainsi la vie universelle à la toute-puissance imaginaire de l'individualité. Du point de vue de la verticalité, ce moment est celui de l'ascension, mais cette ascension est présumptueuse⁴⁵, comme celle d'Œdipe (qui pensait ne pas être concerné par la vérité) et elle s'inverse donc en chute dans le non-sens, le flétrissement et la mort de tout ce qui est vivant. On peut supposer que l'homme au filet symbolise l'analyste, qui est une figure transitionnelle, la médiation entre l'isolement dans le particulier et l'ouverture à l'universel. Médiatrice, cette figure transitionnelle participe des contraires qu'elle sépare et unit : elle exprime la persévérance dans l'isolement (au sens où l'analysant attend de l'analyste, dans un fantasme de toute-puissance, qu'il impose silence à la mer et le conforte dans son refus de l'universel) mais aussi l'attente d'un passage, d'un transfert vers la vie universelle. Le troisième moment est la découverte que le fantasme de toute puissance signifie l'épuisement mortel

⁴⁴ « Je me trouvais un soir, bien lasse, et je m'étais endormie au milieu des tourments d'un trouble intérieur intense. Je me vis, en rêve, en train de marcher le long d'une grève interminable et le bruissement sempiternel des vagues sur les brisants, leur agitation sans fin me jetèrent bientôt dans le désespoir. De toute mon âme, je désirais imposer silence à la mer, l'apaiser de force. C'est alors que je vis s'avancer, marchant parmi les dunes, un homme de haute taille, coiffé d'un chapeau mou. Il portait un large manteau et tenait à la main un bâton et un grand filet, un de ses yeux était caché par une grosse boucle de cheveux qui pendait sur son front. Lorsqu'il s'arrêta à ma hauteur, l'homme déploya son filet et y prit la mer qu'il étala devant moi. Je regardais entre les mailles du filet et, horrifiée, je voyais la mer mourir lentement devant mes yeux. Un calme inquiétant s'étendait autour de moi ; les algues, les bêtes et les poissons pris dans le filet prenaient lentement une teinte brunâtre et un aspect fantomatique. En larmes, je me jetai aux pieds de l'homme, l'adjurant avec véhémence de rendre sa liberté à la mer car je savais à ce moment que l'agitation était la vie et que le calme signifiait la mort. Et l'homme déchira le filet et libéra l'Océan et lorsqu'à nouveau j'entendis les vagues mugir et se briser, je sentis en moi une joie déliante... et je m'éveillai ».

⁴⁵ Le terme « présomption » traduit ce que Binswanger appelle *Verstiegenheit*. On se reportera à l'article « *Verstiegenheit* », in *Drei Formen missglückten Daseins*, Niemeyer, 1956 (traduit sous le titre : « Du sens anthropologique de la présomption », in *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 236 et sv).

de la vie universelle, et par là même aussi de la vie individuelle. Du point de vue de la verticalité, il est un mouvement vers la terre (« je me jetai aux pieds de l'homme... »), mais il signifie ou annonce aussi bien la véritable ascension : le rêveur demande à l'homme au filet de libérer la mer, la vie universelle, d'être le médiateur dans l'ouverture de la vie individuelle à la vie universelle. Celle-ci n'est plus seulement côtoyée comme une grandeur étrangère et hostile, elle est accueillie comme l'élément d'une vie dans la lumière du sens et la joie d'exister.

Il resterait à se demander, en conclusion, pourquoi ce passage de l'individuel à l'universel est mis en scène dans un rêve, pourquoi le rêver est la dimension dans laquelle l'avènement de l'universel se représente à l'analysant comme le sens du trajet analytique et sans doute aussi comme le sens de toute invention de culture. On peut former l'hypothèse suivante : si la libération se met en scène et se dramatise dans un rêve, c'est sans doute parce que le rêve favorise la « figuration » de l'existence (ce qui est appelé *Gestaltung* en langue allemande), autour, en particulier, de l'axe dynamique vertical, en rendant aux signifiants sédimentés, ossifiés, de notre histoire, leur mobilité, leur instabilité, leur vulnérabilité *féconde* - et se présente ainsi comme une émergence de la liberté. Si c'est dans la verticalité que l'existence, comme l'a dit Foucault, s'éveille, il se pourrait que le rêve ou certains rêves, soient dans l'existence, osons le paradoxe, la dimension de l'éveil.

