

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**Le problème de la fondation ontologique de la psychiatrie dans les *Zollikoner Seminare*
de Martin Heidegger**

Par
Martin-Rafael Arriola Acosta

Département de philosophie
Faculté des Arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M. A.)
en Philosophie

Septembre, 2008

© : Martin-Rafael Arriola Acosta, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Le problème de la fondation ontologique de la psychiatrie dans les *Zollikoner
Seminare* de Martin Heidegger**

présenté par :

Martin-Rafael Arriola Acosta

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

..... Claude Piché
président-rapporteur

..... JEAN GRONDIN
directeur de recherche

..... IAN MACDONALD
membre du jury

Mémoire accepté le : 27 mar. 2008

SOMMAIRE

S'inscrivant dans le cadre d'une réflexion interdisciplinaire entre la philosophie et les sciences empiriques, la présente recherche s'intéresse plus particulièrement aux rapports entre l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger et la psychiatrie tels qu'ils apparaissent dans les *Zollikoner Seminare*. Cet ouvrage nous permet de nous pencher sur la réaction de Heidegger à la psychiatrie puisqu'il rassemble les protocoles de séminaires que le psychiatre Médard Boss a tenus avec Heidegger pendant des années en vue de développer une psychothérapie existentielle s'appuyant sur l'œuvre du philosophe. Le but de notre étude consiste à montrer que ces textes présentent un aperçu instructif des possibilités, mais aussi des difficultés du dialogue entre la philosophie comprise comme ontologie fondamentale et la psychiatrie issue des sciences empiriques. Les possibilités plus positives de ce dialogue résident dans l'idée de Heidegger selon laquelle la psychiatrie ne peut se passer d'une réflexion ontologique et historique sur ses concepts fondamentaux. Mais la difficulté apparaît aussi clairement à la lecture des *Zollikoner Seminare* : fortement critique face au monopole de la méthode des sciences naturelles dans le domaine de la santé mentale, Heidegger semble présupposer que la perspective objectivante adoptée par les psychiatres est comparable à une « maladie » à laquelle sa philosophie serait le remède. Est-il alors permis de parler de dialogue? Si le débat mené au cours de ces séminaires peut souvent donner l'impression d'avoir été un dialogue de sourds, nous nous demanderons s'il n'est pas plus fécond de s'interroger sur ce que la philosophie et la psychiatrie peuvent s'apporter mutuellement, en pensant les paradigmes phénoménologique et technoscientifique non pas de manière exclusive, mais en un même tout articulé.

Mots clés : phénoménologie, dialogue, thérapeutique, destruction, psychologie, psychothérapie, bidisciplinaire, technoscientifique, paradigme.

SUMMARY

Rooted in an interdisciplinary reflection between philosophy and empirical sciences, our research is particularly interested in the connections between Martin Heidegger's fundamental ontology and psychiatry as they appear in the *Zollikoner Seminare*. This work allows us to examine Heidegger's reaction to psychiatry since it gathers together the protocols of the seminars that the psychiatrist Medard Boss held with Heidegger for years in order to develop an existential psychotherapy based on the philosopher's thought. The goal of our study is to show that these texts offer an instructive glimpse of the possibilities but also the difficulties of the dialogue between philosophy understood as fundamental ontology and psychiatry. The more positive possibilities of this dialogue lie in Heidegger's idea that psychiatry cannot do without an ontological and historical reflection on its fundamental concepts. But the difficulty appears as clearly when reading the *Zollikoner Seminare*: highly critical towards the monopoly of the natural sciences' method in the field of mental health, Heidegger seems to presuppose that the objectifying perspective adopted by the psychiatrists is comparable to an « illness » to which his philosophy would be the cure. Is it still allowed in this case to speak of a « dialogue »? If the debate carried on in these seminars may often give the impression to have been a dialogue of the deaf, we will ask ourselves if it would not be more fruitful to reflect on what philosophy and psychiatry can mutually bring to one another by thinking the phenomenological and technoscientific paradigms not exclusively but in a same articulated whole.

Key words: phenomenology, dialogue, therapeutic, destruction, psychology, psychotherapy, interdisciplinary, technoscientific, paradigm.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
a) L'oubli de la fonction thérapeutique de la philosophie.....	1
b) Le cas de figure des <i>Zollikoner Seminare</i>	9
c) L'état des recherches sur la relation entre la philosophie heideggérienne et la psychothérapie.....	11
Chapitre I - Cadre et origine des <i>Zollikoner Seminare</i>	15
a) Le contexte des <i>Zollikoner Seminare</i>	15
b) Sujet de l'œuvre.....	17
c) Les auteurs	22
d) Intentions et objectifs des auteurs.....	26
Chapitre II - Analyse des <i>Zollikoner Seminare</i>.....	31
a) La nécessité d'une réflexion ontologique et historique sur les concepts fondamentaux de la psychiatrie.....	31
b) L'être humain.....	34
c) La méthode.....	39
d) L'espace	47
e) Le temps.....	50
f) Le corps	60
g) La relation entre la philosophie et la psychiatrie	68
Chapitre III - Perspectives critiques	75
a) Le problème du caractère thérapeutique de l'approche heideggérienne.....	75
b) La critique de l'« antiscientisme » heideggérien	82
c) Le bilan critique des <i>Zollikoner Seminare</i>	90
Conclusion.....	94
a) La philosophie comme correctif ontologique du contenu ontique des concepts fondamentaux de la psychiatrie.....	94
b) La philosophie comme remède à la perspective objectivante préconisée par la psychiatrie	98
c) La vocation thérapeutique de la philosophie.....	99
Bibliographie	104

ABRÉVIATIONS

ZS: Heidegger, M., *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*, traduction de Franz Mayr et Richard Askay, édité par Médard Boss, Evanston : Northwestern University Press, 2001.

ZSe: Heidegger, M., *Zollikoner Seminare, Protokolle, Gespräche, Briefe*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1987.

ET : Heidegger, M., *Être et Temps*, traduction française du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authentica, édition hors commerce, 1985.

SZ : Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993.

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Monsieur Jean Grondin, modèle inspirant de sollicitude « devançante » tout au long de la rédaction de ce mémoire. Comme personnes ressources dans le domaine de la psychologie, je tiens à souligner l'aide précieuse de Ouriel Ouaknine, dont l'enseignement est la principale source d'inspiration de cette recherche, mais également celle de Jose Arriola et Sabina Acosta qui ont su me conseiller à chaque fois avec sagesse. Je ne peux non plus passer sous silence la contribution décisive de Merardo Arriola, professeur à la faculté des sciences de l'éducation de l'université Laval, dont les conseils méthodologiques m'ont permis de terminer ce mémoire dans les délais souhaités. Finalement, il m'est important de saluer le support indéfectible de Maude Chauvin qui a rendu cette expérience encore plus agréable.

INTRODUCTION

a) L'oubli de la fonction thérapeutique de la philosophie

Notre recherche s'inscrit dans le cadre d'une réflexion interdisciplinaire portant sur la relation entre la philosophie et la psychothérapie. L'interrogation générale ayant servi d'impulsion de base à cette réflexion s'enracine dans une prise de conscience des similitudes entre les concepts fondamentaux de certaines approches psychothérapeutiques inspirées par le modèle existentiel-humaniste et quelques-unes des idées élaborées par le philosophe Martin Heidegger dans *Être et Temps* (1927). À prime abord, la discussion commune autour du thème de l'authenticité a particulièrement attiré notre attention étant donné le rapprochement qu'elle permettait d'établir entre la visée curative de la psychothérapie et la portée que l'on peut dire « éthique » de la philosophie heideggérienne. En effet, nous avons relevé que, dans les deux cas, le concept d'authenticité se situait au centre de l'interprétation de l'expérience humaine en tant qu'idéal concret de concordance avec nous-mêmes, c'est-à-dire avec notre possibilité d'existence la plus propre. Chez Heidegger tout comme dans certaines de ces approches psychothérapeutiques, cet idéal est accessible à travers une quête individuelle de libération des obstacles qui nous fragmentent et, par le fait même, nous éloignent de nous-mêmes, de notre soi en tant que tout unifié.

Par ailleurs, outre la question de l'authenticité, nous avons pu observer que plusieurs autres concepts se recoupaient d'une discipline à l'autre. Nos recherches préliminaires nous ont par la suite amené à constater que ces similitudes ont fait l'objet de plusieurs recherches dans le domaine de la philosophie, de la psychologie et de la psychiatrie. Par exemple, en réaction à la conception cartésienne de l'être humain compris en tant que sujet pensant séparé du monde ambiant, des psychiatres comme Ludwig Binswanger et Médard Boss ont consacré la majeure partie de leur entreprise à développer un modèle alternatif ouvertement inspiré par la conception heideggérienne du *Da-sein*, c'est-à-dire une compréhension globale de l'être humain visant à surmonter la dichotomie

sujet-objet. Ainsi, il fut intéressant de constater que, chez ces deux auteurs, la philosophie et la psychothérapie étaient particulièrement liées, la première servant à procurer une fondation intellectuelle à la deuxième.

Si cette vision des choses est bien celle de Binswanger et Boss, force nous est de remarquer que la plupart des psychothérapeutes sont assez peu conscients du fondement philosophique de leur pratique. Le psychiatre canadien Edwin Hersch rend bien compte de ce problème :

« More often than not, the philosophical assumptions underlying our psychological approaches and theories are treated superficially when they are not overlooked entirely. In the literature of psychology and psychotherapy, these important presuppositions are most often maintained at only the most vague, imprecise, merely implicit, or unconscious levels of our awareness. [...] In this respect, it often seems as if we in the psychological fields have been waiting for philosophers or someone else to come along and help us “ make our philosophical unconscious more conscious ”, while we’ve played the role of the “ highly resistant patient ” »¹.

Ainsi, suivant ce que dit Hersch, l’ignorance des psychothérapeutes quant aux présupposés philosophiques qui fondent leur pratique se traduirait de deux manières différentes. D’une part, il arrive que les diverses idées empruntées à la philosophie soient traitées superficiellement. En effet, selon Hersch, il est courant d’observer la tendance de certains psychothérapeutes à intégrer de manière éclectique quelques concepts philosophiques puisés ici et là sans pour autant engager une réflexion approfondie sur leurs implications au plan théorique. Il y a donc un manque de systématisme qui peut générer des contradictions au niveau théorique et qui se répercutent en bout de ligne sur la pratique. D’autre part, il arrive également que les présupposés philosophiques ne soient tout simplement pas élucidés. Par exemple, dans l’introduction du troisième *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM III), les auteurs affirment se fonder sur une approche généralement athéorique², c’est-à-dire qui se prétend neutre par rapport aux théories

¹ E. L. Hersch, *From Philosophy to Psychotherapy. A Phenomenological Model for Psychology, Psychiatry, and Psychoanalysis*, Toronto : University of Toronto Press, 2003, p. 4.

² American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 3rd ed.*, Washington, D. C. : American Psychiatric Association Press, 1980, p. 7 ; cf. E. L. Hersch, *op. cit.*, p. 4.

étiologiques³. Pour Hersch, cette perspective exprime la volonté naïve de pouvoir faire fi des présupposés théoriques et par le fait même philosophiques qui sont pourtant à l'œuvre dans toute interprétation.

Selon lui, la psychiatrie jouerait ici le rôle du patient qui oppose une résistance au traitement qui lui est administré. Cette métaphore psychanalytique, anodine en apparence, met en lumière les présupposés de l'auteur. Dans ce contexte, si la psychiatrie est le patient, la philosophie est donc la thérapeute, ce qui confère à cette dernière une visée curative. Chez Hersch, c'est dans cette optique que la philosophie est un incontournable pour les domaines de la psychologie, de la psychiatrie et de la psychothérapie :

« To paraphrase the words of the ancient oracle at Delphi, the task of coming to " know thy philosophical self " is an important one for all types of theorists and clinicians throughout " the broad psychological field " »⁴.

Cette initiative de la part d'un psychiatre est d'autant plus intéressante qu'elle permet d'ouvrir un espace pour un dialogue interdisciplinaire entre la philosophie et les sciences empiriques œuvrant dans le domaine de la santé mentale. Nous croyons que cette rencontre doit constamment se renouveler et être approfondie puisqu'elle s'avère extrêmement enrichissante pour chacune des disciplines ainsi que pour les objectifs qu'elles partagent.

En premier lieu, si la philosophie ne veut pas dépérir en tant que discipline purement théorique, elle doit selon nous puiser dans ses racines antiques en vue de réaffirmer et actualiser son rôle thérapeutique. En effet, plusieurs experts en matière de philosophie antique – notamment A.J. Voelke⁵ et Pierre Hadot – ont bien su montrer que la philosophie avait à l'origine une vocation thérapeutique. Dans un ouvrage célèbre intitulé *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995), Hadot fait valoir que la philosophie était jadis un discours fondé sur un choix de conception du monde et de mode de vie qui transforme le rapport existentiel de l'être humain envers le monde et envers lui-même. Contrairement à la conception scolaire de la philosophie qui prédomine aujourd'hui, la philosophie antique n'est donc pas selon lui un système théorique : elle est un exercice

³ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 4th ed.*, Washington, D. C. : American Psychiatric Association Press, 1994, pp. xvii-xviii ; cité par S. Rojcewicz dans *Journal of Phenomenological Psychology*, Mars, 2004.

⁴ E. L. Hersch, *op. cit.*, p. 4.

⁵ A. J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, préface de P. Hadot, Fribourg/Paris : Éditions Universitaires de Fribourg Suisse/Éditions du Cerf Paris, 1993.

spirituel préparatoire à la sagesse⁶. Or, c'est précisément cette notion d'exercice spirituel qui permet à cet auteur de conférer à la philosophie antique une vocation thérapeutique.

Celle-ci désigne

« des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait »⁷.

Mais en quoi ces exercices spirituels étaient-ils thérapeutiques? Le terme « thérapeutique » vient du grec *therapeutikos* qui signifie « qui prend soin de » et réfère plus précisément au fait de soigner un malade⁸. C'est en ce sens que nous entendons le caractère thérapeutique de l'exercice spirituel que constituait la philosophie à l'origine : la transformation opérée par ces exercices consistait à faire passer le sujet d'un état de maladie à un état de santé⁹. En ce sens, dans le cadre de son analyse de la notion d'exercices spirituels, Hadot fait ressortir l'importance de la direction spirituelle qui, selon nous, permet de mettre encore mieux en évidence la portée thérapeutique de la philosophie antique au sens de guérison de l'âme. En effet, il décrit le philosophe comme un directeur de conscience, c'est-à-dire comme

« le père commun et le pédagogue de tous les citoyens, leur réformateur, leur conseiller et leur protecteur, s'offrant à nous pour coopérer à l'accomplissement de tout bien se réjouissant avec ceux qui ont du bonheur, compatissant avec ceux qui sont affligés et les consolant »¹⁰.

Or, comme le fait ressortir Hadot, des philosophes de l'Antiquité comme Platon parlaient du rôle de directeur de conscience que doit assumer le philosophe en utilisant un vocabulaire médical : « Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son

⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris : Gallimard, 1995.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française tome 3*, Paris: Dictionnaires le Robert, 1998, pp.3817-3818.

⁹ J. F. Peterman corrobore cette interprétation dans *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany : State University of New York Press, 1992, p. 2 : « Any therapy operates from a notion of health, a related notion of illness, and presents some means for getting a person from the second to the first. »

¹⁰ P. Hadot, *op. cit.*, p. 323.

mode de vie »¹¹. La perspective du directeur de conscience est donc thérapeutique puisque qu'elle consiste précisément à opérer, chez les âmes affligées, une transformation existentielle les faisant passer d'un état pathologique à l'état de santé. Hadot énonce ailleurs de manière encore plus explicite le caractère thérapeutique des exercices spirituels et de la direction spirituelle qui en constitue un des piliers. Il est ici particulièrement intéressant de constater la ressemblance entre le rôle du philosophe de l'Antiquité et celui du psychothérapeute d'aujourd'hui :

« Les philosophes antiques ont donc développé toutes sortes de pratiques de thérapie de l'âme, s'exerçant par le moyen de différentes formes de discours, qu'il s'agisse de l'exhortation, de la réprimande, de la consolation, ou de l'instruction. [...] La direction spirituelle philosophique, et d'ailleurs aussi les exercices spirituels par lesquels l'individu s'efforce de s'influencer et de se modifier lui-même, utiliseront bien des procédés rhétoriques pour provoquer la conversion et surtout opérer la conviction. Surtout, l'usage de la direction spirituelle et la thérapie des âmes conduiront les philosophes antiques à une grande connaissance du "cœur humain", de ses motivations, conscientes ou inconscientes, de ses intentions profondes, pures ou impures »¹².

Or, bien que la philosophie antique ait bel et bien assumé une fonction thérapeutique, selon Hadot, celle-ci se serait progressivement amenuisée au cours de l'histoire jusqu'à disparaître presque complètement à notre époque. Cela explique, selon lui, la raison pour laquelle la philosophie est aujourd'hui une discipline surtout théorique. Hadot associe la raison précise de cette transformation à l'essor du christianisme. En effet, à partir du Moyen Âge, l'idéal de sagesse antique qui conférait à la philosophie une vocation thérapeutique est, selon lui, passé à l'arrière-plan étant donné que le christianisme s'est accaparé le monopole de la guérison de l'âme en devenant le nouveau remède aux tourments de l'être humain :

« Dès la fin de l'Antiquité, en face des philosophes païens, la théologie chrétienne révélée a remplacé la philosophie et elle a absorbé à la fois le discours philosophique antique et la vie philosophique antique. [...] Et, par ailleurs, c'est la théologie chrétienne qui est devenue ascétique et mystique, représentant, en les christianisant, les exercices spirituels et certains thèmes mystiques de la philosophie. [...] d'une part, la scolastique s'est perpétuée au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, et, d'autre part, à partir du moment où la philosophie a conquis son autonomie, elle s'est trouvée, au moins jusqu'au XVIII^e siècle et même après, dans une civilisation officiellement chrétienne, dans laquelle le mode de vie était chrétien :

¹¹ Platon, *Lettres*, traduction française de L. Brisson, Paris : Flammarion, 1987, pp. 176-177 (330c-331a); cf. P. Hadot, *op. cit.*, p. 325.

¹² P. Hadot, *op. cit.*, p. 330.

la philosophie ne pouvait pas proposer un autre mode de vie que celui qui était lié à la théologie chrétienne »¹³.

Dépourvue de sa fonction thérapeutique, la philosophie est donc devenue, pour reprendre l'expression de Hadot, la « servante de la théologie », c'est-à-dire que les « discours philosophiques de certaines écoles antiques, surtout ceux du platonisme et de l'aristotélisme [...] ont été ramenés au rang d'un simple matériel conceptuel utilisable dans les controverses théologiques »¹⁴. La philosophie est alors devenue une scolastique, c'est-à-dire une discipline scolaire reléguée à des tâches purement théoriques. Comme le disait Kant dans la *Critique de la raison pure*, les philosophes seraient devenus des « artistes de la raison », c'est-à-dire des techniciens de concepts pour lesquels la philosophie devait désormais être définie en tant que « système de la connaissance, qui n'est recherché que comme science sans avoir pour but davantage que l'unité systématique de ce savoir, et par conséquent la complétude logique de ce savoir »¹⁵.

Selon Hadot, cette conception scolaire de la philosophie demeure encore aujourd'hui le paradigme dominant :

« Cette représentation d'une philosophie réduite à son contenu conceptuel a survécu jusqu'à nos jours : on la rencontre quotidiennement, aussi bien dans les cours de l'université que dans les manuels scolaires de tout niveau. On pourrait dire que c'est la représentation classique, scolaire universitaire, de la philosophie. Inconsciemment ou consciemment, nos universités sont toujours héritières de l'« École », c'est-à-dire de la tradition scolastique »¹⁶.

Or, en devenant presque exclusivement théorique, la philosophie d'aujourd'hui a perdu le contact avec l'expérience vécue qui était à l'origine à la fois son point de départ et d'arrivée. C'est pourquoi elle doit selon nous puiser dans ses racines antiques en vue de réaffirmer et actualiser le rôle thérapeutique qui lui servait autrefois d'ancrage. En effet, selon Hadot, le point de départ de la philosophie antique est une option existentielle, c'est-à-dire un choix de vie enraciné dans l'expérience vécue et fondé sur une préférence existentielle à l'égard d'une certaine conception du monde. Cette prise de position n'est pas purement théorique : elle occasionne une conversion de tout l'être du philosophe à une nouvelle conception du monde et à un nouveau mode de vie. Or, si cette conversion jaillit

¹³ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris : Albin Michel, 2001, pp. 183-184.

¹⁴ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 380.

¹⁵ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 678 (A838 B866).

¹⁶ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 387-388.

d'une option existentielle, elle rejaillit par le fait même sur elle¹⁷. En effet, chez les Anciens, le discours philosophique n'est pas une fin en soi. Il est plutôt un moyen utilisé afin de révéler et justifier rationnellement la conception du monde au fondement de l'option existentielle qui sert de motivation initiale et le mode de vie qui en découle. De ce fait, comme le dit Hadot, le discours philosophique permet de convaincre les « maîtres et disciples à vivre réellement en conformité avec leur choix initial ou bien il est en quelque sorte la mise en application d'un certain idéal de vie »¹⁸. Or, si la philosophie antique était enracinée dans l'expérience vécue, c'est tout le contraire de la conception scolaire de la philosophie qui prédomine aujourd'hui. Voici l'analyse proposée par Hadot à ce sujet :

« Ils [les étudiants universitaires] ont l'impression que tous les philosophes qu'ils étudient se sont tour à tour évertués à inventer chacun d'une manière originale, une nouvelle construction systématique et abstraite, destinée à expliquer, d'une manière ou d'une autre, l'univers, ou tout au moins, s'il s'agit de philosophes contemporains, qu'ils ont cherché à élaborer un discours nouveau sur le langage. De ces théories que l'on pourrait appeler de "philosophie générale", découlent, dans presque tous les systèmes, des doctrines ou des critiques de la morale qui tirent en quelque sorte les conséquences, pour l'homme et pour la société, des principes généraux du système et invitent ainsi à faire un certain choix de vie, à adopter une certaine manière de se comporter. Le problème de savoir si ce choix de vie sera effectif est tout à fait secondaire et accessoire. Cela n'entre pas dans la perspective du discours philosophique »¹⁹.

En d'autres termes, puisqu'il n'y a pas en général ou très peu d'option existentielle à l'origine du discours philosophique actuel, puisque, comme le dit Hadot, le choix d'un mode de vie se situe souvent aujourd'hui à la fin de l'activité philosophique comme une sorte d'appendice accessoire²⁰, la philosophie est devenue une discipline théorique au sens où elle s'est abstraite de l'expérience vécue qui constituait autrefois son point d'ancrage. Le discours philosophique s'est donc replié sur lui-même en devenant son propre fondement. Les concepts fondent les concepts.

Cette réduction théorique de la philosophie entraîne selon nous trois conséquences négatives. Premièrement, sur le plan de la vérité, si le discours philosophique est déraciné

¹⁷ Nous faisons ici référence à la définition de la philosophie proposée par Heidegger dans *Être et Temps*: « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* » (ET, p. 48 ; SZ, p. 38).

¹⁸ P. Hadot, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 18.

de l'expérience vécue, il demeure nécessairement en discordance avec le monde qu'il tente d'interpréter. Deuxièmement, sur le plan éthique, il est illégitime de tirer des conséquences pour l'être humain et la société à partir de principes déconnectés de l'expérience vécue et donc en discordance avec la réalité individuelle ou sociale que l'on cherche à transformer. Troisièmement, en cherchant exclusivement à satisfaire une certaine forme de curiosité intellectuelle, la conception scolaire de la philosophie n'est plus en mesure de répondre au besoin fondamental de l'être humain, le bonheur, qui lui s'enracine ultimement dans des conditions concrètes d'existence. Selon nous, ces trois conséquences funestes mettent en péril la légitimité même de la philosophie dans nos sociétés actuelles. D'où la nécessité, pour elle, de reconquérir sa vocation thérapeutique en enracinant son discours dans l'expérience vécue et ce, en vue de la transformer de manière bénéfique.

Or, le dialogue entre la philosophie et la psychothérapie ne profite pas uniquement à la philosophie. La réflexion sur les concepts philosophiques qui fondent les approches psychothérapeutiques permet également selon nous de légitimer la pratique des sciences naturelles en santé mentale. Si la rupture presque totale de la philosophie avec l'idéal de sagesse antique qui lui conférait une vocation thérapeutique a probablement été initiée au Moyen Âge, Hadot ne fait que très peu mention du rôle déterminant qu'a joué l'époque moderne dans le processus de « théorisation » de la philosophie. Ce n'est pas le cas de Michel Foucault qui associe cette rupture à l'apparition de la philosophie cartésienne au XVII^{ème} siècle. En effet, comme il tente de le démontrer, chez Descartes, « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident »²¹. Il n'est donc plus nécessaire pour le philosophe d'accomplir une ascèse, c'est-à-dire un travail préalable sur lui-même. La fonction thérapeutique de la philosophie devient alors obsolète. Comme le fait ressortir Hadot par opposition à la thèse de Foucault, s'il n'est pas clair que les méditations de Descartes ne soient pas précisément un certain type d'ascèse, nous croyons que la modernité a tout de même un rôle important à jouer dans la mesure où elle concorde avec l'apparition des sciences modernes.

Déjà reléguée depuis le Moyen Âge à une discipline scolaire, le processus de « théorisation » de la philosophie semble s'être intensifié à partir du moment où cette dernière a commencé à prendre les sciences naturelles comme modèle. Descartes en est

²¹ H. Dreyfus *et al.*, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Seuil, 1984, p. 345; cité par Jean-Luc Solère dans *La servante et la consolatrice : la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris : Vrin, 2002.

justement un bon exemple. De plus, il est possible d'observer qu'avec l'apparition de la psychiatrie, de la psychologie et de la psychothérapie au XIX^e siècle, ce fut au tour des sciences naturelles de s'accaparer le monopole de la thérapeutique de l'âme si bien qu'encore aujourd'hui, ce sont toujours elles qui exercent leur hégémonie dans le domaine de la santé mentale. Mais est-il légitime d'accorder actuellement au paradigme technoscientifique le monopole de la thérapeutique de l'âme ? Doit-on simplement tenir pour acquise la conception cartésienne de l'être humain sur laquelle sont basées les approches psychothérapeutiques les plus répandues ? Cette conception de l'être humain est-elle suffisante ou même adéquate ? Dans un contexte où ces questions ont des répercussions concrètes sur la vie de personnes souffrantes, cette question nous paraît primordiale. En ce sens, la réflexion sur les concepts philosophiques qui fondent notamment les approches psychothérapeutiques permet de légitimer la pratique des sciences naturelles en santé mentale. D'où la nécessité d'un dialogue entre la philosophie et la psychothérapie.

b) Le cas de figure des *Zollikoner Seminare*

Mais puisque ce dialogue est selon nous essentiel, nous nous sommes demandé quelle devrait en être la *nature*. D'importants philosophes se sont penchés sur cette question au XX^e siècle dont les plus remarquables sont sans aucun doute Michel Foucault, Ludwig Wittgenstein et Martin Heidegger. La contribution de ce dernier dans les *Zollikoner Seminare* est selon nous un excellent cas de figure de la problématique qui nous préoccupe et ce, pour trois raisons principales. Premièrement, cet ouvrage capital publié en 1987 par le psychiatre suisse Médard Boss (3^e éd. 2006) documente le dialogue entrepris par Martin Heidegger – certainement un des philosophes les plus marquants du dernier siècle – avec la psychiatrie puisqu'il rassemble les protocoles de séminaires que Boss a tenus avec Heidegger en vue de développer une psychothérapie existentielle s'appuyant sur l'œuvre du philosophe. Deuxièmement, puisque ces séminaires se sont échelonnés sur plus de dix ans, cet ouvrage nous donne accès à une réflexion approfondie sur la question. Troisièmement, dans le contexte de la problématique qui nous préoccupe, ces textes sont spécialement intéressants en raison du caractère humaniste de l'approche qui y est développée, une approche visant explicitement à servir de complément au caractère technique du paradigme scientifique en santé mentale. Pour ces trois raisons principales, nous proposons, dans le cadre de cette recherche, de répondre à la question de la nature de la relation entre la

philosophie et la psychiatrie à partir de l'analyse critique du dialogue entre l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger et la psychiatrie tel qu'il apparaît dans les *Zollikoner Seminare*.

Le but de notre étude consiste à démontrer que ces textes présentent un aperçu instructif des possibilités, mais aussi des difficultés du dialogue entre la philosophie comprise comme ontologie fondamentale et la psychiatrie issue des sciences empiriques. Les possibilités plus positives de ce dialogue résident dans l'idée de Heidegger selon laquelle la psychiatrie ne peut se passer d'une réflexion ontologique et historique sur ses concepts fondamentaux. Par le biais de la méthode phénoménologique, la philosophie agirait ici en tant que correctif ontologique du contenu ontique des concepts fondamentaux de la psychiatrie. Mais la difficulté apparaît aussi clairement à la lecture des *Zollikoner Seminare* : fortement critique face au monopole de la méthode des sciences naturelles dans le domaine de la santé mentale, Heidegger semble présupposer que la perspective objectivante adoptée par les psychiatres est comparable à une « maladie » à laquelle sa philosophie serait le « remède ». Par conséquent, bien que cela aille peut-être à l'encontre de ses intentions, tout se passe comme si la perspective des psychiatres n'avait pratiquement rien de positif à apporter à la réflexion sur l'être humain. Est-il alors permis de parler de dialogue? Si le débat mené au cours de ces séminaires peut souvent donner l'impression d'avoir été un dialogue de sourds, nous nous demanderons s'il n'est pas plus fécond de s'interroger sur ce que la philosophie et la psychiatrie peuvent s'apporter mutuellement, en pensant le paradigme phénoménologique et technoscientifique non pas de manière exclusive, mais en un même tout articulé.

Notre réflexion progressera en trois étapes. Au premier chapitre, nous nous pencherons sur le cadre et l'origine des *Zollikoner Seminare*. Il s'agira d'abord de brosser à grands traits le paysage politique, social et intellectuel dans lequel ces rencontres ont eu lieu. Ensuite, nous nous consacrerons dans le même chapitre à introduire au sujet de l'œuvre ainsi qu'au courant théorique et méthodologique dans lequel il s'inscrit. Finalement, cette première étape sera complétée par une présentation des auteurs, c'est-à-dire de leur pensée en général, mais également de leurs intentions et objectifs dans le cadre des séminaires. Au deuxième chapitre, nous procéderons à l'analyse de l'œuvre en tant que telle en prenant soin de faire ressortir la contribution positive de Heidegger. Avant d'exposer en détail les divers moments de l'entreprise phénoménologique de destruction (*Destruktion*) des concepts d'être humain, de méthode, d'espace, de temps et de corps, nous

tenterons d'abord de clarifier la thèse heideggérienne selon laquelle les sciences particulières comme la psychiatrie ne peuvent pas se passer d'une réflexion ontologique et historique sur leurs concepts fondamentaux. Finalement, nous concluons ce chapitre par une analyse de la relation entre la philosophie et la psychiatrie non pas telle qu'elle aura été articulée au cours de la destruction, mais telle qu'elle est directement thématifiée par Heidegger dans les *Zollikoner Seminare*. Le troisième chapitre tâchera d'élaborer une perspective plus critique sur ces séminaires. Ce volet qui peut paraître plus « négatif » de notre réflexion, mais dont les intentions sont constructives, visera à déplacer le débat autour de l'« antiscientisme » heideggérien vers le problème de la relation thérapeutique entre le philosophe et les psychiatres au cours des séminaires. L'apport plus positif de ces considérations critiques consistera à faire ressortir les conditions dans lesquelles pourrait se déployer un dialogue plus ouvert entre les deux disciplines et qui permette, par le fait même, à la vocation thérapeutique de la philosophie de s'exercer.

Loin de prétendre épuiser la question de la nature du dialogue entre la philosophie et la psychiatrie, nous sommes conscients de nous limiter ici à une seule possibilité de réponse, soit celle proposée par Heidegger. En ce sens, la perspective critique que nous privilégions cherche à éviter de conférer un caractère absolu à cette réponse. Selon nous, il est en effet problématique de procurer une assise théorique à la psychiatrie à partir d'une approche philosophique unique. D'un point de vue éthique, puisqu'il existe plusieurs démarches valables, il devient notamment difficile d'arriver à un consensus dans la communauté scientifique quant à la conception de l'être humain (et de la santé mentale) à privilégier plutôt qu'une autre afin de fonder la pratique thérapeutique visant à guérir des personnes souffrantes. C'est dans cette optique que nous tenterons de réfléchir à la question qui nous préoccupe.

c) L'état des recherches sur la relation entre la philosophie heideggérienne et la psychothérapie

Notre recherche s'inspire de la littérature récente consacrée à cette question dans le domaine de la psychiatrie, de la psychologie et de la philosophie. L'originalité de notre entreprise se caractérise d'abord par la rareté d'une réflexion bidisciplinaire approfondie portant directement sur la nature et la légitimité de la relation entre la philosophie heideggérienne et la psychothérapie. Plus souvent qu'autrement, ou bien la plupart des

auteurs abordent cette question simplement en préambule à l'articulation même de la relation entre les deux disciplines, ou bien la question est tout simplement tenue pour acquise sans être thématisée comme telle. C'est en ce sens que Dallmayr (1988-1989) met de côté la problématique de la bidisciplinarité pour s'intéresser plutôt à la conception psychologique qu'aurait selon lui développée Heidegger. Benoist (1994), Aho (2005) et Caron (2008) se penchent de leur côté, avec grande perspicacité, sur le problème central du corps dans les *Zollikoner Seminare*, mais à partir d'une perspective purement philosophique excluant toute réflexion expressément bidisciplinaire. La même chose est vraie de Stenner (1998) qui cherche à extraire certains thèmes clés de la philosophie heideggérienne afin de les appliquer immédiatement, c'est-à-dire sans réflexion préalable sur la nature de la relation entre la philosophie et la psychothérapie, à des problèmes relevant du domaine de la psychologie.

De son côté, Frie s'intéresse (1998) au dialogue entre la philosophie de Heidegger et la psychanalyse, mais sans s'interroger sur la nature précise de la relation générale entre les deux disciplines qui lui est pourtant sous-jacente. Lang *et al.* (2003) font valoir l'existence d'une relation fondamentale entre la philosophie heideggérienne et la psychothérapie dans la mesure où ces dernières sont toutes deux liées par la même quête de liberté. Toutefois, bien que ce point soit selon nous crucial, les auteurs le soulèvent seulement en passant. En effet, la question du dialogue entre les deux disciplines n'est pas approfondie puisque la réflexion proposée vise plutôt à démontrer que Heidegger était plus proche de la psychanalyse de Freud qu'il ne le croyait. Finalement, dans un texte rédigé à l'occasion du centième anniversaire de Médard Boss (2005), von Herrmann rappelle dans ses grandes lignes les principaux points abordés lors des séminaires de Zollikon, mais ne développe aucune réflexion bidisciplinaire sur la nature du dialogue entre la philosophie et la psychiatrie ou la psychothérapie en général.

Outre le caractère bidisciplinaire de notre réflexion sur la philosophie heideggérienne et la psychiatrie, c'est l'absence de littérature expressément consacrée à cette question dans le champ de la philosophie qui motive notre recherche. En effet, la plupart des réponses apportées proviennent de sciences empiriques telles que la psychologie et la psychiatrie. Cela explique la visée pragmatique de ces études et par le fait même la raison pour laquelle la question plus philosophique de la nature de la relation entre la philosophie heideggérienne et la psychothérapie n'est que très rarement abordée. L'ouvrage *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy* en est un exemple. En 1998,

Condrau publie ce livre important dont l'objectif consiste principalement à introduire un lectorat anglophone (surtout des psychiatres et des psychothérapeutes) à la *Daseinsanalyse*, c'est-à-dire une approche psychothérapeutique fondée sur la pensée de Heidegger. Étant donné le public ciblé, l'auteur se consacre davantage à la question plus pragmatique de l'application de la théorie heideggérienne à la psychothérapie, délaissant quelque peu les considérations à la fois philosophiques et critiques sur la nature et la légitimité de la relation entre la philosophie et la psychothérapie. Dans le même ordre d'idées, Edwin Hersch, un psychiatre canadien dont nous avons déjà fait mention, publie en 2003 *From Philosophy to Psychotherapy : A Phenomenological Model for Psychology, Psychiatry and Psychoanalysis* (2003). Si dans cet ouvrage, quelques arguments sont proposés sur la nécessité, pour le psychothérapeute, d'élucider les bases philosophiques de sa pratique ou même sur celle de fonder la pratique psychothérapeutique sur une ontologie, tout cela n'est mentionné que de manière furtive pour céder la place à un objectif pragmatique s'adressant surtout aux psychiatres et psychothérapeutes : la consolidation de la pratique en santé mentale à partir de l'élaboration d'un cadre théorique philosophique. Notre recherche se distingue donc de l'entreprise de Hersch tout comme celle de Condrau en ce sens que la réflexion bidisciplinaire que nous proposons est élaborée à partir d'une perspective et d'une visée plus spécifiquement philosophiques.

Parmi les auteurs s'étant prononcés plus directement sur la question qui nous intéresse, il faut mentionner d'abord la contribution de Greisch (1988). Pour ce dernier, l'enjeu des *Zollikoner Seminare* réside dans la question de « l'intérêt que le décentrement qu'opère le regard phénoménologique peut avoir pour le praticien du regard clinique »²². Il relève également à juste titre la difficulté du dialogue entrepris par Heidegger avec la science qui, selon lui, est incapable par nature de ne pas assimiler l'être à l'étant. Il va même jusqu'à se demander : « cette rencontre était-elle vouée à l'échec, étant donné qu'il s'agit de deux regards trop différents pour pouvoir se croiser ? »²³. Les questions soulevées par Greisch suscitent une réflexion féconde sur le dialogue entrepris par Heidegger entre la philosophie et la psychiatrie dans les *Zollikoner Seminare*. Compte tenu de la nature de l'article qui porte ces questions – il s'agit en réalité d'un simple compte rendu de lecture – la réflexion proposée n'est finalement qu'un point de départ à approfondir.

²² J. Greisch, « Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1988, vol. 72, no 4, p. 604.

²³ *Idem*

De son côté, Brès (1989) s'intéresse à la contribution de la philosophie heideggérienne à la psychiatrie, et en abordant aussi la question de la relation entre les deux disciplines. De ce dialogue, il retient surtout l'antiscientisme et la trop grande radicalité philosophique de la pensée heideggérienne ; deux raisons qui, selon lui, rendent « difficile et peut-être même impossible l'entreprise du séminaire de Zollikon »²⁴. De plus, Brès conclut qu'il manque à ce texte ce qui aurait dû être l'essentiel, soit un discours psychopathologique spécifique²⁵. Or, si nous nous intéressons également aux difficultés que pose le dialogue entre la philosophie et la psychothérapie dans les *Zollikoner Seminare*, nous tenterons d'orienter cette réflexion non pas – comme c'est le cas de Brès – uniquement vers une pure critique interne du texte, mais également vers une problématique plus générale et plus fondamentale qui dépasse le contexte des séminaires, soit celle de la nature du dialogue entre la philosophie et la psychiatrie en tant que tel. Finalement, en mesurant la contribution de la philosophie heideggérienne de l'être et de la compréhension ontologique à la formation d'une psychologie phénoménologique, Blust s'interroge expressément, dans un article paru en 1995, sur la nature de la relation entre la philosophie et la psychothérapie entre autres dans les *Zollikoner Seminare*. Or, bien que l'objectif de l'auteur s'apparente à celui que nous privilégions dans le cadre de notre recherche, la méthodologie diffère puisque le volet critique de cette étude repose sur la mise à l'épreuve de la proposition de Heidegger à la lumière de la critique de Merleau-Ponty contre les sensations.

²⁴Y. Brès, « Le séminaire de Zollikon », dans *Psychanalyse à l'Université*, 1989, vol. 14, no 53, p. 158.

²⁵*Ibid.*, p. 159.

PREMIER CHAPITRE

Cadre et origine des *Zollikoner Seminare*

a) Le contexte des *Zollikoner Seminare*

Les *Zollikoner Seminare* sont l'aboutissement d'une initiative venant du psychiatre suisse Médard Boss dont l'origine remonte à 1947. C'est en effet au cours de cette année que celui-ci envoya une première lettre au philosophe allemand Martin Heidegger qui fut le début d'une longue correspondance culminant dans la tenue des séminaires. Boss affirme s'être intéressé à l'œuvre de Heidegger suite à la lecture d'*Être et Temps*, ouvrage avec lequel il entra en contact dans le cadre d'une réflexion sur la temporalité entreprise au moment où il travaillait pour l'armée suisse en tant que médecin de bataillon :

*« For the first time in my life, I was occasionally gripped by boredom. In the midst of it, what we call " time " became problematic for me. I began to think specifically about this " thing." I sought help in all the pertinent literature available to me. By chance, I came across a newspaper item about Heidegger's book Being and Time »*¹.

Suite à la lecture d'*Être et Temps*, la préoccupation de Boss à l'égard de la temporalité s'orienta plutôt vers une réflexion épistémologique sur la psychiatrie : *« As a doctor, I wrote a letter to the philosopher and asked for help in [reflective thinking] »*². En ce sens,

¹ ZS, p. XV.

² ZS, pp. XVI-XVII.

comme le rapporte le psychiatre, la première lettre envoyée à Heidegger fait spécifiquement mention d'un passage d'*Être et Temps* – celui portant sur les deux types de sollicitude (*Fürsorge*) – autour duquel s'articulera le début d'un dialogue interdisciplinaire entre la psychiatrie et la philosophie :

« It had made a considerable impression that in my first letter to him I had expressly signaled out page 122 of his book Sein und Zeit (Being and Time), and drawn his attention to the fact that under the title of " vorspringende Fürsorge, " he had described the ideal relationship between the psychoanalyst and his patient. More than this : Heidegger's distinguishing this caring – " vorspringende Fürsorge " – which alone respects and preserves the dignity of the human being, from that other form of caring – " einspringende Fürsorge " – which constantly and necessarily violates the other, enables the analytical therapist to distinguish explicitly his particular therapeutic procedure in its originality and uniqueness from all the other, almost exclusively " einspringende, " medical procedures and thereby set them their limits »³.

On ne peut non plus passer sous silence le contexte politique des rencontres entre Heidegger et Boss qui se déroulent à l'époque de l'après-guerre. Étant donné son affiliation au mouvement nazi en 1933, Heidegger est isolé et répudié par ses anciens pairs. Par ailleurs, cette mauvaise réputation n'a pas empêché Boss de s'intéresser à *Être et Temps*, ni d'engager avec le philosophe une correspondance épistolaire qui se transforma en une longue amitié. En ce sens, comme il est possible de le remarquer à la lecture de la préface à la première édition allemande, la publication des *Zollikoner Seminare* par Boss vise pour une large part à réhabiliter Heidegger au vu de son passé politique:

« [...] in all these inquiries Heidegger very clearly seemed to be the most slandered man I had ever encountered. He had become entangled in a network of lies by his colleagues. Most of the people, who were unable to do serious harm to the substance of Heidegger's thinking, tried to get at Heidegger the man with personal attacks. The only remaining puzzle was why Heidegger did not defend himself against these slanders publicly. The astonishing fact of his defenselessness gave me the incentive to stand up for him to the best of my ability »⁴.

³ M. Boss, « Martin Heidegger's Zollikon Seminars », *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1978-1979, vol. 16, nos 1-3, pp. 7-8.

⁴ ZS, p. XVI.

Sur le plan des idées, les séminaires de Zollikon se sont également déroulés dans un contexte où la psychologie et la psychiatrie devenaient des disciplines de plus en plus effervescentes. Comme le fait remarquer Pacheco, trois ans avant la naissance de Boss, *L'interprétation des rêves* de Sigmund Freud venait d'être publiée et le *Handbook for Psychiatry* de Emil Kraepelin en était à sa septième édition⁵. De plus, dès 1906, il y avait à Zurich la clinique Burgholzi, le principal centre où les penseurs (Bleuler et Jung entre autres) s'affairaient à faire dialoguer la psychiatrie de Kraepelin et la psychanalyse de Freud.

Plusieurs années plus tard, en 1987, la publication des *Zollikoner Seminare, Protokolle-Gespräche-Briefe*⁶ par Médard Boss suscite énormément d'intérêt dans un contexte où il y a résurgence de la réflexion sur la relation entre Heidegger et la psychologie. En effet, l'ouvrage coïncide notamment avec la parution d'une collection d'essais intitulée *Heidegger and Psychology* et un ouvrage de Jacques Derrida intitulé *De l'esprit : Heidegger et la question*⁷ dans lequel l'auteur accorde beaucoup d'attention aux thèmes heideggériens d'esprit, de psyché et d'âme.

b) Sujet de l'œuvre

En 1987, la publication des *Zollikoner Seminare* permet au lecteur germanophone de prendre connaissance du dialogue entre Heidegger et Boss. L'ouvrage, publié en anglais

⁵ A. Pacheco, « The Legacy of Medard Boss », dans *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, 1988-1989, vol. 21, nos 1-3, p. 3.

⁶ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare, Protokolle, Gespräche, Briefe*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1987.

⁷ K. Hoeller, *Heidegger and Psychology*, Atlantic Highlands, New Jersey : Humanities Press International, 1993 ; J. Derrida, *De l'esprit : Heidegger et la question*, Paris : Galilée, 1987 ; cf. F. Dallmayr, « Heidegger and Psychotherapy », *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, 1988-1989, vol. 21, nos 1-3, p. 9.

en 2001⁸, rassemble les protocoles des séminaires que Boss a tenus avec Heidegger dans sa demeure de Zollikon de 1959 à 1969. En plus d'être majoritairement *verbatim* et corrigés par Heidegger lui-même, les protocoles sont enrichis par une transcription des conversations ayant eu lieu entre les séminaires (1961-1972) et de larges extraits de la correspondance entre Boss et Heidegger (1947-1971). Étant donné le caractère pédagogique de cet ouvrage – la tâche de Heidegger consiste en effet à vulgariser sa pensée pour un public de jeunes psychiatres n'ayant en général reçu d'autre formation que scientifique – les *Zollikoner Seminare* ne s'adressent pas seulement aux spécialistes de philosophie, mais également à un cercle plus large de lecteurs incluant les psychologues et psychiatres. Ces textes constituent une tentative de la part du philosophe d'introduire les participants aux séminaires, pour la plupart des étudiants en psychiatrie à la clinique universitaire de Zurich, à une approche phénoménologique qui servirait de fondation théorique adéquate à leur pratique. Comme le signale Médard Boss dans la préface à l'ouvrage qu'il a édité :

« Here he [Heidegger] endeavored to introduce his listeners to a phenomenological way of seeing the things which most urgently concerned them in their therapeutic and diagnostic caring for their patients. [...] Heidegger [...] accepted to work within the framework of the "Zollikon Seminars" for the duration of the next seventeen years and to undertake the Sisyphean task of mediating to my friends, colleagues and pupils an adequate and appropriate intellectual foundation for our activities as medical practitioners »⁹.

Or, comme Heidegger le précise dans *Être et Temps*, la phénoménologie est indissociable de l'ontologie étant donné que « le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés »¹⁰. En effet, le caractère phénoménologique de l'approche heideggérienne correspond surtout au volet méthodologique d'une théorie ontologique. En ce sens, la thèse

⁸ M. Heidegger, *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*, traduction de Franz Mayr et Richard Askay, édité par Médard Boss, Evanston : Northwestern University Press, 2001. En 2006, la version allemande en était à sa troisième édition ; traduction française de Jean Greisch à venir.

⁹ M. Boss, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰ ET, p. 47 ; SZ, p. 35.

principale des *Zollikoner Seminare* peut être énoncée comme suit: les sciences ontiques qui prennent l'humain comme objet d'étude – en l'occurrence la psychiatrie et la psychologie – doivent apprendre à voir l'être de cet étant, c'est-à-dire le phénomène du *Da-sein* tel qu'il est dévoilé par la méthode phénoménologique¹¹. En ce sens, à travers un dialogue avec la philosophie, Heidegger exhorte les psychiatres participant aux séminaires à engager une réflexion ontologique sur les concepts fondamentaux de leur discipline. Bien que cette thèse implique une fondation ontologique de la psychiatrie et de la psychologie qu'il faudra élucider, l'absence de référence à l'ontologie au profit de la phénoménologie dans le passage ci-dessus exprime bien selon nous la volonté des deux auteurs de surtout axer les séminaires autour du problème de la méthode.

En effet, la plupart des thèmes abordés par Heidegger lors des rencontres sont articulés selon une logique de « confrontation » entre la méthode phénoménologique et celle des « sciences naturelles » (*Naturwissenschaften*). Prolongement de la méthode phénoménologique, ce procédé s'inscrit dans la perspective de la destruction (*Destruktion*) élaborée par Heidegger dans *Être et Temps*. La tâche du philosophe consiste ici à mettre entre parenthèses (*epochè*) la conception technoscientifique de l'être humain élaborée à partir de la méthode hypothético-déductive afin de révéler et expliciter les concepts ontologiques constitutifs du *Da-sein* à partir de l'attitude phénoménologique de l'*acceptio*, c'est-à-dire l'acceptation de ce qui se présente à soi en tant que pur et simple recevoir-percevoir (*Vernehmen*)¹². Mais puisque, selon Heidegger, l'interprétation de l'être humain est à prime abord et le plus souvent caractérisée par le sens « recouvrant » que la tradition lui a conféré à travers l'histoire, l'*epochè* à effectuer doit passer par la destruction de ce recouvrement – ici la conception technoscientifique de l'être humain – afin de ramener le concept à son sens propre, c'est-à-dire adéquat à l'expérience originale dans laquelle

¹¹ « *In the perspective of the Analytic of Da-sein, all conventional, objectifying representations of a capsule-like psyche, subject, person, ego, or consciousness in psychology and psychopathology must be abandoned in favor of an entirely different understanding. This new view of the basic constitution of human existence may be called Da-sein, or being-in-the-world* » (ZS, p. 4, ZSe, p. 3). Voir aussi J. Greisch dans « Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1988, vol. 72, no 4, p. 600 : « c'est la constitution fondamentale de l'exister humain nommée *Da-Sein* qu'il s'agit de réapprendre à voir ».

¹² ZS, p. 5 ; ZSe, p. 6.

s'enracine le phénomène. La réflexion ontologique que la psychiatrie doit engager sur ses concepts fondamentaux s'inscrit donc également dans une perspective historique :

« *It is important for contemporary thought to recall tradition and not to fall prey to the notion that one can begin without history. [...] Only in dialogue with tradition can questions be clarified and arbitrariness stopped*¹³. [...] *In the course of our discussion, we must disregard the scientific and psychological way of thinking as we go along, as it were, and enter the phenomenological way of thinking* »¹⁴.

À partir de cette optique phénoménologique particulière, le philosophe procédera, au cours des séminaires, à une critique de différents concepts fondamentaux issus du paradigme technoscientifique afin de favoriser chez l'auditeur l'émergence d'une perspective phénoménologique révélant l'être de l'humain en tant que *Da-sein*. Ainsi, une des caractéristiques essentielles de la structure argumentative des *Zollikoner Seminare* repose sur cette idée que le dévoilement du point de vue phénoménologique est accompli à travers l'utilisation même de la méthode phénoménologique. La phénoménologie du *Da-sein* est donc à la fois l'approche méthodologique privilégiée par Heidegger et le phénomène ultime à élucider en vue d'opérer la conversion du regard.

C'est en ce sens que le premier séminaire – s'étant déroulé exceptionnellement à l'université de Zurich – visera à introduire les auditeurs à la notion de *Da-sein*, pierre d'assise du paradigme phénoménologique. En effet, le philosophe tentera ici de faire voir aux participants que sous le recouvrement de la tradition qui, jusqu'à Husserl, interpréta l'être humain à partir de concepts objectivants tels que le sujet, la conscience, la psyché et l'ego, se cache une interprétation phénoménologique qui montre l'être humain en tant que *Da-sein*, c'est-à-dire en tant que domaine de capacité à recevoir-percevoir (*Vernehmen*) les significations des choses qui se donnent à lui telles qu'elles se donnent à lui¹⁵.

¹³ ZS, p. 36 ; ZSe, p. 45.

¹⁴ ZS, p. 59 ; ZSe, p. 76.

¹⁵ ZS, p. 4 ; ZSe, p. 4.

Au second séminaire, la discussion s'orientera ensuite vers des considérations méthodologiques fondamentales. Heidegger cherchera ici à détruire le concept de *suppositio* (la supposition en tant qu'hypothèse) qui constitue un des fondements de base de la méthode des sciences naturelles, au profit du concept phénoménologique d'*acceptio*, c'est-à-dire l'acceptation de ce qui se donne à soi en tant que tel.

Muni de ce nouveau principe méthodologique – et déjà un peu plus familier avec la notion clé de *Da-sein* – les participants seront alors conviés à un exposé phénoménologique sur un thème plus précis, le rapport de l'être humain à l'espace, mais dont l'argumentation continuera à se structurer à partir de la confrontation des deux méthodes. C'est en ce sens que Heidegger tentera ici de bien distinguer l'être du *Da-sein* dans l'espace, interprété à partir de la notion phénoménologique de motivation, de celui des objets usuels, qui correspond plutôt au mode de pensée des sciences naturelles selon lequel la réalité s'explique essentiellement à partir du principe de causalité.

Par la suite, le même type de traitement sera réservé à la question de la temporalité. Cette dernière, nous le savons, représente pour Heidegger un grand intérêt, comme témoigne d'ailleurs le grand nombre de séances qui lui sont consacrées¹⁶. Ici, l'essentiel de l'argumentation sera articulé autour de la destruction de la conception traditionnelle de la temporalité comprise en tant que succession de « maintenant » vides. Selon le philosophe, cette interprétation serait dérivée de l'expérience phénoménologique de la temporalité originnaire selon laquelle le *Da-sein* a toujours le temps pour quelque chose dont il se soucie et ce, à chaque fois selon les modes équprimordiaux et simultanés de la présentification (*gegenwärtigend*), la rétention (*belhaltend*) et l'anticipation (*gewärtigend*).

Lors des quatre séances suivantes, Heidegger aborde ensuite la question du corps. Ce thème qui, selon plusieurs auteurs dont Sartre et Derrida, aurait été occulté dans *Être et Temps* est, après la question de la temporalité, le deuxième thème en importance dans les *Zollikoner Seminare*. Le philosophe tente ici de détruire la conception objectivante des sciences naturelles qui associe le corps à une entité physique séparée de l'esprit (*Körper*) afin de favoriser l'émergence d'une interprétation phénoménologique de la corporéité

¹⁶ Heidegger consacre six séances sur vingt-et-une au thème de la temporalité.

humaine : le corps animé (*Leib*) en tant que prolongement de l'être-dans-le-monde du *Da-sein*.

Finalement, au séminaire du 26 novembre 1965, la destruction des concepts fondamentaux des sciences naturelles cède la place à un exposé sur les modalités de la relation entre la philosophie et une psychiatrie d'inspiration heideggérienne. Le philosophe tient ici à éviter toute confusion quant aux objectifs visés par chacune de ces disciplines en établissant certaines distinctions. Si la philosophie est ontologique – en procédant à une analytique du *Da-sein*, elle cherche en effet à interpréter l'être de cet étant en vue d'élucider le sens de l'être en tant que tel – la psychiatrie est ontique¹⁷ parce que l'analyse existentielle qu'elle effectue vise à dévoiler et décrire factuellement des phénomènes se montrant à chaque fois en un *Da-sein* spécifique¹⁸. Les deux disciplines sont en relation dans la mesure où les descriptions ontiques relevant de l'analyse existentielle médicale doivent s'inspirer des conclusions tirées par l'analytique ontologique du *Da-sein*.

c) Les auteurs

Attardons-nous maintenant au cheminement intellectuel de Boss et Heidegger afin de comprendre comment celui-ci permet d'expliquer l'intérêt de chaque auteur pour les séminaires de Zollikon. Le parcours de Boss est exemplaire à plusieurs niveaux ne serait-ce que par les rencontres qui ont forgé son expertise. Formé par Freud en 1925, il assiste également Bleuler à la fameuse clinique Burgholzli. Il étudie la neurologie et la psychanalyse avec des grands noms tels que Wilhelm Reich et le gestaltiste Kurt Goldstein. Or, si la psychiatrie et la médecine ont toujours été au centre de son champ d'intérêt, Boss poursuit un cheminement intellectuel motivé par la quête d'une approche psychothérapeutique alternative à celle des sciences naturelles. Insatisfait de la méthode utilisée en psychiatrie et en psychologie, il s'en remet ultimement à la philosophie, c'est-à-

¹⁷ Ontique : ce qui relève de l'étant, c'est-à-dire ce qui est. Ontologique : ce qui relève de l'être, condition de possibilité de l'étant.

¹⁸ ZS, p. 125 ; ZSe, p. 163.

dire à la phénoménologie du *Da-sein* de Heidegger, pour fonder une approche en santé mentale qui serait, selon lui, mieux adaptée à l'expérience humaine : la *Daseinsanalyse*. En 1938, c'est en ce sens qu'il se distancie de la psychanalyse freudienne, qu'il trouve trop mécaniste. Il se tourne alors vers la psychologie de Carl Jung qui représentait pour lui au départ une alternative intéressante. Néanmoins, en 1948, il s'en distancierait pour les mêmes raisons qui l'éloignèrent de Freud, au moment où commence sa correspondance avec Heidegger.

Spécialiste en matière de psychiatrie et de psychologie, c'est seulement à partir de ce point que Boss se consacrera plus en profondeur à la philosophie grâce à Heidegger qui lui servira en quelque sorte de « professeur privé » en matière de pensée réflexive. D'ailleurs, l'intérêt de Boss pour les séminaires de Zollikon se fonde précisément sur cette relation maître-élève. En effet, à la recherche d'une fondation adéquate à la psychiatrie, Boss puisait son inspiration essentielle chez Heidegger qui, dans le cadre de ces séminaires, mais aussi au moment de la correspondance épistolaire et des discussions post-séminaires, avait la tâche de lui procurer les connaissances philosophiques nécessaires à l'élaboration de son projet.

Le projet de Boss, dont les fondements théoriques sont surtout exposés dans son ouvrage principal intitulé *Existential Foundations of Medicine and Psychology*¹⁹ – un ouvrage supervisé et corrigé par Heidegger lui-même – part d'un constat de crise d'interprétation dans le domaine de la psychologie et de la médecine. En effet, le paradigme cartésien sur lequel se fondent ces deux disciplines ne permettrait pas, selon le psychiatre, de comprendre l'être humain tel qu'il se dévoile à nous dans l'expérience vécue. Cette crise herméneutique pose la nécessité d'une révolution scientifique visant à favoriser l'émergence d'un paradigme plus approprié qui servirait de nouvelle fondation théorique à la médecine et à la psychologie. L'importance accordée à une réflexion épistémologique

¹⁹ M. Boss, *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, New York & London: Jason Aaronson, 1983; traduction anglaise du *Grundriss der Medizin. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, Berne : Hans Huber, 1971.

approfondie sur les fondements des sciences constitue certainement la prémisse de base du projet de Boss :

« Any science that would be worthy to be called a science is accordingly obligated to keep its foundation clear of ambiguity and approximation. It must undertake again and again to rethink and rearticulate the premises on which it is based. Only this can assure reliable functioning and productivity for the science. The exercise also serves to remind it of its proper domain, protecting against boundary transgressions whose consequences are, predictably, confusion of intent and misuse of method »²⁰.

La crise scientifique dont Boss fait état repose selon lui sur la conception cartésienne de l'être humain qui affirme la dichotomie entre le corps et l'esprit. En effet, comme le souligne Stern, en confinant le corps humain strictement au domaine de la *res extensa*, c'est-à-dire la chose étendue déterminée par les lois mécaniques de la nature, Descartes aurait été selon Boss l'instigateur d'une utilisation pratiquement illimitée de la méthode des sciences naturelles dans l'exploration du corps humain²¹. Pour le psychiatre, il s'agit véritablement d'une crise d'interprétation puisque cette conception inadéquate de l'être humain se fonde sur une perspective abstraite qui ne correspond pas à l'être humain tel qu'il se montre dans l'expérience vécue, c'est-à-dire en tant qu'unité psychosomatique. L'objectif du projet de Boss consiste à apporter une solution à cette crise en repensant le fondement de la médecine et de la psychologie à partir de la phénoménologie du *Da-sein* de Heidegger, une conception de l'être humain qui intègre le corps et l'esprit dans une perspective globale.

Pour ce qui est de Heidegger, son cheminement intellectuel est marqué par la publication d'*Être et Temps* en 1927 – dédié au maître Husserl – ainsi que par les nombreux cours et conférences qu'il donna à l'université de Marbourg et de Fribourg en tant que professeur de philosophie. Concernant ces derniers, Jean Greisch fait remarquer la parenté de certaines analyses effectuées dans le contexte des séminaires de Zollikon avec celles des *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 et la conférence *Zeit und Sein*

²⁰ M. Boss, *op. cit.*, pp. XXVII-XVIII.

²¹ *Ibid.*, pp. X-XI.

notamment à propos de la question de la temporalité²². Or, c'est surtout l'analytique existentielle du *Da-sein* proposée dans *Être et Temps*, une entreprise phénoménologique et herméneutique visant à dégager les éléments structurels constitutifs de l'être humain sur le plan ontologique, qui le destinera à entreprendre un dialogue avec la psychiatrie et la psychologie, deux sciences empiriques fondées sur une anthropologie particulière. Néanmoins, comme il le spécifie dans cet ouvrage, non seulement l'analytique du *Da-sein* ne doit pas être confondue avec une anthropologie au sens ontique du terme – puisqu'il s'agit plutôt d'une démarche ontologique – mais c'est surtout la place qu'occupe cette conception dans le cadre d'une ontologie fondamentale visant à élucider le sens de l'être en tant que tel qui lui confère à la base un intérêt particulier.

C'est d'ailleurs dans ce contexte que nous pouvons mieux comprendre pourquoi la pensée heideggérienne est compatible avec un dialogue interdisciplinaire tel que celui qui est à l'œuvre dans les *Zollikoner Seminare*. En effet, en vertu de ce projet d'ontologie fondamentale, la philosophie doit selon Heidegger entretenir un rapport de fondation avec les sciences empiriques et ce, dans la mesure où ces dernières présupposent toujours une compréhension particulière de l'être qui doit être élucidée à partir d'une réflexion ontologique sur leurs concepts fondamentaux. C'est en ce sens que le philosophe a tenté de dialoguer avec quelques sciences empiriques dont la physique et la biologie²³, mais surtout la psychiatrie et la psychologie, qui semblent occuper une place privilégiée dans le cadre de sa réflexion interdisciplinaire. En effet, même si Heidegger avoue manquer de connaissances techniques dans le domaine, il affirme nourrir un « grand intérêt pour les problèmes de la psychopathologie du point de vue des principes »²⁴. Il ajoute également que « [c]'est en psychiatrie que la rencontre permanente entre la pensée des sciences de la nature et de la pensée philosophique est “ particulièrement féconde et excitante ” »²⁵.

²² J. Greisch, *op. cit.*, pp. 602-603.

²³ Pour la physique, voir M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris : Gallimard, 1971 et pour la biologie, voir *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29-30, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983; traduction française de D. Panis dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris : Gallimard, 1992.

²⁴ ZS, p. 237 ; ZSe, p. 299 ; traduction française de J. Greisch dans *op. cit.*, p. 600.

²⁵ ZS, p. 238 ; ZSe, p. 301 ; traduction française de J. Greisch dans *op. cit.*, p. 600.

Dans ce contexte, nous pouvons mieux comprendre ce qui a motivé Heidegger à s'associer à Médard Boss dans le cadre des séminaires de Zollikon. Pour le philosophe, c'était là en effet une excellente occasion de mettre en application le volet interdisciplinaire du projet d'ontologie fondamentale élaboré dans *Être et Temps*. Après tout, un psychiatre sollicitait son aide afin d'engager avec lui une réflexion ontologique sur les concepts fondamentaux de la psychiatrie et ce, en vue de développer une approche psychothérapeutique fondée sur sa philosophie. Selon Boss, Heidegger était depuis longtemps intéressé à entreprendre ce genre de dialogue avec un médecin qui connaissait bien sa pensée²⁶. De plus, étant donné le passé politique du philosophe, il pouvait lui être d'un certain secours de voir qu'un psychiatre étranger comme Boss lui accorde de la valeur et ce, jusqu'à appliquer sa pensée à une approche psychothérapeutique à caractère humaniste.

d) Intentions et objectifs des auteurs

Penchons nous maintenant sur les intentions et objectifs des deux auteurs à travers cet ouvrage. Qu'espéraient-ils de ces rencontres? Dans le passage qui suit, Greisch résume bien l'objectif central des *Zollikoner Seminare*:

« [...] “c'est la constitution fondamentale de l'exister humain nommée *Da-Sein* qu'il s'agit de réapprendre à voir”²⁷ (p. 3) et un choix fondamental entre deux optiques, soit celle, scientifique, de l'hypothèse explicative avec son régime de “suppositions”, soit celle, phénoménologique, de l’“acceptation” d'un don, l'ouverture à la chose même »²⁸.

Autant pour Boss que pour Heidegger, cet objectif possède un caractère thérapeutique. En ce sens, pour définir la nature de ces rencontres, Boss ira même jusqu'à

²⁶ « *From the very beginning, as he himself once admitted, Heidegger had set great hope on an association with a doctor and had a seemingly extensive understanding of his thought* » (ZS, p. XVII).

²⁷ ZS, p. 4 ; ZSe, p. 3 ; traduction française de J. Greisch dans *op. cit.*, p. 600.

²⁸ J. Greisch, *op. cit.*, p. 600.

parler de thérapie de groupe. En effet, ces thérapies, devaient selon lui servir à libérer les participants de la conception objectivante de l'être humain léguée par la tradition cartésienne en favorisant l'émergence d'une perspective phénoménologique plus adéquate, soit celle du *Da-sein*²⁹. Dans le même ordre d'idées, Heidegger emploie une métaphore horticole pour exprimer ses attentes : « *Perhaps it will be possible in these evenings to sow a seed of thinking that will eventually germinate here and there* »³⁰. Pour les deux auteurs, l'enjeu des séminaires se situe donc au-delà du simple enseignement doctrinal: en réapprenant à voir « la constitution fondamentale de l'exister humain nommée *Da-Sein* », l'auditeur (et par le fait même le lecteur) est convié à une transformation positive de soi.

Or, la visée thérapeutique des auteurs ne se limite pas à la volonté de libérer les participants en les amenant vers le regard phénoménologique. En effet, Heidegger souhaitait également que l'émergence de ce nouveau paradigme se répercute concrètement et positivement sur la pratique en santé mentale en vue d'améliorer le sort de personnes souffrantes :

*« He confided that he had hoped that through me – a physician and psychotherapist – his thinking would escape the confines of the philosopher's study and become of benefit to wider circles, in particular to a large number of suffering human beings »*³¹.

Or, puisque toute thérapie vise à retrouver un état de santé perdu à travers la maladie, le nouveau paradigme qui, selon les auteurs serait mieux adapté à l'expérience humaine, doit être interprété par opposition à un paradigme « pathologique » duquel les participants aux séminaires sont en quelque sorte appelés à être « guéris ». Boss et Heidegger font allusion ici au modèle technoscientifique qui, selon eux, ne doit pas être appliqué unilatéralement aux sciences comme la psychiatrie et la psychologie puisque ces dernières portent sur l'humain, un étant dont l'être n'est pas interprétable adéquatement à partir de catégories

²⁹ « *At the beginning of the seminar, Professor Boss likened these seminars evenings to a kind of group therapy, which should make possible a freer view, a more adequate letting-be-seen of the constitution of human beings* » (ZS, p. 133 ; ZSe, p. 174).

³⁰ ZS, p. 133 ; ZSe, pp. 174-175.

³¹ M. Boss, « Martin Heidegger's Zollikon Seminars », p. 7.

naturalistes. D'où la conviction de Heidegger selon laquelle « c'est une suprême nécessité qu'il y ait des médecins pensants qui ne soient pas disposés à abandonner le champ aux techniciens scientifiques »³². Cette critique du paradigme technoscientifique a amené certains commentateurs à associer la position heideggérienne à une pensée « antiscientifique ». Pour le philosophe, la destruction des concepts fondamentaux des sciences naturelles ne vise pas simplement à discréditer l'attitude scientifique. Au contraire: « ...it means arriving at a thoughtful, knowing relationship to science and truly thinking through its limitations »³³. Comme le souligne Greisch, le défi à relever lors de ces séminaires consistait dès lors à mener une critique du paradigme technoscientifique sans toutefois donner raison à ses détracteurs :

« Une grande partie du travail des séminaires est consacrée à blanchir l'analytique existentielle (et indirectement l'analyse existentielle binswangérienne) du triple soupçon que cette entreprise serait commandée par l'hostilité à l'égard de la science, à l'égard de l'objectivité et enfin à l'égard des concepts »³⁴.

Finalement, il faut mentionner que la contribution de Heidegger et Boss dans les *Zollikoner Seminare* confère à cette œuvre un intérêt nouveau et singulier pour le lecteur. Premièrement, il est important de souligner la valeur didactique de cet ouvrage. C'est en ce sens que Dallmayr relève les excellentes aptitudes pédagogiques de Heidegger à vulgariser quelques unes de ses idées les plus complexes comme la question de la différence ontologique³⁵. En préface à l'édition américaine des *Zollikoner Seminare*, Askay intervient dans le même sens :

« Nowhere else has this philosopher so directly addressed students who had a purely scientific educational background. This required the teacher to proceed with special care and caution »³⁶.

³² ZS, p. 103 ; ZSe, p. 134 ; traduction française de J. Greisch dans *op. cit.*, p. 600.

³³ ZS, p. 18 ; ZSe, p. 21.

³⁴ J. Greisch dans *op. cit.*, p. 602.

³⁵ F. Dallmayr, *op. cit.*, p. 11.

³⁶ ZS, p. XI.

Deuxièmement, la publication de cet ouvrage aura enfin permis de démontrer qu'il n'existe pas de véritable dichotomie entre le « premier Heidegger » d'*Être et Temps* et le « dernier Heidegger » qui aurait laissé tomber la phénoménologie pour privilégier un langage plus « poétique ». Dallmayr mentionne également ce point³⁷, mais Greisch en propose une analyse encore plus approfondie :

« Et le moins qu'on puisse dire est qu'il y a ici de quoi déranger le cliché répandu d'un "second Heidegger" qui aurait rompu définitivement avec son passé phénoménologique pour s'enfermer dans la Hütte de Todnauberg, dont il ne sortirait que pour proférer des oracles. Pour le dire en un mot, ce n'est pas du tout un Heidegger "oraculaire" qu'on découvre au fil de ces pages, mais plutôt un Heidegger "visionnaire", s'appliquant encore de toutes ses forces de voir avec ces mêmes yeux que, selon le témoignage précoce cité ci-dessus, "Husserl lui avait installés"! Promouvoir ou défendre la possibilité de ce simple "voir" des phénomènes (p. 324) ainsi que la conviction que "tout dépend de l'apprentissage du même regard simple sur l'essentiel qui nous interpelle sans parole mais de façon permanente" (p. 329) est un des leitmotifs de la correspondance tout comme des séminaires eux-mêmes »³⁸.

Troisièmement, les *Zollikoner Seminare* ont permis au lecteur de se pencher pour la première fois directement sur la relation de Heidegger envers la pensée de Freud. Comme le soulève Brès, « [q]uant à Heidegger, il a certainement un peu lu Freud, mais rien ne permettait de penser qu'il s'y fût intéressé de près³⁹ » avant la parution des *Zollikoner Seminare*. Finalement, et c'est ce qui constitue selon nous la plus grande nouveauté de ces textes : ils nous dévoilent l'intérêt de Heidegger pour la psychothérapie. Brès souligne également ce point :

« Aussi les philosophes, les analystes et les psychologues qui – déjà fort nombreux – ont écrit sur les rapports entre les deux penseurs [Freud et Heidegger] en

³⁷ F. Dallmayr, *op. cit.*, p. 11.

³⁸ J. Greisch, *op. cit.*, pp. 599-600.

³⁹ Y. Brès, « Le séminaire de Zollikon », dans *Psychanalyse à l'Université*, 1989, vol. 14, no 53, p. 149; voir aussi F. Dallmayr, *op. cit.*

étaient-ils réduits à confronter les œuvres. Mais que l'un des deux ait ainsi consacré une partie de son temps à explorer le domaine de l'autre, voilà qui est nouveau et intéressant »⁴⁰.

Dans le contexte actuel où la surspécialisation continue à dominer les domaines académique et scientifique, la collaboration entre Heidegger et Boss est un modèle à suivre en matière d'interdisciplinarité. Entre la première et la dernière lettre de leur correspondance, le philosophe aura passé vingt quatre années à réfléchir sur la relation que sa discipline devrait entretenir avec les sciences empiriques œuvrant en santé mentale. À la lecture des *Zollikoner Seminare*, nous nous trouvons au cœur de cette réflexion, d'où l'intérêt de ces textes pour répondre à la question de la nature du dialogue entre la philosophie et la psychiatrie.

⁴⁰ *Idem*

DEUXIÈME CHAPITRE

Analyse des *Zollikoner Seminare*

a) La nécessité d'une réflexion ontologique et historique sur les concepts fondamentaux de la psychiatrie

Quelle est la nature du dialogue entre la philosophie et la psychiatrie dans les *Zollikoner Seminare*? Le présent chapitre vise à répondre à cette question à partir d'une analyse qui met en relief la contribution positive de Heidegger dans le contexte de ces rencontres. Sur le plan théorique, la condition de possibilité et le fil conducteur de ce dialogue repose sur l'idée du philosophe selon laquelle le paradigme technoscientifique doit engager une réflexion ontologique et historique sur ses concepts fondamentaux et donc, par le fait même, entretenir un certain rapport avec la philosophie. En effet, selon Heidegger, toute science particulière s'enquiert d'un domaine ontique qui présuppose à chaque fois une conception de l'être à élucider : « *Therefore, it is necessary to show that any science is grounded in a tacit ontology of its object domain* »¹. Mais d'où vient la nécessité d'élucider les présupposés ontologiques des sciences particulières? Pour Heidegger, il y va de la légitimité même de ces dernières. La réflexion ontologique et historique vise à établir si les concepts fondamentaux d'une science sont en accord avec le phénomène auquel ils se rapportent dans l'expérience vécue, c'est-à-dire l'être de l'étant qui constitue l'objet d'étude de la science en question. Dans les *Zollikoner Seminare*, Heidegger s'intéresse à la psychiatrie dont l'objet d'étude est l'être humain. Afin de faire valoir l'importance

¹ ZS, p. 122 ; ZSe, p. 159.

d'intégrer la perspective phénoménologique en psychiatrie, le philosophe invite les participants à se prêter à l'exercice. C'est ainsi qu'il tentera tout au long des séminaires de leur faire voir que les concepts fondamentaux de la psychiatrie élaborés par la méthode scientifique sont inadéquats au phénomène de l'être humain tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire en tant que *Da-sein*, ce qui pose la nécessité d'intégrer une perspective phénoménologique à leur discipline. Le rôle de la philosophie, assimilable ici à une ontologie du *Da-sein qua Da-sein* à la remorque de la question du sens de l'être en général, se dévoile au cours du dialogue en tant que correctif du contenu ontique de la psychiatrie². Elle vise en effet, par le biais de la méthode phénoménologique, à rétablir le contact entre les interprétations du *Da-sein* individuel et l'être du *Da-sein* en tant que tel.

Heidegger structure chacun des moments de son argumentation suivant trois lignes directrices³. Premièrement, il faut, selon lui, porter attention au caractère unique et distinctif de la science moderne. Cette tâche se traduit au cours des séminaires à travers la destruction de certains concepts fondamentaux des sciences naturelles dans la mesure où, ultimement, ceux-ci déterminent l'être humain de manière inadéquate. Comme nous l'avons déjà mentionné au chapitre précédent, la destruction est la tâche qui consiste à détruire le recouvrement d'un concept à travers l'histoire afin de dégager une interprétation adéquate au phénomène originaire dans lequel il s'enracine. Or, le fait que Heidegger parle ici d'une réflexion sur le caractère unique et distinctif de la science moderne permet également de faire ressortir la visée descriptive que le philosophe veut attribuer à cette tâche en tant que prolongement de la méthode phénoménologique. En effet, comme il le spécifie dans *Être et Temps*,

« Science "des" phénomènes veut dire : une saisie telle de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes. L'expression tautologique de "phénoménologie descriptive" n'a pas au fond d'autre sens »⁴.

² M. Heidegger, « Théologie et philosophie », dans Ernst Cassirer *et al.*, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris : Beauchesne, 1972, p. 118 ; traduction française de « Phänomenologie und Theologie », dans *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976.

³ ZS, p. 96 ; ZSe, p. 125.

⁴ ZS, p. 46 ; ZSe, p. 35.

Ainsi, bien que le terme « destruction » semble connoté négativement, l'intention de Heidegger n'est pas de procéder à une critique négative des sciences naturelles, mais de montrer, à partir d'une perspective phénoménologique qui se veut impartiale en ce qu'elle précède en principe toute perspective normative, qu'une interprétation n'est pas adéquate au phénomène tel qu'il se manifeste. Nous pourrions même parler d'une critique « positive », non pas au sens normatif du terme, mais dans la mesure où la destruction vise à dé-voiler un phénomène, c'est-à-dire le libérer de l'interprétation « recouvrante » perpétrée par la tradition. En ce sens, porter attention au caractère unique et distinctif de la science moderne signifie élucider, à partir d'une perspective ontologique et historique, les présupposés de la science moderne afin de la montrer telle qu'elle est, c'est-à-dire en montrant qu'elle est « recouvrante » en ce qui a trait au phénomène de l'être humain tel qu'il se manifeste. La question de savoir si, dans les faits, l'approche privilégiée satisfait bel et bien à la visée descriptive que Heidegger souhaite lui attribuer ou si ses interprétations ne sont pas parfois biaisées par des présupposés normatifs devra être élucidée au cours de l'analyse et sera davantage approfondie au chapitre suivant.

Deuxièmement, Heidegger nous invite à porter attention à la manière de questionner, de voir et de dire de la phénoménologie au sens le plus large. En effet, la destruction des concepts fondamentaux de la science moderne ne vise pas seulement à dé-voiler certains phénomènes particuliers, mais surtout à mettre en lumière le paradigme phénoménologique en tant que tel – son attitude et sa méthode – en vue de favoriser chez les psychiatres l'émergence d'un nouveau regard sur leur discipline et sur leur objet d'étude.

Troisièmement, la réflexion doit être orientée vers la relation entre le paradigme technoscientifique et phénoménologique. Quelle est la nature de la relation qui unit ces deux perspectives ? Par le biais de la méthode phénoménologique, la philosophie vise, selon Heidegger, à rétablir le contact entre les concepts fondamentaux des sciences particulières comme la psychiatrie et l'être des étants auxquels ils se rapportent en élucidant les présupposés ontologiques de ces dernières et, au besoin, en corrigeant le contenu ontologique des concepts inadéquats. Dans le contexte de la destruction des concepts fondamentaux des sciences naturelles au profit d'une perspective phénoménologique,

Heidegger souligne l'importance d'une réflexion portant directement sur la relation entre les deux paradigmes et, par le fait même, sur ses implications au plan scientifique.

Guidé par ces trois lignes directrices, le philosophe tentera de favoriser chez les psychiatres l'émergence d'une perspective phénoménologique de l'être humain en procédant à la destruction de cinq concepts fondamentaux du paradigme technoscientifique: l'être humain, la méthode, l'espace, le temps et le corps. Bien qu'il en soit question lors de l'explicitation des thèmes précédents, le problème de la nature de la relation entre la philosophie heideggérienne et la psychiatrie sera abordée directement par la suite.

b) L'être humain

Le premier séminaire ayant exceptionnellement eu lieu à la clinique psychiatrique de l'Université de Zurich, porte non pas sur la *définition* heideggérienne de l'être humain – il s'agirait sinon d'une approche objectivante non légitimée à même le phénomène – mais ce que le philosophe considère être l'indication d'une manière de voir l'être humain à partir de laquelle le phénomène distinct du *Da-sein* devra subséquemment être mis en lumière et élucidé⁵, c'est-à-dire par le biais de l'explicitation (*Auslegung*) phénoménologique. Pour cette raison, mais aussi puisque nous n'avons pas accès à la transcription *verbatim* de la première rencontre, le lecteur doit se rabattre sur un seul paragraphe condensé qui, accompagné d'un schéma, vise à résumer succinctement la conception heideggérienne de l'être humain. Or, puisque ce thème est d'importance capitale dans la mesure où l'être humain est l'objet d'étude de la psychiatrie, mais également étant donné que l'analytique du *Da-sein* sert d'assise à l'ontologie phénoménologique de Heidegger, nous jugeons nécessaire de compléter les explications du philosophe par certaines considérations issues du séminaire du 23 novembre 1965 et du paragraphe 10 d'*Être et Temps*.

Partons d'abord de ce dont il a été question lors de ce premier séminaire. Comment Heidegger a-t-il choisi d'introduire le thème du *Da-sein* à un public de psychiatres? Son exposé va comme suit :

⁵ ZS, p. 286 ; ZSe, p. 356.

« In the perspective of the Analytic of Da-sein, all conventional, objectifying representations of a capsule-like psyche, subject, person, ego, or consciousness in psychology and psychopathology must be abandoned in favor of an entirely different understanding. This new view of the basic constitution of human existence may be called Da-sein, or being-in-the-world »⁶.

Attardons-nous un moment à ce passage. Heidegger présente ici sa conception du *Da-sein* ou de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire de l'étant pour lequel l'ouverture au monde relève de son être propre, par opposition à l'interprétation objectivante de l'être humain en tant que sujet pensant coupé du monde. Afin de mieux comprendre l'importance de cette opposition, il faut souligner que celle-ci présuppose chez Heidegger la destruction de la conception traditionnelle du sujet privilégiée par le paradigme technoscientifique.

Selon le philosophe, la conception objectivante de l'être humain en tant que sujet pensant isolé du monde se serait développée progressivement à partir de la modernité, c'est-à-dire suite à l'apparition de la philosophie cartésienne, mais plongerait ses racines dans l'ontologie aristotélicienne. En effet, chez Aristote, nous pouvons associer le sujet au terme *hypokeimenon* que Heidegger traduit par *das Vorliegende*, c'est-à-dire « ce qui gît devant » en tant que substrat. En rapport avec « *ousia* » qui signifie originellement « ce qui est présent » et que l'on a traduit plus tard par le terme « substance », l'*hypokeimenon* d'Aristote désigne non pas le « Je » au sens cartésien d'*ego cogito*, mais plutôt les étants intramondains (ex. : un animal, un être humain, une plante, un objet usuel, etc.)⁷. Au Moyen Âge, inspiré par la compréhension grecque, le terme latin « *subjectum* » conserve la même signification (« ce qui gît devant » en tant que substrat), mais les étants qu'il désigne sont désormais interprétés en tant que créations divines. « *Objectum* » apparaît à la même époque (XIII^e siècle), mais contrairement à aujourd'hui, ce terme désignait « ce qui est jeté sur et contre ma représentation » (*Entgegengeworfenes*)⁸, c'est-à-dire les objets que la pensée se représente.

⁶ ZS, pp. 3-4 ; ZSe, p. 3.

⁷ ZS, p. 117 ; ZSe, p. 152.

⁸ ZS, p. 117 ; ZSe, p. 153.

Avec la modernité, une révolution s'opère dans la position historique de l'humain à l'égard de son être: les dénotations des termes *subjectum* et *objectum* sont inversées. L'objet est devenu le sujet. Comment expliquer cette inversion? Selon Heidegger, grâce à l'apparition de la philosophie cartésienne. À travers le doute méthodique, Descartes parvint, selon lui, à identifier le fondement absolu et inébranlable de la science : l'*ego cogito*. En effet, puisque l'*ego* subsiste au doute tant qu'il y a pensée, il devient le nouveau substrat, soit le nouveau sujet⁹. Conformément à la compréhension scolastique du terme « *objectum* », les étants intramondains deviennent alors des objets, c'est-à-dire les représentations de l'*ego cogito*. Dès lors, la philosophie cartésienne détermine que les choses du monde ne peuvent exister avec certitude qu'une fois objectivées par l'acte de pensée du sujet. En d'autres termes, seul ce qui relève de la pensée existe avec certitude. Ainsi, le monde auquel l'être humain a accès avec certitude est désormais constitué par la pensée. L'*ego cogito* devient donc un *solus ipse*, c'est-à-dire un être replié sur lui-même dorénavant incapable de sortir du domaine de la pensée. Le monde tel que les Grecs le concevaient devient inaccessible puisqu'incertain, voire « transcendant ».

Selon Heidegger, l'identification moderne de l'être humain au sujet pensant est cruciale: elle est la présupposition du monde technologique dans lequel nous vivons aujourd'hui. Tant que nous ne comprenons pas cette connexion, nous ne pouvons pas comprendre le caractère unique et distinctif de la science moderne¹⁰, c'est-à-dire l'objectivité scientifique en tant que critère de certitude. Seul ce qui est objectivé par le sujet pensant est certain donc réel. Or, comme le fait remarquer Heidegger, la conception de l'être humain sur laquelle repose cette assertion ne va pas du tout de soi. En tentant de trouver un fondement inébranlable et absolu à la science, Descartes aurait illégitimement réduit l'être humain à la pensée – le coupant de ce fait du monde dans lequel il vit – sans s'interroger sur son être. Comme il ressort du paragraphe 10 d'*Être et Temps*, l'analytique du *Da-sein* vise à combler ce manque en procurant un fondement ontologique à la conception cartésienne, donc scientifique, de l'être humain:

⁹ ZS, pp. 117-118 ; ZSe, pp. 153-154.

¹⁰ *Idem*

« Il est possible, en s'orientant historiquement, de clarifier ainsi l'intention de l'analytique existentielle : Descartes, à qui l'on attribue la découverte du *cogito sum* comme point de départ du questionnement philosophique moderne, a examiné – dans certaines limites – le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* totalement inélucidé, quand bien même il le pose tout aussi originellement que le *cogito*. L'analytique pose la question ontologique de l'être du *sum*. C'est seulement si celui-ci est déterminé que le mode d'être des *cogitationes* devient saisissable »¹¹.

Mais comment expliciter phénoménologiquement ce *sum*, l'être de cet étant que nous sommes ? Maintenant que nous avons clarifié dans quel contexte s'enracinait la conception heideggérienne de l'être humain, penchons-nous quelque peu sur la réponse proposée par le philosophe lors du premier séminaire. Par opposition à la conception cartésienne du sujet pensant isolé du monde, Heidegger présente une interprétation radicalement différente de l'être humain :

« [...] *to exist as Da-sein means to hold open a domain through its capacity to receive-perceive the significance of the things that are given to it [Da-sein] and that address it [Da-sein] by virtue of its own "clearing" [Gelichtetheit]* »¹².

Contrairement au *solus ipse* de Descartes, l'être du *Da-sein* se caractérise essentiellement par son ouverture au monde. *A priori*, le *Da-sein* est une clairière (*Gelichtetheit*), c'est-à-dire un domaine ouvert aux étants intramondains qui s'adressent à lui. Pour le dire autrement, les choses se manifestent au *Da-sein*, elles peuvent lui être présentes, dans la mesure où il existe un espace libre pour qu'elles puissent se manifester. Or, cet espace libre *est* le *Da-sein*. Ainsi, puisque cette capacité de laisser les étants intramondains se manifester relève de son être même, nous pouvons affirmer que le *Da-sein* entretient une relation *a priori* avec le monde. C'est pourquoi la première tâche de l'analytique existentielle proposée dans *Être et temps* aura consisté à dé-voiler le *Da-sein* en tant qu'être-dans-le-monde.

¹¹ ET, p. 56 ; SZ, p. 46.

¹² ZS, pp. 3-4 ; ZSe, p. 3.

Or, cette capacité ontologique de laisser le monde se manifester possède un caractère particulier. Heidegger parle de *Vernehmen*, un terme que Mayr et Askay traduisent par l'expression « receiving-perceiving ». Le *Da-sein* n'est pas ouvert aux étants intramondains qui s'adressent à lui uniquement sur le mode de la pensée. Il entretient un rapport au monde qui précède et fonde celui de l'*ego cogito*, celui que Mayr et Askay définissent en tant que percevoir réceptif phénoménologiquement immédiat et non théorique¹³. À la base, le rapport au monde du *Da-sein* ne passe donc pas par l'acte d'objectivation du sujet pensant. Il est immédiat, c'est-à-dire que le *Da-sein* a directement accès aux choses sans avoir à passer par la médiation de la raison dialectique, et il est global en ce sens qu'il fait toujours intervenir la totalité de l'être du *Da-sein* (la pensée, mais également le corps et les émotions).

Comme Heidegger le souligne, cette conception de l'être humain doit être légitimée à même le phénomène du *Da-sein* tel qu'il se manifeste à la réception-perception. C'est la tâche de l'analytique existentielle proposée dans *Être et Temps*, mais également en quelque sorte celle de la destruction des concepts fondamentaux de la science moderne à laquelle le philosophe se consacrera lors des séminaires suivants. Pour l'instant, il est au moins possible d'annoncer sur quel terrain la réflexion ontologique et historique sur les concepts fondamentaux de la psychiatrie pourra s'effectuer, c'est-à-dire à partir de la confrontation entre la conception cartésienne du sujet pensant sur laquelle s'appuie le paradigme technoscientifique et la conception heideggérienne du *Da-sein* issue de l'approche phénoménologique.

La nature de la relation entre les deux éléments de cette confrontation peut se caractériser comme suit: l'analytique existentielle du *Da-sein* procure à la conception cartésienne de l'*ego cogito* un fondement ontologique. En effet, pour penser, le sujet cartésien doit d'abord être. Or, selon Heidegger, la perspective phénoménologique nous montre que l'être humain *est* en tant que *Da-sein*. La vérité épistémologique de l'*ego cogito* est donc dérivée de la vérité ontologique du *Da-sein*. Selon Heidegger, Descartes serait demeuré au niveau de la pensée sans remonter jusqu'à son fondement ontologique, c'est-à-dire sans élucider le sens du *sum*. Étant donné son statut dérivé, l'interprétation qu'il

¹³ ZS, p. 4.

propose doit donc être corrigée dans la mesure où elle n'est pas totalement en accord avec le phénomène originaire auquel elle se rapporte, c'est-à-dire l'être de cet étant que nous sommes. Par conséquent, puisque l'*ego cogito* est la pierre d'assise de la méthode scientifique, cette dernière n'est pas, selon le philosophe, adaptée aux disciplines dont l'être humain est l'objet d'étude comme la psychiatrie¹⁴. Afin de rétablir le contact entre le concept scientifique d'être humain et l'être de cet étant que nous sommes, Heidegger cherche à favoriser l'émergence d'une interprétation directement légitimée à même l'expérience vécue, c'est-à-dire celle du *Da-sein*, que la méthode phénoménologique permet de dégager.

c) La méthode

Mais qu'en est-il de cette méthode phénoménologique? Comment se distingue-t-elle de la méthode scientifique et surtout en quel sens est-elle adaptée à l'objet d'étude de la psychiatrie? Comme le mentionne von Herrmann, une des caractéristiques remarquables des *Zollikoner Seminare* est d'avoir abordé la question de la méthode tout au long du parcours¹⁵. En accord avec l'intelligence du mot grec *methodos* qui signifie la poursuite ou la recherche d'une voie, l'importance accordée à ce thème est assez compréhensible étant donné que la réflexion ontologique et historique à laquelle Heidegger convie les psychiatres vise précisément à trouver le chemin d'accès au phénomène de l'être humain à partir du mode d'encounter qui lui est propre. En ce sens, lors du séminaire de janvier 1964, le philosophe procède à la destruction de certains concepts fondamentaux de la méthode scientifique pour ensuite expliciter les principes de base de la méthode phénoménologique qui sont, selon lui, davantage en accord avec l'objet d'étude de la psychiatrie.

¹⁴ ZS, p. 26 ; ZSe, p. 32.

¹⁵ F. von Herrmann, « Medard Boss and the Zollikon Seminars of Heidegger », *Existential Analysis*, 2005, vol. 16, no 1, p. 158.

Heidegger défend d'abord l'idée que les deux méthodes sont fondées sur la notion d'acceptation au sens de « tenir pour acquis quelque chose qui est évident »¹⁶. Premièrement, la méthode des sciences naturelles repose, selon lui, sur l'acceptation en tant que *suppositio*, c'est-à-dire, en un mot, sur le raisonnement par implication logique : « supposons que... », « si..., alors... », etc. Ici, la vérité d'un énoncé scientifique à propos d'un phénomène est conditionnelle à quelque chose d'extérieur au phénomène, c'est-à-dire l'*hypothèse* qui signifie littéralement « quelque chose à mettre sous un objet »¹⁷. Or, comme le fait remarquer le philosophe, au sein de la méthode scientifique, l'hypothèse n'est pas simplement la condition logique d'un énoncé : elle cause et produit littéralement le phénomène, ce qui permet au scientifique de l'expliquer, c'est-à-dire de prouver son origine. Heidegger donne l'exemple des pulsions freudiennes. Freud n'a jamais observé les pulsions *en tant que telles*. C'est plutôt à partir de ce qu'il a constaté chez ses patients qu'il a émis l'hypothèse des pulsions. Il a supposé que le phénomène auquel il était confronté pouvait être expliqué par l'existence de pulsions qui en seraient la cause.

Deuxièmement, la méthode phénoménologique repose, selon Heidegger, sur l'acceptation en tant qu'*acceptio*, c'est-à-dire accepter quelque chose qui a été donné, se garder ouvert pour une chose¹⁸. Ici, le phénoménologue accepte le phénomène en tant que pur et simple recevoir-percevoir (*Vernehmen*) de ce qui se montre soi-même à partir de soi-même comme le manifeste¹⁹. Par exemple, l'existence de la table en face de nous (ou même notre propre existence) est acceptée au sens où elle ne peut pas être prouvée à partir de suppositions. En fait, dit Heidegger, elle n'a pas besoin d'être prouvée de la sorte. Elle se montre simplement à nous²⁰. Mais puisque la méthode phénoménologique ne cherche pas à prouver ses assertions à partir de suppositions, quel est son critère de vérité? Pour établir la vérité, le phénoménologue doit montrer qu'une assertion est fondée sur le reçu-perçu correspondant. Ainsi, contrairement à la méthode scientifique, la fondation d'une assertion

¹⁶ ZS, p. 5 ; ZSe, p. 5.

¹⁷ *Idem*

¹⁸ *Idem*

¹⁹ ZS, p. 5 ; ZSe, p. 6.

²⁰ *Idem*

ne passe pas par la démonstration logique, mais par la *monstration phénoméno-logique*. Ce principe consiste, au moyen du langage phénoménologique, à *faire voir* à l'interlocuteur le phénomène reçu-perçu qui fonde l'assertion. Par ailleurs, il est légitime ici de se demander comment ce critère de vérité est en mesure de prévenir efficacement les interprétations arbitraires. En effet, puisque le « voir » des phénomènes n'est pas encadré par des principes méthodiques prédéterminés – en effet, c'est plutôt le phénomène lui-même qui détermine à chaque fois la perspective à adopter – n'est-il pas possible que cette approche donne lieu à autant d'interprétations que de points de vue sans que nous puissions nous entendre clairement sur ce qui est effectivement dévoilé dans l'expérience vécue ? Nous reviendrons à cette question au chapitre suivant.

Selon Heidegger, puisqu'il est nécessaire d'accepter la présence de quelque chose avant de pouvoir émettre des hypothèses à son sujet, il s'ensuit que la *suppositio* est fondée sur l'*acceptio*, ce qui confère une préséance à la méthode phénoménologique du point de vue de l'originarité du niveau sur lequel elle opère :

« The two ways of acceptance, supposition and accepting, are not on the same level in rank so that one or the other could be chosen arbitrarily. Rather each supposition is always already grounded in a certain kind of acceptio »²¹.

La *suppositio* de la méthode scientifique n'est donc pas simplement discréditée. Heidegger lui accorde plutôt un statut dérivé au sens où cette perspective présuppose celle de l'*acceptio* tout en se tenant à distance du reçu-perçu. Selon le philosophe, le paradigme technoscientifique ne produit pas des interprétations complètement inadéquates dans le domaine de la psychiatrie, mais plutôt considérablement éloignées des phénomènes originaires à expliquer. D'où l'importance d'une réflexion ontologique et historique sur la *suppositio* en vue de rétablir le contact, grâce au concept d'*acceptio*, entre la méthode scientifique utilisée par la psychiatrie et le phénomène de l'être humain non pas tel qu'on le suppose, mais tel qu'il se manifeste immédiatement à nous à travers la réception-perception.

²¹ ZS, p. 6 ; ZSe, p. 7.

Afin de compléter cette entreprise, Heidegger procède finalement à la destruction du concept scientifique sur lequel repose la *suppositio*, c'est-à-dire le concept de causalité, au profit du concept phénoménologique de motivation. Pour la science moderne, la causalité est la condition nécessaire qui lie un élément à ce qui le précède dans une séquence non pas temporelle, mais qui relève de l'ordre naturel. Heidegger donne l'exemple suivant, emprunté à Hume et Kant: pour que la roche soit chaude, il est nécessaire que le soleil brille, c'est-à-dire que ces phénomènes se produisent dans cette séquence-ci plutôt qu'une autre.

Le concept de causalité est utilisé dans toute proposition empirique formulée par la science moderne : « parce que le soleil brille, la roche est chaude ». En effet, ces propositions se prononcent sur la cause d'un phénomène, c'est-à-dire sur ce qui le précède en tant que condition nécessaire, à partir de l'observation d'une séquence. Heidegger soutient que le concept moderne de causalité ne réfère pas à la production de quelque chose en fonction d'une cause efficiente au sens aristotélicien. Il s'agirait plutôt d'un principe fondé sur la *praxis*, c'est-à-dire l'action motivée. Selon lui, le concept moderne de causalité se distingue du concept aristotélicien en raison de la conception différente de la nature privilégiée à chacune des époques. Aristote privilégiait en effet la perspective de l'auto-production selon laquelle la nature génère elle-même son propre mouvement. Dans la modernité, et plus particulièrement à partir de Galilée, le mouvement de la nature est désormais soumis aux normes de mesurabilité que le scientifique élabore, selon Heidegger, en fonction d'un besoin de sécurité. En effet, la mesurabilité sert à établir avec certitude le lien de causalité entre deux phénomènes, ce qui est sécurisant puisque cela permet de prévoir à l'avance ce qui se produira dans la nature :

« In today's science we find the desire to have nature at one's disposal, to make it useful, to be able to calculate it in advance, to predetermine how the process of nature occurs so that I can relate to it safely. Safety and certainty are important »²².

En vue de remettre en question les présupposés sur lesquels s'appuie le concept scientifique de causalité, Heidegger invite les psychiatres à s'interroger sur le domaine d'étude qui est propre aux sciences naturelles – et plus particulièrement la physique qui sert

²² ZS, p. 19 ; ZSe, p. 23.

ici de modèle –, c'est-à-dire la nature. Il en arrive alors à établir un lien entre l'importance accordée à la mesurabilité et la définition de la nature élaborée par la science moderne :

« The basic characteristic of nature represented by the natural sciences is conformity to law. Calculability is a consequence of this conformity to law. Of all that is, only that which is measurable and quantifiable is taken into account. All other characteristics are disregarded. Question : What are the presuppositions for thinking about nature in this way? What is the primary consideration? Projecting a homogeneous space and a homogeneous time »²³.

Ainsi, selon Heidegger, la science moderne aurait défini la nature en tant que système homogène, c'est-à-dire uniformément régi par les mêmes lois, afin de pouvoir la quantifier et la mesurer. En effet, l'espace et le temps doivent être homogènes pour que les lois du mouvement soient les mêmes partout et les lois du mouvement doivent être les mêmes partout pour que le scientifique puisse mesurer l'espace et le temps²⁴. La conclusion du philosophe est éloquente :

« This projection was established or was set up as a supposition regarding the determination of laws, according to which points of mass move in space and time, but not at all regarding that being we call the human being. [...] According to natural science, the human being can be identified only as something present-at-hand in nature. The question arises : Can human nature at all be found in this way ? »²⁵.

En un mot, dans la mesure où le paradigme technoscientifique est fondé sur cette conception particulière de la nature, il n'est pas sûr qu'il soit apte à proposer une interprétation adéquate de l'être humain. En effet, selon Heidegger, les sciences naturelles ne se sont pas penchées sur le phénomène de l'être humain tel qu'il se dévoile à nous. Elles ont plutôt supposé qu'il était régi par les mêmes lois que celles de la nature physique. C'est pourquoi, comme pour la nature, ils ont cherché à le mesurer. Or, selon le philosophe, l'être humain possède un mode de dévoilement qui lui est propre et qui ne se réduit pas à la

²³ ZS, p. 25 ; ZSe, pp. 30-31.

²⁴ ZS, p. 20 ; ZSe, p. 23.

²⁵ ZS, p. 26 ; ZSe, p. 32.

mesurabilité. Puisque la méthode scientifique se fonde sur le principe de mesurabilité, elle n'est donc pas adéquate à l'objet d'étude des sciences comme la psychiatrie :

« There is a claim for certainty in having nature at one's disposal. That which can be calculated in advance and that which is measurable – only that is real. How far can we get with a sick person [with this approach]? We fail totally! »²⁶.

Étant donné les progrès de la psychiatrie et de la psychologie scientifique moderne depuis les séminaires de Zollikon – par exemple en ce qui a trait au rôle positif de la pharmacothérapie pour traiter la schizophrénie²⁷ ou au succès des approches cognitivo-comportementales dans le traitement des troubles anxieux²⁸ –, il est aujourd'hui assez difficile de dévaloriser la pertinence de la mesurabilité ou, en général, de la méthode scientifique dans le domaine de la santé mentale. L'intérêt de la proposition de Heidegger réside plutôt selon nous dans sa critique du monopole de la perspective des sciences naturelles en psychiatrie et en psychologie et, par le fait même, dans l'idée selon laquelle il est urgent d'intégrer une perspective phénoménologique davantage en accord avec l'être du *Da-sein*.

Mais quel concept méthodologique serait alors mieux adapté à l'être humain? La destruction du concept de causalité permet de faire ressortir le concept phénoménologique de motivation qui, selon Heidegger, est propre au *Da-sein* : « *Motivation refers to the human being's existing [ek-sistence] in the world as a being who acts and experiences* »²⁹. En ce sens, le concept de motivation implique que l'être humain est un agent qui écoute et répond à ce qui s'adresse à lui dans le monde.

Premièrement, par opposition au concept moderne de causalité qui implique un déterminisme dans la nature étant donné le rapport de nécessité qui unit la cause et l'effet,

²⁶ ZS, p. 19 ; ZSe, p. 23.

²⁷ G. C. Davidson *et al.*, « Therapies For Schizophrenia », dans *Abnormal Psychology Ninth Edition*, United States of America : John Wiley & Sons, 2004, p. 344.

²⁸ P. Bleau, « Les troubles anxieux : comment les surpasser ? », *le clinicien*, juin 2004, p. 89.

²⁹ ZS, p. 24 ; ZSe, p. 29.

le concept de motivation implique la notion de libre-arbitre : « *Motive calls forth free will. It does not restrict it. [...] Motive is a ground I think about and experience as something which determines me* »³⁰. La question phénoménologique à poser est ici la suivante : lorsque le *Da-sein* agit, fait-il l'expérience d'une séquence causale ? L'action qu'il pose est-elle à chaque fois la conséquence nécessaire d'un phénomène extérieur ? Heidegger répond par la négative. Lorsqu'il est impliqué dans une séquence d'actions, le *Da-sein* n'agit pas, selon lui, par nécessité comme une roche le ferait simplement en fonction de sa nature. Il est propre à l'être du *Da-sein* d'agir librement à partir de la volonté qui le motive en réponse à ce qui s'adresse à lui dans le monde.

Deuxièmement, par opposition au concept moderne de causalité qui tient le scientifique à distance des choses mêmes, le concept phénoménologique de motivation garantit, selon Heidegger, le contact du scientifique avec le monde tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire avec l'expérience vécue qu'il tente de comprendre ou de transformer :

« *That which determines [the human being's free will] (das Bestimmende), hearing a voice and responding to it, is characteristic of a motive. It is characterized by a particular relationship to the world and by a particular situation. [...] The motive's characteristic is, that it moves me and that it addresses the human being. There is obviously something open for a specific context of significance in the world* »³¹.

Le concept de motivation tient donc compte de l'être-dans-le-monde du *Da-sein*, c'est-à-dire de la relation constante que celui-ci entretient avec ce qui l'interpelle. Être motivé, c'est vouloir poser une action en réponse à un appel qui provient du monde. Si la perspective scientifique donne lieu à une interprétation psychologisante de la motivation en tant que cause de l'action dont l'origine réside purement chez le sujet pensant, la perspective phénoménologique propose une interprétation fondée sur la relation entre le *Da-sein* et le monde dans lequel il existe, ce qui, selon Heidegger, correspond davantage à l'expérience vécue.

Troisièmement, la destruction du concept moderne de causalité permet de faire ressortir la primauté du concept de motivation sur le plan ontologique et, par le fait même, la nature de la relation entre la perspective scientifique et phénoménologique. En effet,

³⁰ ZS, pp. 21-22 ; ZSe, p. 26.

³¹ ZS, pp. 22-23 ; ZSe, pp. 26-27.

nous dit le philosophe, la causalité et la motivation sont toutes deux des raisons (*Gründe*), ce qui nous permet d'ailleurs de les comparer. La première est une raison pour les séquences au sein du processus naturel et la deuxième est une raison pour l'action humaine. Or, il y a au moins deux types de raisons. D'une part, il y a la *ratio essendi* (raison de l'être), c'est-à-dire la base de ce qu'est et comment est une chose³². Heidegger réfère ultimement ici à l'être en tant que fondement (*Grundlage*) de l'étant. D'autre part, il y a la *ratio cognoscendi* (raison du connaître) qui renvoie plutôt au fondement de la connaissance de l'étant. Prenons l'exemple de la couleur. Sur le plan de la *ratio cognoscendi*, il est possible de percevoir une couleur seulement dans la mesure où celle-ci s'offre à notre faculté de connaissance à travers un étant (une table rouge, par exemple). Nous abordons donc ici la couleur « en tant que rouge de la table ». En revanche, la *ratio essendi* est une perspective qui s'intéresse plutôt à la couleur *en tant que* couleur. C'est ainsi que nous pouvons déterminer, par exemple, que la notion d'étendue est un fondement ontologique de la couleur en tant que telle puisqu'elle appartient à son être propre. En effet, il ne peut y avoir de couleur sans étendue et ce, non pas parce que l'étendue cause la couleur, mais plutôt parce qu'elle la fonde.

De la même manière, le principe de causalité au fondement de la méthode scientifique est une *ratio cognoscendi* tandis que le principe de motivation est une *ratio essendi*. En effet, le concept de causalité repose sur l'observation d'une relation ontique entre la cause et l'effet. Il sert donc à procurer un fondement à la connaissance de la relation entre deux étants. Or, cette perspective ontique ne se prononce pas sur l'être qui est propre aux étants en question. Sa primauté se situe au niveau de la connaissance dans la mesure où le principe de causalité s'offre à notre faculté de connaissance avant le principe de motivation. En effet, dans la quotidienneté, puisque nous sommes habitués à nous occuper des étants intramondains, nous avons tendance, selon Heidegger, à envisager toute question à prime abord à partir d'un point de vue ontique. En revanche, le concept de motivation est une *ratio essendi* puisqu'il nous renseigne sur l'être qui est propre au *Da-sein*. Cette perspective ontologique ne s'offre pas immédiatement à la connaissance, mais nous procure une interprétation plus près de ce qu'est le *Da-sein* en son fondement même. En ce sens, la méthode utilisée en psychiatrie doit intégrer le concept phénoménologique de

³² ZS, p. 23 ; ZSe, p. 28.

motivation puisqu'il s'inscrit dans une perspective ontologique qui garantit une interprétation plus adéquate à son objet d'étude. Encore une fois, Heidegger ne discrédite pas simplement le concept scientifique de causalité. Il faut plutôt selon lui l'envisager tel qu'il est, c'est-à-dire en tant que perspective épistémologique dérivée de la perspective ontologique dans laquelle s'inscrit le concept de motivation et, par le fait même, dans la mesure où cette interprétation est éloignée du phénomène originaire du *Da-sein*.

d) L'espace

Après avoir introduit les participants aux principes méthodologiques qui inspirent la perspective phénoménologique, il s'agit désormais de les mettre en application à partir du thème de l'espace, concept fondamental de la science moderne puisque, comme nous l'avons vu, il permet au scientifique de mesurer la nature. La réflexion ontologique et historique sur le concept scientifique d'espace permet à Heidegger de montrer que les sciences naturelles présupposent que la spatialité de l'être humain est la même que celle des objets usuels. Or, la méthode phénoménologique permet de faire ressortir une interprétation de la spatialité qui est propre à l'être du *Da-sein*.

Premièrement, Heidegger défend l'idée que, contrairement aux objets usuels, il est propre à l'être du *Da-sein* d'avoir la capacité d'entrer en relation avec l'espace en tant qu'espace. Or, selon lui, la tradition occidentale dans laquelle s'enracine le paradigme scientifique conçoit jusqu'à nos jours la notion d'espace uniquement en relation avec des corps et des objets et non en relation avec l'espace en tant que tel³³. En effet, la définition aristotélicienne qui fit autorité pendant des siècles associait l'espace à la place (*topos*) occupée par un corps³⁴. De plus, chaque corps avait une place qui lui était propre en fonction de sa nature : les corps lourds occupaient l'espace du bas et les corps légers celui du haut. À partir de Galilée, toutes ces distinctions furent abandonnées, mais l'espace continua à être défini strictement en relation avec les corps.

³³ ZS, p. 32 ; ZSe, p. 40.

³⁴ ZS, p. 32 ; ZSe, pp. 39-40.

Mais qu'est-ce que l'espace *en tant* qu'espace ? Selon Heidegger, en dialogue avec la philosophie, la psychiatrie doit préalablement réfléchir phénoménologiquement à cette question afin de légitimer le concept de spatialité sur lequel elle fonde ses interprétations et sa pratique. Guidé par les principes méthodologiques exposés plus haut, il n'est pas permis de supposer la réponse à cette question, c'est-à-dire de faire intervenir une explication extérieure au phénomène tel qu'il se manifeste à la réception-perception. La réponse ne se trouve donc pas du côté des objets usuels, pour lesquels l'espace ne se manifeste jamais en tant que tel. Par exemple, l'espace n'est pas présent à l'horloge lorsque ses aiguilles bougent. Selon Heidegger, il faut plutôt interroger le *Da-sein*, seul étant à pouvoir faire l'expérience de l'espace en tant que tel, et par conséquent, le seul à pouvoir nous procurer une réponse légitime : « *To comport to oneself to something as something means to speak and to say : I am open to space. I can move* »³⁵. Ainsi, c'est à travers le langage que le *Da-sein* peut entrer en relation avec l'espace en tant que tel, c'est-à-dire le « rendre présent », par opposition aux objets usuels qui en sont dépourvus. Or, cette spécificité ne se limite pas à la *communicatio*, c'est-à-dire à la simple articulation verbale. Puisque, comme l'affirme Heidegger, « dire » signifie originellement « montrer » – l'être du *Da-sein* possède effectivement selon lui une fonction apophantique qui consiste à mettre en lumière le monde, à le dévoiler – nous pouvons laisser l'espace se manifester sans nécessairement thématiser verbalement notre rapport à lui³⁶.

Cela se produit, par exemple, lorsque le *Da-sein* s'oriente dans le monde. En effet, pour pouvoir se mouvoir dans l'environnement dans une direction précise, l'espace doit en quelque sorte lui être présent. Mais qu'est-ce que l'orientation d'un point de vue phénoménologique ? Puisque, comme le rappelle un participant au séminaire, le terme *orient* renvoie au lever du soleil et à la lumière, Heidegger propose une interprétation ontologique de l'orientation du *Da-sein* dans l'espace à partir de la notion de clairière compris au sens d'ouverture lumineuse. En effet, selon le philosophe, l'orientation du *Da-sein* ne renvoie pas originellement au concept antique de lumière notamment associable aux perceptions visuelles, mais à l'idée de « libération d'espace » (*make free*) comme dans l'expression « faire de l'espace ». D'un point de vue ontologique, l'espace est donc le

³⁵ ZS, pp. 16-17 ; ZSe, pp. 19-20.

³⁶ *Idem*

« libre » ou l'« ouvert » et ce, non pas au sens du vide, c'est-à-dire du « non occupé », mais au sens relationnel de « faire de l'espace pour quelque chose ». Selon Heidegger, cette ouverture relationnelle *est* le *Da-sein*. Le *Da-sein* est cette clairière. L'espace est donc un existentiel, c'est-à-dire une des structures ontologiques constitutive de l'être du *Da-sein*.

En somme, l'espace du *Da-sein* n'est pas le même que celui des objets usuels : le *Da-sein* spatialise tandis que les objets usuels se contentent d'occuper de l'espace. Or, comme le fait remarquer Heidegger, ces deux spatialités sont constamment en relation. En tant que clairière, le *Da-sein* fait de l'espace aux objets usuels pour qu'ils puissent se manifester à lui. L'espace des objets usuels se fonde dès lors sur cet espace ontologique qui relève de l'être même du *Da-sein*. En effet, les objets usuels existent pour nous dans la mesure où nous les positionnons dans l'espace à travers l'utilisation que nous en faisons : « *Into existing in its own way, the table shows itself by being used ; by the human being's having [something] to do with it. We see that the table exists as a utensil* »³⁷. Tout comme la lumière présuppose la clairière qui lui accorde un espace libre pour être perçue, l'espace ontique des objets usuels ne peut pas exister sans l'ouverture ontologique, c'est-à-dire le *Da-sein*, qui lui permet d'être occupé. En d'autres termes, les étants se dévoilent à nous dans l'espace dans la mesure où nous sommes là, c'est-à-dire leur accordons de l'espace pour les laisser se manifester. L'espace des objets usuels est donc un espace ontique dérivé de l'espace ontologique du *Da-sein*.

Afin de mieux comprendre la relation entre la perspective scientifique qui conçoit l'espace de l'être humain de la même manière que celui des objets usuels et la perspective phénoménologique pour laquelle l'espace relève de l'être même du *Da-sein*, Heidegger applique la distinction méthodologique entre la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi*. Le point de vue scientifique s'enquiert surtout de la réalité qui est première sur le plan de la connaissance et des perceptions, c'est-à-dire ce qui relève du domaine des étants. L'espace est ici considéré à partir d'un objet physique occupant de l'espace (une tasse, par exemple). Cette expérience est première sur le plan de la connaissance puisque c'est la perception de la tasse qui s'offre d'abord à nous. Le point de vue phénoménologique se penche plutôt sur la réalité qui est première sur le plan de la nature, c'est-à-dire qui relève du domaine de

³⁷ ZS, p. 8 ; ZSe, p. 8.

l'être. L'espace est ici envisagé en tant que condition ontologique de possibilité de l'étant spatial, c'est-à-dire le phénomène qui permet à la table d'occuper effectivement de l'espace. Notre faculté de connaissance n'accède pas à prime abord à cette expérience, mais elle demeure tout de même première sur le plan ontologique puisqu'elle est plus proche de l'être spatial de l'étant en question. Selon Heidegger, l'espace originaire, c'est-à-dire celui qui se trouve à la racine de notre expérience de l'espace *est* cet espace ontologique. La réflexion phénoménologique sur les présupposés ontologiques du concept scientifique d'espace a donc permis de mettre en lumière son statut dérivé et, par le fait même, de le corriger au profit d'un concept plus originaire, c'est-à-dire davantage en accord avec l'être du *Da-sein*.

e) Le temps

L'espace est indissociable du temps autant pour le paradigme technoscientifique que phénoménologique. Or, le thème de la temporalité est celui auquel Heidegger accorde le plus de place dans les *Zollikoner Seminare*. Cela s'explique sans doute étant donné l'importance capitale de cette problématique dans le cadre de toute réflexion ontologique proprement heideggérienne. La psychiatrie ne fait pas exception : la pratique médicale doit s'appuyer sur les interprétations ontologiques que procure l'analytique du *Da-sein*, elle-même orientée vers la question de l'être en tant qu'être, mais dans la mesure où celle-ci passe par la réflexion à propos de la relation entre l'être du *Da-sein* et la temporalité qui lui est propre³⁸. Lors des séminaires de novembre 1964 ainsi que janvier et mars 1965, c'est en ce sens que Heidegger cherche à expliciter ce qu'il en est de la relation de l'être humain envers le temps et plus particulièrement dans l'optique du patient malade³⁹. À cette fin, le philosophe procède à une destruction rigoureuse de la conception du temps au fondement du paradigme technoscientifique afin de faire ressortir une conception phénoménologique qui se veut davantage en accord avec l'objet d'étude de la psychiatrie.

³⁸ ZS : p. 125 ; ZSe, p. 163.

³⁹ ZS, p. 58 ; ZSe, p. 75.

Toujours dans l'idée de présenter d'abord le caractère unique et distinctif de la perspective scientifique, la première étape de cette destruction consiste à expliciter la relation de l'être humain à l'égard du temps telle qu'elle se manifeste de prime abord dans l'expérience quotidienne. En effet, selon Heidegger, la conception scientifique du temps est celle que nous a légué la tradition et que nous avons intégrée dans la quotidienneté sans lui porter expressément attention⁴⁰. En élucidant le concept scientifique de temps à partir de ce qui nous est le plus familier, c'est-à-dire le temps de l'horloge, il s'agit ensuite d'établir si cette interprétation traditionnelle correspond effectivement à la relation de l'être humain envers la temporalité qui lui est propre⁴¹.

Comme Heidegger le fait remarquer, notre expérience quotidienne du temps est à prime abord et le plus souvent une relation avec l'horloge, c'est-à-dire avec un temps mesurable. Or, le temps de l'horloge présuppose toujours un certain « maintenant » : il est 9h30 maintenant, il est 22h15 maintenant, etc. De plus, ces « mainteneurs » passent (*vergeht*), c'est-à-dire se meuvent au sein d'un flux temporel. Mais quelle est la relation qui unit ces « mainteneurs » ? L'expérience quotidienne nous révèle que le passé et le futur sont à prime abord d'autres types de « mainteneurs » qui se succèdent. Le passé est le maintenant qui précède ce maintenant-ci (alors) et le futur est le maintenant qui lui succède (ensuite). Ainsi, comme le mentionne Heidegger : « [...] *the parts of time are not simultaneous, but are necessarily one after another. [...] All "nows's" are one after another* »⁴². En d'autres termes, nous avons tendance à attribuer au temps une seule dimension, celle du présent, au sein de laquelle se succèdent des « mainteneurs ». Or, cette interprétation semble abstraite puisque nous faisons quotidiennement l'expérience de la simultanéité des dimensions temporelles lorsque, par exemple, nous disons « en ce moment » (*just now*) ou « bientôt » (*at once*). En effet, l'expression « en ce moment » met

⁴⁰ « Thus, time is already known to us in some way, that is, we have a relationship to time beforehand without expressly paying attention to it as such or to the relationship to it as such. In view of this matter, we begin with a relationship that is most familiar and realizable [vollziehbar] at any time, namely, the relationship to time as mediated for us by the clock » (ZS, p. 37 ; ZSe, p. 46).

⁴¹ « ...whether the concept of time guiding natural science is appropriate at all when discussing the existing human being's relationship to time, or whether the concept of time, paradigmatic to natural sciences, hinders the way in discussing the relationship between the human being and time, thus blocking proper questions about the peculiar characteristic of time » (ZS, p. 58 ; ZSe, pp. 75-76).

⁴² ZS, p. 34 ; ZSe, p. 42.

en lumière l'expérience de la simultanéité du passé et du présent tandis que « bientôt » renvoie à la simultanéité du présent et du futur. Cette contradiction fait ressortir le caractère « recouvrant » de la définition du temps en tant que succession de maintenant :

« Each " now " we say is simultaneously also " just now " and " at once, " that is, the time we have addressed with the word " now " has a span. In itself every " now " is still also a " just now " and an " at once. " At the moment we start to count time, we no longer pay any attention to the " just now " and to the " at once, " but we only pay attention to the sequence of " nows " »⁴³.

Selon Heidegger, la relation familière de l'être humain envers le temps de l'horloge repose sur une conception traditionnelle au fondement du paradigme technoscientifique qu'il est indispensable de remettre en question étant donné son caractère « recouvrant ». Premièrement, le philosophe soutient que la tradition a défini le temps comme une succession de points de « maintenant » vides. L'origine de cette conception remonte à la *Physique* d'Aristote : « Car c'est cela le temps : le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur »⁴⁴. En d'autres termes, selon le Stagirite, le temps est la mesure du mouvement de l'étant en regard de ce qui vient avant ou après maintenant. Cette conception se fonde donc d'abord sur une perspective ontique puisqu'elle ne nous renseigne pas sur ce qu'est le temps en tant que tel, mais plutôt en rapport avec ce qui se meut en son sein, c'est-à-dire l'étant. La calculabilité du temps, et par le fait même la possibilité de le mesurer, apparaît également comme une caractéristique essentielle tout comme la primauté du présent par rapport aux autres dimensions temporelles. De plus, puisque le mouvement est déterminé par rapport à ce qui vient avant et après, le temps est conçu en tant que succession de « maintenant ». Or, cette dernière est assimilable à une séquence de points séparés les uns des autres : « [...] the " now " is a now-point according to the common concept of time as a mere sequence of nows. One can even speak of a point in time »⁴⁵. En ce sens, puisque les « maintenant » sont schématisés en tant que points

⁴³ ZS, p. 34 ; ZSe, p. 43.

⁴⁴ Aristote, *Physique*, traduit par P. Pellegrin, Paris: GF Flammarion, 2000, p. 252 (IV.11.219b1).

⁴⁵ ZS, p. 48 ; ZSe, pp. 60-61.

mesurables, nous pouvons affirmer que la conception aristotélicienne du temps se fonde sur une perspective mathématique, c'est-à-dire abstraite. Les « mainteneants » sont des points vides déconnectés de l'expérience vécue.

Deuxièmement, selon Heidegger, l'unilatéralité de la conception aristotélicienne de la temporalité tient à une interprétation de l'être limitée par l'horizon de la présence (*Anwesenheit*). En effet, chez les Grecs, puisque l'être signifie « présence » et que celui-ci constitue la condition de possibilité de toute chose dont le temps – en effet, le temps ne peut pas être le temps s'il n'est pas – le temps est lui aussi conçu en tant que présence. Or, en appréhendant le temps dans l'horizon de la présence, cette conception nie l'existence du passé et du futur en tant que dimension temporelle à part entière. Seul le présent est. Encore une fois, cela cause problème puisque nous faisons l'expérience du passé et du futur :

« Present in time is always only "now." The "just now" is no more, and the "at once" is not yet, in the sense of the present now. Yet, the past and the future have "being" and are not "nothing." If I limit being and existence only to presence as the present time, then the past and the future are only "nothing" »⁴⁶.

Troisièmement, selon la tradition, le temps est lié aux notions de psyché, d'*animus*, de conscience, d'esprit, de sujet, etc. Heidegger remonte encore une fois à Aristote qui disait qu'il ne pouvait y avoir de temps sans âme⁴⁷, c'est-à-dire sans la capacité de « mesurer » le temps au sens de dire quelque chose à propos de lui. Comme le philosophe le souligne, la notion aristotélicienne d'âme se distingue toutefois de la notion moderne d'ego-sujet ou d'ego-conscience : « *Soul is to be understood here as the distinctive and enduring being (entelechy) of the human being's unfolding essence [Menschenwesen]* »⁴⁸. Ainsi, selon Aristote, nous pouvons dire que le temps relève de l'être même de l'humain. Heidegger cite aussi Augustin : « Ainsi, c'est dans toi, mon âme, que je mesure les temps »⁴⁹. Dans les deux cas, l'être humain est en relation avec le temps sur le mode de la

⁴⁶ ZS, p. 35 ; ZSe, pp. 43-44.

⁴⁸ ZS, p. 37 ; ZSe, p. 47.

⁴⁹ Augustin, *Confessions*, traduit par d'Arnaud d'Andilly, Paris : Gallimard, 1993, p. 440 (XI. 27).

mesurabilité. Dans la pensée moderne, cette relation privilégiée entre l'être humain et le temps sera élucidée à partir d'expressions évocatrices telles que le sens du temps (en psychiatrie), l'expérience du temps et la conscience du temps (Husserl, Bergson). Heidegger remet en question la relation entre le temps et l'être humain définie en ces termes :

« With this theoretical attribution of time to a sense of time, to a consciousness of time, and to an experience of time, a great deal has already been uncritically prejudged, regarding how time and the human being's unfolding essence belong together »⁵⁰.

Après avoir élucidé les présupposés de la conception traditionnelle du temps au fondement du paradigme technoscientifique, Heidegger invite les participants à adopter une perspective phénoménologique. Qu'est-ce que le temps en tant que tel et comment se présente-t-il à nous une fois que nous avons mis la tradition entre parenthèses? L'expérience quotidienne du temps, également porteuse de vérité selon le philosophe, nous le dévoile à travers les expressions « avoir le temps », « ne pas avoir le temps », « prendre le temps », « utiliser le temps », « passer du temps », « perdre son temps », etc. Ces expressions font ressortir le fait que le temps est toujours utilisé en vue de quelque chose dont on se soucie. Par exemple, on prend le temps pour faire quelque chose. Or, l'utilisation du temps à travers le souci n'est possible selon Heidegger que dans la mesure où nous avons préalablement le temps en général. En effet, il n'est pas possible d'utiliser le temps pour faire ce dont on se soucie s'il ne nous est pas d'abord accordé. Selon la perspective phénoménologique, le temps se dévoile donc d'abord en tant qu' « avoir le temps ».

Mais quelles sont les caractéristiques de ce temps en général que nous avons « pour quelque chose » ? Heidegger parle de l'interprétabilité, la databilité, l'extensivité et le caractère public du temps. L'interprétabilité renvoie justement au fait que nous faisons toujours l'expérience du temps pour quelque chose, c'est-à-dire plus précisément en vue de l'interprétation⁵¹. De son côté, la databilité est une structure essentielle du temps qui nous

⁵⁰ ZS, p. 38 ; ZSe, p. 48.

⁵¹ ZS, p. 42 ; ZSe, p. 54.

permet de dire « maintenant, au moment où cela arrive », « dans le passé, quand cela arriva » et « ensuite, quand cela arrivera »⁵². En d'autres termes, le temps que nous avons est un temps que nous pouvons dater. Or, comme le spécifie Heidegger, nous avons affaire ici à une databilité qui est plus originaire que celle du calendrier. Le temps mesurable du calendrier est dérivé du temps comme « avoir le temps » qui, lui, désigne une databilité moins déterminée⁵³. L'exemple suivant, qui fait ressortir le caractère concret de la databilité originaire, permet de clarifier davantage à quoi le philosophe fait ici allusion :

« For example, we say " now " when we speak to each other. In so doing, the " date " is used in the original sense of the word as " that which is given " ; in our discussion the " now " refers to this " givenness " »⁵⁴.

Le temps que nous avons possède également le caractère de l'extensivité. En effet, contrairement à la définition aristotélicienne, la perspective phénoménologique nous montre qu'un moment ne nous est jamais donné comme un point figé dans le temps ; il possède une extensivité qui lui permet de durer. Considérons l'exemple du présent que donne Heidegger. Si je me lève un matin et je dis « maintenant », je peux redire « maintenant » en soirée et donc « maintenant » aura duré toute la journée⁵⁵. En psychothérapie, c'est surtout l'extensivité du passé qui est frappante : un événement de l'enfance peut continuer à être présent à l'âge adulte. Pour ce qui est du futur, le rêve que quelqu'un passe sa vie à tenter de réaliser pourrait être un bon exemple. Finalement, selon Heidegger, le temps possède un caractère public puisque sa compréhension est partagée par tous⁵⁶. Selon le philosophe, le temps authentique possède ces quatre caractéristiques essentielles.

⁵² ZS, p. 43 ; ZSe, pp. 54-55 ; voir F. von Herrmann, *op. cit.*, p. 161.

⁵³ ZS, p. 43 ; ZSe, pp. 54-55.

⁵⁴ ZS, p. 47 ; ZSe, p. 60.

⁵⁵ ZS, pp. 47-48 ; ZSe, p. 60.

⁵⁶ ZS, p. 48 ; ZSe, p. 61.

Mais puisque le temps est un « avoir le temps pour quelque chose », lorsque nous avons le temps, l'accent ne porte pas sur le fait d'avoir le temps, mais sur ce pour quoi nous avons le temps, c'est-à-dire ce dont on se soucie⁵⁷. Or, l'explicitation phénoménologique fait ressortir trois manières d'avoir le temps pour quelque chose : l'anticipation (*gewärtigend*), la présentification (*gegenwärtigend*) et la rétention (*belhaltend*). Dans l'anticipation, je m'oriente vers ce qu'il y a à faire, ce qui s'en vient. Or, cette anticipation ne m'empêche pas de demeurer dans le présent, c'est-à-dire de demeurer auprès de ce qui est là, de ce que je présentifie. De plus, tout en anticipant et en présentifiant, je retiens en moi ce qui me pré-occupe, consciemment ou non, c'est-à-dire ce qui occupe préalablement mon être. Ainsi, ces trois manières d'avoir le temps sont équiprimordiales, c'est-à-dire qu'elles ne vont pas l'une sans l'autre⁵⁸. Selon Heidegger, le temps authentique est le temps que nous avons et dont nous faisons l'expérience sous ces trois modes⁵⁹.

Puisque nous avons toujours le temps pour quelque chose, notre relation au temps n'est pas indifférente. Nous sommes soucieux de ce qu'il y a à faire avec le temps qui nous est accordé. Pour Heidegger, il y a donc une relation intime entre la temporalité authentique et l'être du *Da-sein* qui, comme cela est développé dans *Être et Temps*, se caractérise fondamentalement par le souci. Pour reprendre la formule du philosophe: le séjour du *Da-sein* se temporalise dans le temps⁶⁰. Or, se temporaliser, c'est exister sur le mode temporel et donc « avoir le temps pour quelque chose ». Mais comme il a été dit, pour utiliser ce temps que nous avons, encore faut-il qu'il nous soit préalablement accordé. Le fondement du temps que nous avons est donc « le temps en général », c'est-à-dire le temps en tant que tel. Or, Heidegger défend que celui-ci n'est pas extérieur au *Da-sein* : il constitue au contraire une de ses conditions ontologiques de possibilité. Le *Da-sein* puise en son être le temps qu'il utilise pour faire ce dont il se soucie que ce soit dans l'anticipation, la présentification ou la rétention. Ainsi, puisque le temps en tant que tel est le fondement ontologique sans lequel il n'y aurait pas de temps à gérer, la conception scientifique du

⁵⁷ ZS, pp. 59-60 ; ZSe, p. 77.

⁵⁸ ZS, p. 65 ; ZSe, p. 84.

⁵⁹ *Idem*

⁶⁰ ZS, p. 66 ; ZSe, p. 85.

temps mesurable est une interprétation dérivée. En effet, il faut que le temps nous soit accordé en tant que tel avant de pouvoir le mesurer.

En somme, selon Heidegger, le paradigme phénoménologique propose une interprétation de la temporalité humaine qui, compte tenu du niveau « originaire » sur lequel elle se situe, serait plus proche de l'être du *Da-sein* et est donc mieux adaptée à l'objet d'étude de la psychiatrie que celle des sciences naturelles. Or, selon le philosophe, cela est d'autant plus vrai que l'interprétation phénoménologique de la temporalité permet de mieux comprendre l'expérience du patient malade que celle proposée par le paradigme technoscientifique :

« ...the disturbed relationship to time accompanying some forms of mental illness can only be understood from the human background of original, significant, datable time. This relationship cannot be understood in terms of calculated time, which originates with the idea of a sequence of empty, " qualityless " points »⁶¹.

En d'autres termes, la conception traditionnelle du temps au fondement de la perspective scientifique ne permettrait pas à la psychiatrie d'établir une rencontre véritablement humaine avec le patient puisqu'elle déconnecte la temporalité de l'expérience vécue en la réduisant à une succession de points de « maintenant » ponctuels et vides. En revanche, la perspective phénoménologique proposée par Heidegger se propose de faire valoir une conception de la temporalité qui est inhérente au caractère ek-statique de l'être du *Da-sein*. En effet, l'expérience de la temporalité authentique est celle du *Da-sein* qui, en se temporalisant, s'ouvre au monde, c'est-à-dire aux objets ustensiles qu'il rencontre, mais également aux autres êtres humains. Par conséquent, le concept phénoménologique de temporalité serait également mieux adapté à la psychiatrie parce qu'il s'enracinerait dans l'expérience originaire du rapport à l'autre qui constitue, selon nous, l'essence de la relation psychothérapeutique.

Mais Heidegger va plus loin. Selon lui, l'application unique de la conception scientifique du temps en psychiatrie peut être dommageable pour le patient lui-même, ce

⁶¹ ZS, p. 44 ; ZSe, p. 55.

qui est plus grave. Ici, malgré la visée descriptive de la méthode phénoménologique, le philosophe a tendance à vouloir se prononcer sur le plan normatif à propos de cette question. En effet, lors du séminaire du 21 janvier 1965, quelques remarques semblent attribuer à la conception scientifique de la temporalité un caractère « pathologisant ». C'est la notion de privation qui permet selon nous d'établir un lien entre la maladie et la temporalité scientifique comprise en tant que succession de points de « mainteneants » vides. En effet, la conception heideggerienne de la maladie – que Boss reprendra par la suite⁶² – se fonde sur la notion de privation :

« It is a remarkable fact that your whole medical profession moves within a negation in the sense of a privation. You deal with illness. The doctor asks someone who comes to him, " What is wrong with you ? " The sick person is not healthy. This being-healthy, this being-well, this finding oneself well is not simply absent but is disturbed. Illness is not the pure negation of the psychosomatic state of health. Illness is a phenomenon of privation. Each privation implies the essential belonging to something that is lacking something, which is in need for something »⁶³.

Un peu plus loin, le philosophe explicite la relation entre la temporalité originaire et le temps de l'horloge que privilégie, selon lui, la perspective scientifique en faisant de nouveau intervenir la notion de privation :

« Once again we state that in the daily reckoning by clock time as well the characteristic of significance is still retained. But then through a very specific use of the clock (for instance, in the use of the physical-technical measuring of a mere process, of a motion), the characteristics of time are leveled down without disappearing. Leveling down is a kind of privation »⁶⁴.

⁶² « ... unhealthiness is nothing but the privation, blocking, impairment or constriction of this original openness and freedom [Da-sein] ». (M. Boss, « Recent considerations in daseinsanalysis », dans E. Craig (éd.), *Psychotherapy for Freedom : The Daseinsanalytic Way in Psychology and Psychoanalysis* [Édition spéciale]. *The Humanistic Psychologist*, printemps 1988, vol. 16, no 1, p. 72.)

⁶³ ZS, p. 46 ; ZSe, pp. 58-59.

⁶⁴ ZS, p. 49-50 ; ZSe, p. 63.

En d'autres termes, la maladie est une privation de la santé. Le temps de l'horloge est un nivellement par le bas du temps originaire. Or, le nivellement par le bas est une sorte de privation. Le temps de l'horloge est-il alors pathologique ? Il n'est pas possible de déduire cette conclusion du raisonnement de Heidegger, mais il est permis de se demander ici si l'exemple de la maladie et de la santé utilisé dans le contexte de la question de la temporalité est innocent. Le point de vue du philosophe semble se préciser quelques lignes plus loin. Heidegger y utilise de nouveau la notion de privation qu'il avait associée à l'exemple de la maladie et de la santé pour cette fois-ci l'appliquer à la distinction normative entre le temps originaire et le temps compris en tant que succession de « mainteneants » vides:

« Which is the "true" time? Let us suppose that time were merely given to us as a sequence in which the aforementioned characteristics – datability, significance, extendedness, and publicness – were all leveled down to an empty "now" sequence. Affected only by time represented this way, we would become deranged. Worse still: we would not even have the possibility to become deranged. For to become "de-ranged" [verrückt], we must be able to be moved from one state into another. Because of time, we must have the possibility of being removed from the time usually given to us and of being banished into an empty passage of time. This [empty passage of time] appears as a uniform monotony without a what-for [of time]»⁶⁵.

En somme, malgré le soi-disant caractère descriptif de la méthode phénoménologique privilégiée par Heidegger, ce dernier en arrive ici à se prononcer sur le plan normatif concernant la question des deux temporalités. Selon lui, la conception scientifique du temps, c'est-à-dire le temps de l'horloge compris comme succession de points de « mainteneants » vides, peut mener à la perturbation de l'être humain si elle est appliquée seule, c'est-à-dire sans la perspective phénoménologique qui garantirait son ancrage dans l'expérience vécue. Cette position, normative puisqu'elle se fonde sur un jugement de valeur établi à partir d'une norme de santé, nous paraît problématique dans le cadre d'une approche phénoménologique étant donné qu'elle n'a pas été légitimée à même les phénomènes. De plus, l'idée assez discutable selon laquelle la conception scientifique du

⁶⁵ ZS, p. 50 ; ZSe, pp. 63-64.

temps et ce, même sans être complétée par une perspective phénoménologique, soit dommageable pour les patients a tendance, selon nous, à faire obstacle à un dialogue ouvert entre la philosophie et la psychiatrie. Nous reviendrons sur cette question au chapitre suivant.

f) Le corps

Après celle de la temporalité, la question du corps est la deuxième en importance dans les *Zollikoner Seminare*. Deux raisons expliquent cela. Premièrement, dans l'optique où Heidegger cherche à remettre en question le monopole du paradigme technoscientifique en santé mentale à travers l'intégration d'une perspective phénoménologique, la destruction du concept scientifique de corps est primordiale étant donné que, comme le dit le philosophe, le problème de la méthode des sciences naturelles est équivalent au problème du corps⁶⁶. Deuxièmement, ces séminaires sont une occasion pour Heidegger de compléter l'analyse de la spatialité élaborée dans *Être et Temps* par une phénoménologie de la corporéité du *Da-sein*. C'est pourquoi, avant d'aborder comme telle la question du corps, Heidegger cite ce passage:

« De cette orientation naissent les directions fixes de la droite et de la gauche. Tout comme ses é-loignements, le *Dasein* emporte constamment avec soi ces orientations. La spatialisation du *Dasein* en sa "corporéité" propre – phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici – est conjointement prédessinée selon ces directions »⁶⁷.

Ici, Heidegger cherche non seulement à montrer que la corporéité du *Da-sein* est déterminée par sa spatialité⁶⁸, mais également que la question du corps abordée dans les

⁶⁶ « *The problem of method in science is equivalent to the problem of the body. The problem of the body is primarily a problem of method* » (ZS, p. 93 ; ZSe, p. 122).

⁶⁷ ET, p. 96 ; SZ, p. 108.

⁶⁸ « *Da-sein is not spatial because it is embodied. But its bodiliness is possible only because Da-sein is spatial in the sense of making room* » (ZS, p. 81 ; ZSe, p. 105).

Zollikoner Seminare est en parfaite continuité avec la réflexion entamée dans *Être et Temps*. À partir de l'explicitation de la spatialité du *Da-sein*, le philosophe aurait donc préparé le terrain pour une phénoménologie du corps sans toutefois la mener à terme. Heidegger veut rappeler ici à ses auditeurs qu'il ne s'agissait pas simplement d'un oubli, mais bien d'un choix. Mais pourquoi a-t-il volontairement mis de côté la question du corps? En réponse à Sartre qui lui avait reproché l'absence d'une phénoménologie du corps dans *Être et Temps*, Heidegger avait répondu en 1972 : « *I can only counter Sartre's reproach by stating that the bodily [das Leibliche] is the most difficult [to understand] and that I was unable to say more at that time* »⁶⁹. La phénoménologie du corps proposée dans les *Zollikoner Seminare* présente donc un grand intérêt puisqu'elle permet de compléter l'analyse de la spatialité du *Da-sein* entamée dans *Être et Temps* et, par le fait même, combler une lacune importante dans l'œuvre de Heidegger.

Un des points centraux de la discussion autour de la question du corps dans les *Zollikoner Seminare* est le problème du psychosomatique et sa solution, c'est-à-dire l'intégration d'une perspective phénoménologique en psychiatrie. Selon Heidegger, l'échec du paradigme technoscientifique à produire une conception du corps adéquate à l'être humain s'exprime à travers le soi-disant problème du psychosomatique : est-ce que le corps est quelque chose de somatique, de psychique ou ni l'un ni l'autre? Le philosophe examine le problème tel qu'il est exposé par le Dr. Hegglin, un spécialiste dans le domaine. Hegglin est à la recherche des critères de distinction entre le corps et l'esprit sans les séparer. Le premier critère concerne le mode d'accès qui leur est propre. C'est ainsi qu'il arrive à la conclusion suivante :

*« But we suspend all philosophical speculations and hold to a simple principle in order to distinguish soma and psyche : Psychic phenomena cannot be weighed and measured, but only felt intuitively, whereas everything somatic can be somehow grasped by numbers »*⁷⁰.

En un mot, le corps est accessible par les nombres et par conséquent mesurable tandis que le psychique est accessible par l'intuition. Toujours selon Hegglin, ce critère doit également

⁶⁹ ZS, p. 231 ; ZSe, p. 292.

⁷⁰ ZS, p. 78 ; ZSe, p. 102.

fournir une preuve scientifique de la distinction entre le corps et l'esprit sans les séparer : « *We still lack the foundations, which would be acceptable as proof of these connections for someone educated in the natural sciences* »⁷¹.

Heidegger critique l'approche et les conclusions du Dr. Hegglin. Selon lui, ces deux principes ne permettent pas de distinguer le corps et l'esprit sans les séparer. En effet, il est dit que le critère doit servir de preuve scientifique. Or, d'après la méthode scientifique, seul le mesurable est prouvable. Par conséquent, d'une part, seule la dimension corporelle ne pourrait être prouvée puisque, d'après le premier principe de Hegglin, l'esprit n'est pas mesurable et, d'autre part, l'incapacité d'accéder à la dimension psychique à partir du principe de mesurabilité maintient le dualisme entre le somatique et le psychique. De plus, les conclusions de Hegglin ne sont pas légitimées à même les phénomènes en question. Elles sont fondées sur un dogme scientifique : seul ce qui est mesurable est réel⁷². Heidegger en conclut que le problème des sciences psychosomatiques est un problème de méthode : l'impossibilité de distinguer le corps de l'esprit repose sur le critère de mesurabilité qui fonde la méthode scientifique.

Afin de faire voir en quel sens la perspective phénoménologique permet de surmonter le problème du psychosomatique et, par le fait même, de proposer une conception du corps humain plus adéquate à l'être du *Da-sein*, Heidegger procède à la destruction de la mesurabilité, fondement de la méthode scientifique, au profit d'un rapport phénoménologique aux corps. Premièrement, en partant de l'expérience quotidienne du corps, le philosophe tente de faire voir que le regard phénoménologique permet de distinguer des phénomènes corporels que les sciences naturelles sont incapables de distinguer étant donné la place centrale qu'elles accordent au critère de mesurabilité comme voie d'accès aux corps. Par exemple, le Dr. Hegglin soutient que la mesure des larmes nous permet d'accéder au phénomène de la tristesse : « *Sadness cannot be measured, but the tears formed by sadness due to psychosomatic relations can be investigated quantitatively in various directions* »⁷³. Selon Heidegger, lorsqu'on mesure les larmes, on mesure un liquide. Or, le lien entre la tristesse et ce liquide ne peut pas être prouvé à partir de la

⁷¹ ZS, p. 79 ; ZSe, p. 104.

⁷² ZS, p. 80 ; ZSe, p. 105.

⁷³ ZS, p. 81 ; ZSe, pp. 105-106.

mesurabilité. En revanche, le regard phénoménologique est capable d'établir ce lien sans avoir besoin de le prouver. Le philosophe donne ici l'exemple du rougissement pour faire valoir son point:

« Phenomenologically speaking, we can easily distinguish between a face blushing with shame and, for instance, a face flushed with fever or as a result of going inside of a warm hut after a cold mountain night outside. All three kinds of blushing appear on the face, but they are very different from each other and are immediately distinguished in our everyday being-with and being-for each other. We can "see" from the respective situations whether someone is embarrassed, for instance, or flushed for some other reason »⁷⁴.

Deuxièmement, Heidegger procède à la destruction du concept de mesurabilité comme tel qui se trouve au fondement du rapport scientifique au corps. L'essentiel de sa tâche vise à faire ressortir que le critère de mesurabilité de la méthode scientifique présuppose le contrôle et la domination de la nature par le sujet pensant. Pour ce faire, le philosophe remonte à la modernité afin de rappeler l'objectif de Descartes dans la sixième partie du *Discours de la Méthode* : « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Dans le passage suivant, Heidegger montre qu'il existe une relation intime entre la mesurabilité et la domination de la nature :

« In fact measurability means calculability, that is, a view of nature guaranteeing knowledge of how we can, and how we must, count on its processes. Measurability means calculability in this characterization. But calculability means precalculability. And this is decisive because the point is control and domination of the processes of nature. But control implies power to have control over nature, a kind of possession »⁷⁵.

Le philosophe expose quelques-uns des principes au fondement de la méthode cartésienne afin de montrer en quel sens la science moderne est animée par un désir de domination de la nature. La quatrième règle des *Regulae*, par exemple, stipule qu'il est nécessaire d'avoir une méthode pour trouver la vérité⁷⁶. Comme le souligne Heidegger, la vérité présuppose ici la vérité à propos des choses (*res*). Mais qu'est-ce qu'une chose pour

⁷⁴ ZS, p. 81 ; ZSe, p. 106.

⁷⁵ ZS, pp. 104-105 ; ZSe, p. 135.

⁷⁶ ZS, p. 105 ; ZSe, p. 136.

Descartes? Les choses de la science cartésienne sont prédéterminées, dans la méthode, en tant qu'objets. En conformité avec la conceptualité scolastique dont Descartes est toujours sous l'emprise, le terme « *objectum* » réfère aux représentations élaborées par la pensée. Or, Descartes ne se contente pas d'établir un lien intime entre les choses et la pensée. Comme la deuxième règle des *Regulae* nous permet de le constater, l'acte d'objectivation de la pensée est ce qui permet à la méthode cartésienne d'accéder à la vérité absolue. Celle-ci s'énonce comme suit : seuls ces objets devraient orienter notre attention vers la connaissance sûre et indubitable à laquelle nos pouvoirs mentaux semblent être adéquats⁷⁷. En effet, au moyen de sa méthode, Descartes en arrive à poser l'*ego cogito* comme *fundamentum absolutum et inconcussum*, c'est-à-dire comme fondement absolu et inébranlable de la connaissance. Après avoir tout remis en doute, une seule chose est indubitable : je pense, j'existe. Les objets de la science cartésienne sont donc certains parce qu'ils sont posés par l'*ego cogito* que la méthode a proclamé fondement absolu et inébranlable de la connaissance. De plus, puisqu'il s'agit de deux évidences accessibles par l'intuition pure, Heidegger relève le lien de parenté entre le niveau de certitude du *ego cogito sum* et la clarté et la distinction des vérités mathématiques :

« From this remark it becomes clear that the evidence of mathematical propositions, conclusions, and subject matters comes very close to that fundamental proof and certainty expressed in the proposition : Ego cogito sum, I think I am. In the immediate insight into " I think, " that I am is also immediately given. In principle, mathematical things possess the same proof and certainty »⁷⁸.

Selon Heidegger, puisque la science moderne est fondée sur l'*ego cogito*, une vérité qui, comme les mathématiques, est révélée à partir de l'intuition pure, elle comprend la nature en tant que domaine d'objets calculables déterminés mathématiquement. Ainsi, depuis Descartes, ce qui ne peut pas être objectivé en ces termes devient non-certain, non-vrai et non-réel⁷⁹. La vérité n'est plus fondée sur ce qui se manifeste, comme c'était le cas

⁷⁷ *Idem*

⁷⁸ ZS, p. 106 ; ZSe, p. 138.

⁷⁹ ZS, p. 107 ; ZSe, p. 138.

chez les Grecs, mais sur le sujet pensant. C'est pourquoi Heidegger parle de dictature et de domination de la nature par l'être humain qui, à la base même de son rapport au monde, fait violence aux phénomènes en les prédéterminant en tant qu'objets calculables.

« *The science thus projected, that is, this method, is the greatest assault of the human being on nature, guided by the claim to be maître et possesseur de la nature* »⁸⁰.

Heidegger prétend que la méthode phénoménologique propose une interprétation plus adéquate au corps humain que la méthode scientifique. Mais en quoi consiste-t-elle? Comme le problème du psychosomatique nous a permis de le constater, si le critère de mesurabilité au fondement des sciences naturelles poussent ces dernières à réduire le corps humain à un corps physique séparé de l'esprit (*Körper*), la méthode phénoménologique permet de faire ressortir une conception du corps qui est inséparable de l'esprit et propre à l'être du *Da-sein*: le corps animé (*Leib*)⁸¹.

Comment le corps animé se distingue-t-il du corps physique? Heidegger fait d'abord ressortir que l'extension de la limite du corps animé (*Leib*) est supérieure à celle du corps physique (*Körper*)⁸². Cette caractéristique est propre au corps humain, mais la méthode scientifique est incapable d'accéder à une perspective qui permettrait de la mettre en lumière. En partant de l'explicitation de cette spécificité, Heidegger en arrive à dévoiler le phénomène du corps en tant que « corporaliser » (*Leiben*) propre à l'être ek-statique du *Da-sein*. Par exemple, les limites corporelles d'une table correspondent strictement aux contours physiques qui la délimitent. En revanche, comme le dit Heidegger, si je pointe la fenêtre du doigt, mon corps ne s'arrête pas au bout de mon doigt⁸³. En effet, j'ai la possibilité de me corporaliser (*Leiben*) vers le monde, c'est-à-dire de me projeter corporellement vers les étants que je rencontre. Par exemple, lorsque je regarde la fenêtre qui se trouve devant moi, je ne demeure pas en tant que corps strictement *ici*, c'est-à-dire à

⁸⁰ ZS, p. 107 ; ZSe, p. 139.

⁸¹ Nous reprenons ici la terminologie de F. von Herrmann dans *op. cit.*, p. 158.

⁸² ZS, p. 86 ; ZSe, p. 112.

⁸³ ZS, p. 86 ; ZSe, p. 113.

quelques mètres de la fenêtre. Lorsque j'entre en rapport avec la fenêtre en la regardant, je me projette vers elle, de sorte que je me trouve également *là-bas*, à quelques mètres devant moi, *avec elle*. Or, pour Heidegger, je ne suis pas en rapport avec la fenêtre strictement en pensée : je suis littéralement *là-bas* également en tant que corps.

Selon le philosophe, d'un point de vue ontique, cette différence d'extension peut sembler purement quantitative. Or, la perspective ontologique révèle que cette dernière se fonde sur une différence qualitative qui relève de l'être même du corps physique (*Körper*) et du corps animé (*Leib*). Mais comment savoir que la différence d'extension explicitée en tant que « corporaliser » (*Leiben*) est propre à l'être du corps animé ? Parce que ce corps est à chaque fois *mon* corps⁸⁴. En d'autres termes, je fais toujours l'expérience de ce corps extensible comme étant *mon* corps. Cette expérience de mienneté est selon Heidegger le signe que celle-ci relève de mon être propre : « *If the body as body is always my body, then this is my own way of being* »⁸⁵. Or, l'être du corps animé que je suis est compris par le philosophe au sens de *Da-sein*, c'est-à-dire de séjour ek-statique au sein des étants dans la clairière [*gelichtet*]⁸⁶. Ainsi, la capacité de dépasser les limites de notre corps physique à travers la « corporalisation » s'explique ontologiquement en fonction du caractère ek-statique qui est propre à l'être du *Da-sein* et qui s'exprime par la possibilité de se tenir hors de soi, en relation avec le monde. Le « corporaliser » du corps animé (*Leib*) signifie donc séjourner dans le monde corporellement et de manière ek-statique.

Mais concrètement, comment l'interprétation phénoménologique du corps animé (*Leib*) du *Da-sein* elle-même mieux à même d'expliquer un phénomène corporel particulier que la perspective scientifique qui demeure aux prises avec le problème du psychosomatique ? Pour répondre à cette question, Heidegger se penche ici sur le geste corporel. La perspective scientifique considère que le geste corporel est synonyme d'expression⁸⁷. Or, selon le philosophe, cette interprétation fait violence au phénomène tel qu'il se manifeste à nous puisqu'elle suppose *a priori* que quelque chose se cache derrière

⁸⁴ *Idem*

⁸⁵ ZS, p. 87 ; ZSe, p. 113.

⁸⁶ *Idem*

⁸⁷ ZS, p. 89 ; ZSe, p. 116.

lui, quelque chose de séparé qui en serait la cause. Par exemple, on tient souvent pour acquis que les gestes corporels sont les expressions d'un état d'esprit interne, comme si le psychique déterminait le somatique de l'extérieur. La perspective phénoménologique se distingue de la perspective scientifique en interprétant le geste corporel plutôt comme un fait du langage compris en tant que « laisser voir ». En effet, comme il en a été question plus haut, le langage chez Heidegger ne se limite pas à l'articulation verbale, mais réfère plutôt au comportement apophantique du *Da-sein*, c'est-à-dire à sa capacité, en tant que clairière, d'ouvrir un espace de significations permettant aux étants de se manifester à lui. En d'autres termes, l'ouverture que constitue le *Da-sein* en tant qu'être-dans-le-monde est une condition de possibilité du langage compris comme « laisser voir ». Or, puisque le geste est corporel, l'être-dans-le-monde est à chaque fois co-déterminé par la « corporalisation » (*Leiben*)⁸⁸. Le geste corporel n'est donc pas séparé d'un état d'esprit interne qui en serait la cause, mais est plutôt le prolongement de l'être-dans-le-monde du *Da-sein* tel qu'il se corporalise. En ce sens, il possède un caractère ek-statique, c'est-à-dire relationnel :

*« We usually take blushing as an expression, that is, we immediately take it as a sign of an internal state of mind. But what lies in the phenomenon of blushing itself? It too is a gesture insofar as the one who blushes is related to his fellow human beings. With this you see how bodiliness has a peculiar " ecstatic " meaning »*⁸⁹.

En somme, il doit ressortir de l'argumentation heideggérienne que l'interprétation scientifique du corps humain est un discours dérivé de la conception phénoménologique selon laquelle le *Da-sein* possède corporellement un monde en tant qu'être-dans-le-monde⁹⁰. En effet, avant de pouvoir mesurer un corps, encore faut-il qu'il se manifeste à la réception-perception. La manifestation du corps précède donc la mesure du corps. Or, la mesure du corps appartient à la perspective scientifique et le regard sur ce qui se manifeste à la réception-perception appartient à la perspective phénoménologique. La perspective

⁸⁸ ZS, p. 91 ; ZSe, p. 118.

⁸⁹ *Idem*

⁹⁰ ZS, p. 94 ; ZSe, p. 122.

phénoménologique opère donc encore une fois sur un niveau plus fondamental que la perspective scientifique et ce, dans la mesure où l'être dont elle s'enquiert est le fondement (*Grundlage*) de l'étant à expliquer, à savoir le corps humain. Par conséquent, la perspective phénoménologique se veut plus proche de l'être corporel du *Da-sein* et, par le fait même, plus adéquate à l'objet d'étude de la psychiatrie.

g) La relation entre la philosophie et la psychiatrie

Après avoir traité de la question au cours de l'explicitation des thèmes précédents, la nature du dialogue entre la philosophie et une psychiatrie d'inspiration heideggérienne est désormais abordée directement. Cela a principalement lieu lors de la séance du 23 et 26 novembre 1965, où il s'agit surtout pour Heidegger de préciser le rôle de chaque discipline dans le cadre de cette nouvelle alliance afin de dissiper l'inquiétude des psychiatres à propos de l'ingérence de la philosophie dans le domaine qui est propre aux sciences naturelles. Comme le souligne Médard Boss concernant la nécessité d'entreprendre une réflexion sur le fondement de la psychiatrie :

« The exercise also serves to remind it of its proper domain, protecting against boundary transgressions whose consequences are, predictably, confusion of intent and misuse of method »⁹¹.

Premièrement, il est clair pour Heidegger que la tâche de la philosophie est de procurer à la pratique médicale en psychiatrie le cadre théorique élaboré par l'analytique ontologique du *Da-sein*. En vue de définir en quoi consiste cette tâche, lors de la séance du 23 novembre 1965, Heidegger entreprend une destruction du concept ontique d'analyse au profit du concept ontologique d'analytique. Pour bien distinguer le rôle de la psychiatrie de celui de la philosophie, il est primordial selon lui de ne pas confondre ces deux concepts. Chez Freud, représentant ici de la perspective scientifique en psychiatrie, l'analyse est

⁹¹ M. Boss, *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, New York & London: Jason Aaronson, 1983, pp. 27-28.

l'entreprise de dissolution d'un symptôme en ses éléments en vue de lui trouver une explication causale⁹². Mais d'où vient cette conception de l'analyse ? Le mot « analyse » vient du terme grec « *analuein* » qui, dans l'Antiquité, faisait référence à cette idée de décomposition dont il est question dans l'approche freudienne. En effet, comme il est possible par exemple de le constater dans le deuxième livre de l'*Odyssée* d'Homère, le mot « *analuein* » renvoie à l'acte de défaire un tissu en ses parties constituantes⁹³.

Dans la modernité, Kant utilise le terme « analytique » en écho aux « Analytiques » d'Aristote, qui font partie de l'*Organon*, c'est-à-dire des travaux du Stagirite portant sur la logique. À la manière ancienne, Kant divise la théorie transcendantale des éléments de sa *Critique de la raison pure* en deux sections : l'esthétique et la logique transcendantales. Le premier livre de la logique est analytique en ce sens qu'il vise, pour reprendre les mots de Kant, la « décomposition, encore rarement tentée, du pouvoir même de l'entendement, pour explorer la possibilité des concepts *a priori* »⁹⁴. Cette tâche se distingue de la notion traditionnelle d'analyse reprise par Freud puisqu'elle ne consiste pas à disséquer un concept en vue de le clarifier, mais plutôt à décomposer la faculté de connaissance en tant que telle. Comme le dit Heidegger, « *Kant traces the conditions for the possibility of scientific experience back to a unified whole, that is, the faculty of understanding* »⁹⁵. En d'autres termes, puisqu'elle recherche les conditions de possibilité de la connaissance des étants, l'analytique est une tâche transcendantale, ce qui la distingue de l'analyse.

Heidegger affirme s'être inspiré de l'approche kantienne pour élaborer son analytique du *Da-sein*. En effet, dans les deux cas, les philosophes situent leur réflexion à un niveau transcendantal qui, chez Heidegger, peut être synonyme d'« ontologique ». Cependant, Heidegger se distingue de Kant en ce qu'il procède à une analytique non pas de la faculté de connaissance, mais de l'être du *Da-sein*. En ce sens, comme le souligne le philosophe :

⁹² ZS, p. 113 ; ZSe, p. 148.

⁹³ ZS, p. 114 ; ZSe, p. 148.

⁹⁴ E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par A. Renaut, Paris : GF Flammarion, 2001, p. 154. (A. 65 f., B.90 f.) ; cf. ZS, p. 114 ; ZSe, p. 149.

⁹⁵ *Idem*

« The fundamental character of a dissection is not its reduction into elements, but the tracing back to a unity (synthesis) of the ontological possibility of the being of beings... »⁹⁶.

Ainsi, ajoute Heidegger, par opposition à la notion traditionnelle d'analyse reprise par l'approche freudienne, l'analytique n'envisage pas son objet d'étude à partir du principe de causalité puisque ce dernier réfère à une relation ontique entre la cause et l'effet. Étant donné qu'elle s'intéresse à l'être en tant que condition de possibilité de l'étant – et plus particulièrement du *Da-sein* – l'analytique heideggérienne est plutôt une entreprise ontologique. Elle vise l'être en tant que fondement et non en tant que cause.

La différence entre le rôle de la philosophie et de la psychiatrie se situe donc à ce niveau : la tâche de la philosophie est de procéder à l'analytique *ontologique* du *Da-sein* tandis que celle de la psychiatrie consiste à en fournir une analyse *ontique*. Dans ce contexte, comment s'articule concrètement la relation entre la philosophie et une psychiatrie d'inspiration heideggérienne? Quelles sont les conséquences pour une science ontique telle que la psychiatrie? Ce sont là des questions que se posent les psychiatres participant aux séminaires. Devant la possibilité de cette nouvelle relation entre les deux disciplines, ils craignent que la perspective phénoménologique cherche ultimement à remplacer celle des sciences naturelles. En effet, malgré les clarifications de Heidegger, l'intégration de la perspective phénoménologique en psychiatrie semble être perçue comme une position hostile à l'égard de l'utilisation de la méthode scientifique en santé mentale. Dans le passage suivant, un participant exprime directement cette résistance:

« For us the difficulty lies in the fact that Professor Boss wants to banish the thinking of the natural sciences from psychology, whereas we want to remain natural scientists nevertheless »⁹⁷.

⁹⁶ ZS, p. 115 ; ZSe, p. 150.

⁹⁷ ZS, p. 123 ; ZSe, p. 161.

Nous nous trouvons ici au moment critique du dialogue à l'œuvre dans les *Zöllikoner Seminare*. À l'inquiétude des psychiatres, Heidegger répond par une question que nous pourrions formuler comme suit: qu'est-ce que la science ou plutôt qu'entendez-vous par science⁹⁸? En effet, selon le philosophe, les psychiatres confondent la phénoménologie heideggérienne avec une position hostile à l'égard de la science parce qu'ils réduisent cette dernière à la perspective des sciences naturelles. En critiquant le monopole de la méthode des sciences naturelles en santé mentale, Heidegger défend qu'il ne cherche pas à évacuer toute perspective scientifique en psychiatrie et en psychologie⁹⁹, mais à donner un nouveau sens à la science à travers l'intégration d'une perspective phénoménologique. Même si cette critique touche, selon nous, à un point crucial de la relation entre la philosophie et la psychiatrie, il faut se demander, en vue d'un dialogue plus ouvert, si le philosophe doit accorder plus d'importance aux raisons qui poussent ses interlocuteurs à protéger la perspective des sciences naturelles en psychiatrie. De plus, d'un point de vue rhétorique, il peut sembler périlleux pour Heidegger de se défendre de l'accusation d'antiscientisme par une critique des sciences naturelles. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

Par ailleurs, la contribution positive du philosophe à cette étape importante du dialogue est sans doute d'avoir mis en relief que la solution réside en quelque sorte dans la perspective adoptée: « *How do you see me, and how do I see you, and in what regard?* »¹⁰⁰. En effet, le problème expérimenté par les psychiatres semble reposer sur l'existence d'un certain flou par rapport à la perspective que chacune des disciplines doit privilégier dans le contexte d'une psychiatrie phénoménologique. Est-ce à dire que la psychiatrie doit désormais adopter une perspective philosophique, c'est-à-dire « non scientifique » ? À l'inquiétude des psychiatres, Heidegger propose de clarifier le rôle de chacune des disciplines afin de faire voir en quel sens la philosophie n'empiète pas illégitimement sur le domaine qui est propre à la psychiatrie en tant que science ontique.

⁹⁸ « *You must first tell me what psychology is* » (*Idem*).

⁹⁹ « *Therefore, I have reservations about science – not science as science – but only about the absolute claims of natural science* » (ZS, p. 123 ; ZSe, p. 160).

¹⁰⁰ *Idem*

Au séminaire du 26 novembre 1965, c'est en ce sens que Heidegger précise davantage le rôle de l'analytique ontologique du *Da-sein* par rapport à la *Daseinsanalyse*, c'est-à-dire l'analyse existentielle en psychiatrie. Dans le cadre d'*Être et Temps*, elle visait, dit-il, à produire une interprétation ontologique du *Da-sein qua Da-sein*, mais en guise de préparation à la question du sens de l'être en tant que tel¹⁰¹. Cette entreprise doit être selon lui complétée par une analyse existentielle à caractère ontologique – à ne pas confondre avec l'analyse existentielle en psychiatrie – qui vise à effectivement mettre en lumière les existentiels du *Da-sein* thématés par l'analytique¹⁰².

Pour ce qui est de la psychiatrie, dans la mesure où elle adopte la perspective phénoménologique, sa tâche consiste à effectuer une analyse ontique du *Da-sein* individuel, mais s'inspirant des conclusions tirées par l'ontologie du *Da-sein qua Da-sein*. Cela signifie que les interprétations doivent être proposées en tenant compte des existentiels thématés par l'analytique du *Da-sein*, même si celle-ci restait limitée par la question de l'être en tant que tel. C'est pourquoi, étant donné que cette dernière est guidée à la base par la réflexion sur le sens de l'être en tant que présence, l'analyse se concentrera surtout sur la relation entre l'être du *Da-sein* individuel et la temporalité qui lui est propre¹⁰³. Or, si cette tâche relève de la pratique médicale en psychiatrie, Heidegger circonscrit également l'objet d'étude de la *Daseinsanalyse* sur le plan théorique, c'est-à-dire scientifique. En effet, le philosophe parle d'une « discipline future » dont la tâche consisterait à effectuer une analyse anthropologique du *Da-sein* fondée sur l'analyse ontique du *Da-sein* individuel, elle-même fondée sur l'analytique ontologique du *Da-sein qua Da-sein*. Il s'agit ici d'interpréter le *Da-sein* individuel à la lumière des existentiels thématés par l'analytique, mais à partir d'une perspective sociohistorique s'enracinant dans le contexte actuel des sociétés industrielles¹⁰⁴.

À partir de cette structure, il est possible de constater que la philosophie ne cherche pas à empiéter sur le domaine qui est propre à la psychiatrie puisque ces deux disciplines

¹⁰¹ ZS, pp. 124-125 ; ZSe, p. 162.

¹⁰² ZS, p. 125 ; ZSe, p. 163.

¹⁰³ *Idem*

¹⁰⁴ ZS, p. 125 ; ZSe, pp. 163-164.

œuvrent à des niveaux différents. La *Daseinsanalyse* est ontique et l'analytique du *Da-sein* est ontologique¹⁰⁵. Il ne s'agit donc pas de bannir la pensée scientifique de la psychiatrie et de la psychologie, *mais plutôt de lui procurer une fondation ontologique*. En d'autres termes, Heidegger ne demande pas aux psychiatres de devenir des philosophes¹⁰⁶, mais de s'occuper du domaine ontique qui leur revient à partir d'une méthode légitimée par une réflexion ontologique et historique relevant de la philosophie. Cela implique une transformation radicale de la méthode scientifique, mais pas l'annihilation de la pensée scientifique en santé mentale.

Une autre question inquiète les psychiatres : si nous acceptons que la philosophie n'empiète pas sur le domaine propre à la psychiatrie, en quel sens la méthode phénoménologique garantit-elle la légitimité et la rigueur scientifiques des interprétations et de la pratique médicale en psychiatrie? Selon Heidegger, cette question est biaisée puisqu'elle présuppose encore une fois que seule la méthode des sciences naturelles détermine le critère de scientificité. Or, la position heideggérienne vise justement à favoriser l'émergence d'une nouvelle conception de la science. En effet, tout au long des *Zollikoner Seminare*, le philosophe tente de faire voir aux psychiatres que la pensée scientifique ne se limite pas au sens que la tradition lui a donnée. Il est possible de lui donner un nouveau sens qui, cette fois-ci, sera davantage en accord avec le phénomène de l'être humain tel qu'il se manifeste. Par ailleurs, l'intérêt de cette nouvelle perspective ne se situe pas purement au niveau épistémologique. Pour Heidegger, l'enjeu est ultimement d'ordre éthique. En effet, selon le philosophe, l'utilisation exclusive de la méthode scientifique en psychiatrie, en psychologie et en psychothérapie mène à la déshumanisation de l'être humain :

*« What happens in the course of science when it proceeds in this manner and is left to itself? What occurs is nothing less than the possible self-destruction of the human being [...] the meaning of the human being's existence is at stake »*¹⁰⁷.

¹⁰⁵ ZS, p. 124 ; ZSe, p. 161.

¹⁰⁶ « *You may have noticed that I do not want to make philosophers out of you, but I would like to enable you to be attentive to what concerns the human being unavoidably and yet is not easily accessible to him* » (ZS, p. 112 ; ZSe, p. 147).

¹⁰⁷ ZS, pp. 94-95 ; ZSe, pp. 123-124.

Pour se prémunir contre ce danger, la légitimité des sciences ontiques œuvrant dans le domaine de la santé mentale repose, selon Heidegger, sur l'intégration de la perspective phénoménologique. Cette dernière comporte donc une visée thérapeutique : elle sert à libérer les psychiatres du joug de la tradition et procurer un ancrage au paradigme technoscientifique dans l'expérience vécue qu'il tente de comprendre et de transformer.

TROISIÈME CHAPITRE

Perspectives critiques

a) Le problème du caractère thérapeutique de l'approche heideggerienne

Rappelons-nous quel était l'objectif central des séminaires de Zollikon: à travers une réflexion ontologique et historique sur les concepts fondamentaux des sciences naturelles, favoriser l'émergence d'une perspective phénoménologique de l'être humain qui pourrait servir de fondement intellectuel adéquat à la pratique psychiatrique. En ce sens, lors de la première séance, Heidegger énonce ce qui semble constituer pour lui une conviction :

« In the perspective of the Analytic of Da-sein, all conventional, objectifying representations of a capsule-like psyche, subject, person, ego, or consciousness in psychology and psychopathology must be abandoned in favor of an entirely different understanding. This new view of the basic constitution of human existence may be called Da-sein, or being-in-the-world »¹.

Nous rejoignons ici la position de Greisch qui interprète ce passage comme une exhortation à faire un choix entre deux optiques: « ...celle, scientifique, de l'hypothèse explicative avec son régime de "suppositions", soit celle, phénoménologique, de l'"acceptation" »

¹ ZS, p. 4 ; ZSe, p. 3.

d'un don, l'ouverture à la chose même »². Mais dans l'esprit de Heidegger, le choix est clair : l'interprétation purement objectivante de l'être humain *doit* être abandonnée en faveur de la perspective du *Da-sein*. L'objectif du philosophe comporte donc un caractère prescriptif. Mais c'est le ton autoritaire qui, et cela est assez frappant tout au long des *Zollikoner Seminare*, peut amener le lecteur à se questionner sur la légitimité de l'approche privilégiée. Comme le fait remarquer Greisch, « Heidegger [...] ne ménageait nullement ses auditeurs, leur imposant d'entrée de jeu une conviction »³. À l'heure des bilans, l'évaluation du dialogue mené par Heidegger entre la philosophie et la psychiatrie doit donc passer par une analyse critique des présupposés du philosophe.

Au premier chapitre, nous avons déjà tenté de faire ressortir la visée thérapeutique de l'approche heideggérienne. Sur le plan critique, il s'agit selon nous d'un point de départ intéressant étant donné qu'elle nous donne l'occasion de réfléchir à l'accusation d'« antiscientisme » parfois adressée à la pensée de Heidegger, mais à partir d'un angle nouveau. En effet, puisque selon nous cette attaque n'est pas complètement fondée, nous tenterons de déplacer le débat plutôt au niveau de la nature « pathologisante » de la relation thérapeutique privilégiée par Heidegger au cours des séminaires en vue de faire ressortir les conditions pour un dialogue ouvert entre la philosophie et la psychiatrie. Attardons-nous d'abord au volet plus négatif de cette critique. Selon nous, la nature du caractère thérapeutique de l'approche heideggérienne dans les *Zollikoner Seminare* est problématique puisque cette dernière présuppose que la perspective objectivante sous-jacente au paradigme technoscientifique est, pour ainsi dire, une « maladie » à laquelle la philosophie serait le « remède », ce qui rend difficile le dialogue avec les psychiatres. Le passage ci-dessous est particulièrement évocateur et servira de point de départ à notre analyse critique :

« At the beginning of the seminar, Professor Boss likened these seminar evenings to a kind of group therapy, which should make possible a freer view, a more adequate letting-be-seen of the constitution of human beings. As in Freudian analysis, much resistance will develop

² J. Greisch, « Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1988, vol. 72, no 4, p. 600.

³ *Idem*

during the course of such group therapy and will be directed against becoming free through the cure. Resistance against the Heideggerian cure can be summarized essentially by two points... »⁴.

À partir de ce passage, nous pouvons faire ressortir trois présupposés de l'approche heideggérienne. Premièrement, la perspective objectivante est pathologique en ce qu'elle asservit les psychiatres à une conception inadéquate ou non réfléchie de l'être humain. Deuxièmement, les psychiatres ont besoin d'être libérés de la perspective objectivante grâce à la phénoménologie heideggérienne qui sert de remède. Troisièmement, la résistance des psychiatres à se tourner vers le regard phénoménologique est une conséquence de la perspective pathologique qui les asservit. Si l'intention de Heidegger visait à libérer les psychiatres de la perspective scientifique en les tournant vers un regard phénoménologique sain, la méthode utilisée tout au long de ces séances, c'est-à-dire la « destruction » (*Destruktion*), devait également servir cet objectif et, de ce fait, posséder une visée thérapeutique. Nous sommes donc en droit de nous demander si, dans les faits, cette méthode est bel et bien descriptive ou si elle est plutôt guidée par un jugement de valeur. En effet, la destruction opérée dans les *Zollikoner Seminare* semble comporter à la base un caractère normatif en ce qu'elle sous-entend une norme de santé à laquelle la perspective objectivante des psychiatres ne satisferait pas, mais qui n'a jamais été légitimée à même les phénomènes.

Cela est problématique dans la mesure où l'existence d'un préjugé défavorable à l'endroit de la psychologie scientifique moderne est confirmée par le témoignage de Boss qui, dans un article intitulé « Martin Heidegger's Zollikon Seminars », met au jour le mépris que le philosophe portait envers cette perspective de la santé mentale:

« Even before our first encounter, I had heard of Heidegger's abysmal aversion to all modern scientific psychology. To me, too, he made no secret of his opposition to it. His repugnance mounted considerably after I had induced him with much guile and cunning to delve directly for the first time into Freud's own writings. During his perusal of the theoretical, "meta-psychological" works, Heidegger never ceased shaking his head. He simply did not want to have to accept that such a highly intelligent and gifted man as Freud could produce such artificial, inhuman, indeed absurd and purely fictitious constructions

⁴ ZS, pp. 132-133 ; ZSe, p. 174.

about homo sapiens. This reading made him literally feel ill. (...) We appreciated it then all the more that Heidegger, despite his contempt for the psychological and psychopathological theories that filled our heads, accepted to work within the framework of the " Zollikon Seminars " for the duration of the next seventeen years... »⁵.

Cette prise de position assez forte pose problème étant donné que le philosophe défend une approche phénoménologique fondée sur une perspective supposément non biaisée par opposition à celle des sciences naturelles qui, selon lui, ferait dès le départ violence aux phénomènes à partir d'une motivation non élucidée. La question à se poser est donc la suivante : est-ce que Heidegger a élucidé ses préjugés négatifs à l'égard de la psychologie et de la psychiatrie scientifiques et les a-t-il mis entre parenthèses, autant que cela soit possible, avant d'entreprendre les séminaires? Certains commentateurs comme Brès⁶, indisposés par l'hostilité de Heidegger envers l'utilisation aveugle de la méthode scientifique dans le domaine de la santé mentale, semblent tentés de répondre par la négative. Si tel est le cas, le problème devrait moins découler de l'incohérence de la position heideggérienne que du fait que le message crucial que tente de nous livrer le philosophe soit occulté par l'apparence étouffante d'un préjugé antiscientifique qui a tendance à fermer le dialogue. En effet, bien que le caractère normatif de la destruction des concepts fondamentaux de la science soit somme toute pardonnable – Heidegger serait le premier à admettre une certaine forme de normativité ou de motivation à la base de toute description phénoménologique – le ton de certaines remarques peut parfois paraître trop autoritaire. C'est ainsi qu'en présentant son approche phénoménologique en tant que remède par excellence à la perspective objectivante en psychiatrie, Heidegger installe un rapport de force entre les deux parties : seule la philosophie peut apporter quelque chose de positif à la psychiatrie.

Au début du séminaire du 12 mars 1965, il est vrai que le philosophe affirme avoir appris quelque chose des psychiatres lors de la séance précédente : « *During the previous*

⁵ M. Boss, « Martin Heidegger's Zollikon Seminars », *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1978-1979, vol. 16, no 1-3, pp. 9-10.

⁶ Y. Brès, « Le séminaire de Zollikon », dans *Psychanalyse à l'Université*, 1989, vol. 14, no 53, pp. 149-159.

seminar I learned more from you than you did from me. That is quite all right too »⁷. Mais que dit-il avoir appris ? Suite à l'intervention d'un participant qui, lors d'un exposé dont certains passages étaient à ce point hermétiques que même un spécialiste de philosophie aurait peine à en déchiffrer le sens, a manifesté une hésitation à embrasser la pensée de Heidegger, le philosophe dit avoir appris que la difficulté de convertir les psychiatres au regard phénoménologique s'expliquait par leur incapacité, étant donné la dictature que la perspective scientifique exerce sur leur pensée, de voir un simple phénomène. En d'autres termes, au lieu de remettre en question la clarté de ses propos ou même la pertinence de son approche pour un public de scientifiques, il attribue immédiatement la responsabilité aux psychiatres pour expliquer la raison pour laquelle le dialogue a été difficile.

Ainsi, non seulement la relation « thérapeutique » entre Heidegger et les psychiatres semble unidirectionnelle – les séminaires de Zollikon s'apparentent d'ailleurs plus souvent à un monologue qu'à un dialogue – mais elle implique à l'avance que la position du philosophe fasse autorité sur celle des psychiatres parce que ces derniers seraient « malades », c'est-à-dire prisonniers de préjugés cartésiens non élucidés. Comment peut-on espérer engager un dialogue ouvert avec un interlocuteur que l'on stigmatise dès le départ en tant que malade ? Les conséquences problématiques de ce point de vue peuvent être déduites du passage cité un peu plus haut : « *As in Freudian analysis, much resistance will develop during the course of such group therapy and will be directed against becoming free through the cure* »⁸. En d'autres termes, les critiques formulées par les psychiatres au cours des séminaires auront tendance à être interprétées comme une « résistance » à la cure heideggérienne. Ironiquement, Heidegger se trouve confronté ici à une critique courante que l'on adresse à la psychanalyse freudienne. En effet, bien que cela aille peut-être contre ses intentions, le philosophe ne reconnaît pas complètement l'expérience vécue de son patient, c'est-à-dire qu'il ne lui accorde pas l'espace nécessaire pour se manifester en tant que telle. Au contraire, il s'autoproclame expert de ce dont son interlocuteur a besoin, à

⁷ ZS, p. 67 ; ZSe, p. 86.

⁸ ZS, p. 133 ; ZSe, p. 174.

savoir le regard phénoménologique⁹. Les interventions des psychiatres sont donc parfois « vues d'en haut » puisque le caractère pathologique de la perspective objectivante qui leur sont sous-jacentes les « contaminerait », pour ainsi dire, dès le départ.

Malgré tout, il faut admettre que Heidegger fait des efforts pour favoriser un dialogue ouvert avec les psychiatres. En effet, il sait que sa critique des sciences naturelles peut mettre ses interlocuteurs sur la défensive, ce qui l'amène parfois à faire preuve d'un plus grand tact. Bien qu'il ne cache pas ses réserves à l'endroit d'une psychiatrie et d'une psychologie exclusivement fondées sur le paradigme technoscientifique, il ne veut surtout pas que sa pensée soit réduite à une position hostile à l'égard des sciences naturelles en général. Par exemple, avant d'engager une critique assez féroce de l'exposé du Dr. Hegglin, un spécialiste en matière de psychosomatique – un sujet de première importance pour ses interlocuteurs – et un collègue des psychiatres participants aux séminaires, Heidegger prépare le terrain avec beaucoup de prudence. Il commence par vanter les mérites du Dr. Hegglin :

« Even someone outside the profession is immediately impressed by the sovereignty of these presentations. By this I mean that Dr. Hegglin's sovereignty lies in his preparedness, gained from rich experience, for what is worth questioning. If I take a few sentences from the text and use them as an opportunity for explicating what is to be questioned in psychosomatics, then by no means should this be interpreted as a know-it-all-critique »¹⁰.

Le philosophe poursuit en insistant sur le fait que toute véritable critique est un procédé éminemment positif¹¹. Finalement, il prend bien soin d'avertir les psychiatres que la critique qu'il adressera à l'exposé du Dr. Hegglin n'est pas ultimement une critique des sciences naturelles, mais bien de la philosophie :

⁹ Nous faisons ici référence à la définition heideggérienne de la maladie : « *Illness is a phenomenon of privation. Each privation implies the essential belonging to something that is lacking something, which is in need for something* » (ZS, p. 46 ; ZSe, pp. 58-59).

¹⁰ ZS, p. 76 ; ZSe, p. 99.

¹¹ ZS, p. 77 ; ZSe, p. 100.

« *The following attempt at a critique by means of our conversation and mutual reflection is not concerned primarily with medical science. It is a self-critique of philosophy and its entire history up to the present* »¹².

En effet, selon le philosophe, si les sciences naturelles ne réfléchissent pas assez sur elles-mêmes, cela ne s'explique pas simplement par la négligence des scientifiques. Ce manque d'autocritique serait plutôt dû à l'aveuglement de la philosophie à notre époque. Plus précisément, une certaine conception métaphysique de la raison que le dernier Heidegger appelle la « pensée calculante », nous empêcherait, étant donné son caractère « recouvrant », de poser la question de la pensée en tant que telle¹³. En ce sens, l'objectif du philosophe n'est pas ici de discréditer les sciences naturelles, mais d'élucider les présupposés philosophiques à l'origine du dogmatisme scientifique afin de favoriser, par le biais d'une attitude autocritique, l'émergence d'une réflexion saine, c'est-à-dire « méditative ».

Notre intention n'est pas ici seulement de nuancer la position heideggérienne envers les sciences naturelles, mais également de faire ressortir l'importance de la rhétorique pour favoriser un dialogue ouvert entre la psychiatrie et la philosophie. Il est possible de relever plusieurs autres passages des *Zollikoner Seminare* où Heidegger est conscient de l'image antiscientifique que peut projeter sa position et où il s'efforce d'expliquer et de nuancer lui-même ses propos. D'ailleurs, le séminaire du 26 novembre 1965 est entièrement consacré aux critiques d'antiscientisme, d'antiobjectivisme et d'anticonceptualisme adressées à la pensée heideggérienne. L'importance de ces critiques que Heidegger rassemble sous la seule catégorie de l'antiscientisme, est marquée par l'effort du philosophe à s'en défendre tout au long des séminaires, mais également par l'insistance des commentateurs, insatisfaits des nuances apportées notamment dans les *Zollikoner Seminare*.

¹² *Idem.*

¹³ ZS, p. 58 ; ZSe, p. 75.

b) La critique de l' « antiscientisme » heideggérien

Est-ce que le problème du caractère « pathologisant » de l'approche heideggérienne repose sur un préjugé antiscientifique? Selon nous, la nature de la relation thérapeutique entre le philosophe et les psychiatres dans les *Zollikoner Seminare* s'appuie plutôt sur cette conviction assez contestable selon laquelle la méthode des sciences naturelles n'est pas adaptée aux sciences dont l'objet d'étude est l'être humain. Par ailleurs, il apparaît un peu simpliste de réduire la pensée heideggérienne à une position hostile à l'égard des sciences naturelles en général. En effet, non seulement Heidegger a étudié les sciences et les mathématiques¹⁴, mais il a également dialogué avec les meilleurs scientifiques de son temps, dont Heisenberg¹⁵, qui l'admirait. Néanmoins, selon Brès, la fréquence des critiques du philosophe dirigées à l'endroit du paradigme technoscientifique pose problème puisqu'elles reviennent, dit-il, de manière presque obsessionnelle dans les *Zollikoner Seminare* :

« Et de fait, l'antiscientisme de Heidegger est certainement ce qui risque de retenir avant tout l'attention du lecteur pressé, si envahissante est sa présence dans le *Séminaire de Zollikon*. Et c'est bien regrettable! En effet si, regardées de près et prises à la lettre, les formules par lesquelles Heidegger "critique" la science aident bien à comprendre sa philosophie, l'insistance quasi obsessionnelle avec laquelle elles reviennent ouvre la porte au contresens et, surtout, risque d'exclure toute véritable intelligence des problèmes proprement psychiatriques. D'ailleurs, si cet ouvrage, affligeant en ce qui concerne la compréhension de Freud par Heidegger, est extrêmement utile pour la connaissance de sa propre philosophie (jusques et y compris son rapport à la science), il va apparaître maintenant, en partie à cause de la forme qu'y revêt l'antiscientisme, passablement décevant pour la constitution d'une psychiatrie d'inspiration heideggérienne »¹⁶.

¹⁴ Voir J. D. Caputo, « Language, Logic, and Time », *Research in Phenomenology*, 1973, vol. 3, pp. 147-155 ; cf. ZS, p. 123 ; ZSe, p. 160.

¹⁵ Voir B. Freydberg, « What becomes of science in the Future of Phenomenology ? », *Research in Phenomenology*, 2002, vol. 32, pp. 219-229 ; O. Pöggeler, « The hermeneutics of the technological world : the Heidegger-Heisenberg dispute », *International Journal of Philosophical Studies*, 1993, vol. 1, no 1, pp. 21-48 ; P-A Miquel, « Heidegger et la physique », *Noesis*, no 9, Heidegger et les sciences, 2006, [En ligne], mis en ligne le 11 juillet 2007. URL : <http://noesis.revues.org/document279.html>. Consulté le 18 août 2008.

¹⁶ Y. Brès, *op. cit.*, p. 155.

Devant la résistance de certains auditeurs¹⁷, Heidegger a tenté, au cours des séminaires, de répondre à la critique d'antiscientisme, comme quoi il ne fut pas du tout inconscient de la polémique que sa position pouvait susciter. Nous pourrions alors nous demander pourquoi la réponse du philosophe dans les *Zollikoner Seminare* n'a pas su satisfaire des commentateurs comme Brès. Peut-être parce que cette étiquette antiscientifique est moins attribuable selon Heidegger à l'insistance avec laquelle ses critiques reviennent qu'à l'incompréhension de ses détracteurs concernant la nature de la science. C'est en ce sens que sa critique de l'objectivité, par exemple, ne doit pas être comprise selon lui en tant que négation de toute forme d'objectivité scientifique, mais plutôt en tant que destruction du concept d'objectivité au fondement de la méthode des sciences naturelles. Examinons d'abord en quoi consiste cette dernière afin de voir comment Heidegger tente de se défaire de l'étiquette antiscientifique.

Selon le philosophe, depuis Descartes, la méthode scientifique prédétermine illégitimement les choses de la nature en tant qu'objets calculables appartenant au sujet pensant. En d'autres termes, contre la prétention à la certitude que l'*ego cogito* est censé garantir en tant que *fundamentum absolutum et inconcussum* de la connaissance, Heidegger soutient que les sciences ne nous renseignent pas sur la « nature brute », c'est-à-dire sur les étants tels qu'ils se manifestent, mais plutôt sur une nature pré-objectivée correspondant aux représentations d'un sujet pensant tourmenté par un besoin de sécurité. Par ailleurs, pourrait-on objecter, l'enracinement de la science dans l'expérience vécue n'est-elle pas garantie par l'expérimentation? À cette objection, le philosophe répond que l'expérimentation est indissociable de la théorie et que ces deux volets sont à chaque fois limités par la méthode :

« Therefore, the experiment and the theoretical construction are procedures [Verfahrensweisen] in the study of nature, which belong together mutually. One calls these two ways of investigation "method" »¹⁸.

¹⁷ Dans un contexte où Heidegger critique les prétentions « absolutistes » des sciences naturelles: « For us, the difficulty lies in the fact that Professor Boss wants to banish the thinking of the natural sciences from psychology, whereas we want to remain natural scientists nevertheless » (ZS, p. 123 ; ZSe, p. 161).

¹⁸ ZS, p. 127 ; ZSe, p. 167.

Mais la méthode scientifique n'est-elle pas par définition une méthode « instrumentale » et, par conséquent, qu'un outil en vue de l'interprétation adéquate de la nature ? Selon Heidegger, il n'en est rien. L'évolution des sciences naturelles les a amenées, depuis Descartes, à prendre la méthode non pas comme moyen, mais comme fin. À ce sujet, il cite Nietzsche : « Ce qui distingue notre XIX^e siècle, ce n'est pas le triomphe de la *science*, mais le triomphe de la *méthode* scientifique sur la science »¹⁹. Cette victoire de la méthode sur la science s'exprime précisément à travers l'objectivation de la nature, principe méthodique fondamental des sciences naturelles. En effet, l'objectif de la science n'est plus selon Heidegger d'interpréter la nature en tant que telle (surtout dans le cas de la physique), mais dans la mesure où cette dernière correspond aux caractéristiques préétablies par la méthode. Bref, c'est la méthode qui prime sur les phénomènes.

En somme, en vue de se défaire de l'étiquette antiscientifique, Heidegger choisit de critiquer le fondement même des sciences naturelles, c'est-à-dire le concept d'objectivité. Ce type d'approche, aussi légitime soit-il, pourrait expliquer la perception du lecteur pressé, mais surtout la raison pour laquelle le dialogue fut parfois difficile avec les psychiatres au cours des séminaires. Or, Heidegger ne se contente pas de critiquer négativement cette conception de l'objectivité. Son but est surtout d'élucider les présupposés ontologiques sur lesquels s'appuie cette dernière afin de favoriser l'émergence d'une conception phénoménologique de l'objectivité qui serait davantage en accord avec les étants tels qu'ils se manifestent à la réception-perception. En ce sens, sa position ne rejette pas selon lui toute forme d'objectivité scientifique. Au contraire, elle fait valoir une conception plus originaire. Ainsi, pour le philosophe, la critique d'antiscientisme que l'on adresse à sa pensée est illégitime puisqu'elle présuppose à tort que seul le paradigme technoscientifique a le monopole de l'objectivité. Par ailleurs, il n'est pas clairement spécifié, du moins dans les *Zollikoner Seminare*, en quoi consiste ce concept phénoménologique d'objectivité. Heidegger court ici le risque de tomber dans le piège qu'il cherchait à éviter, c'est-à-dire de détruire les concepts fondamentaux des sciences naturelles sans leur procurer un nouveau fondement :

¹⁹ F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, volume 2, traduction française de G. Bianquis, Paris : Gallimard, 1947-1948 (1888, XVI, paragraphe 466) ; cf. ZS, p. 128 ; ZSe, p. 167.

« The discussion of the three questions mentioned above²⁰ must also explain how one might be afraid – and properly so – that a phenomenological reflection on science and its theories would deprive one of a hold on one, leaving one groundless »²¹.

Toujours en réponse aux critiques d'antiscientisme, le philosophe tente ensuite de montrer en quel sens sa position n'est pas anticonceptuelle. Selon lui, elle ne rejette pas la conceptualisation scientifique, mais fixe plutôt ses limites. Il débute son argumentation en rappelant que les Grecs ne savaient pas ce qu'était un concept au sens purement logique, c'est-à-dire celui auquel réfère la critique, ce qui ne les a aucunement empêchés de réfléchir. En fait, la notion « logique » de concept est apparue assez tardivement au cours de l'histoire (au Moyen Âge) tandis que la science existe au moins depuis l'Antiquité. Il est donc possible de faire de la science sans recourir exclusivement à la notion logique de concept. Les Grecs parlaient plutôt de *logos*, c'est-à-dire ce qui doit être prédiqué par un étant particulier apparaissant à travers sa forme (*eidōs*)²². La prédication du *logos* n'était donc pas conçue à partir de la raison discursive, mais à partir d'un « laisser-voir » (*apophanestai*).

Heidegger s'inspire de la perspective grecque pour exposer sa position sur la conceptualisation : au-delà des limites de la conceptualisation logique, il y a la perspective de la monstration phénoméno-logique. Mais en quel sens la conceptualisation logique préconisée par les sciences naturelles est-elle limitée ? On dit souvent que la conceptualisation vise avant tout à faire abstraction des particularités d'un étant pour ne conserver que le général. Or, selon Heidegger, c'est plutôt la saisie du général qui caractérise essentiellement l'acte de conceptualiser : *« Yet I do not gain the characteristic of " tree " by comparing, but by grasping [Erfassthaben] the general meaning of " tree »*²³. Mais comment saisit-on le général, demande Heidegger ? À travers le langage : *« In*

²⁰ Voir les trois lignes directrices de l'analyse au chapitre 1 de ce mémoire, pp. 32-34.

²¹ ZS, p. 96 ; ZSe, p. 125.

²² ZS, p. 129 ; ZSe, pp. 169-170.

²³ ZS, p. 130 ; ZSe, p. 171.

naming things, in addressing beings as this and that – that is, in language – all formulation of concepts is already delineated »²⁴. Ainsi, selon le philosophe, la conceptualisation implique bien sûr l'acte de faire abstraction du particulier, mais surtout d'adhérer à ce qui est identiquement le même²⁵.

Or, il est impossible de définir positivement l'identité, c'est-à-dire le noyau de la conceptualisation, sans énoncer une tautologie : l'identité est l'identité. Pour le dire autrement, si nous remontons à l'origine même de l'activité conceptuelle, la conceptualisation (scientifique) est incapable d'expliquer logiquement ce qui se produit. En ce sens, elle est limitée. La pensée de Heidegger prétend se situer à un niveau originaire qui précède la conceptualisation logique. Il ne rejette donc pas cette dernière, mais défend l'idée que la réflexion ontologique mène à un point où celle-ci n'a plus sa place. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'ait rien à dire sur ces phénomènes. Il s'agit plutôt de développer un langage complémentaire, le langage phénoménologique, visant plutôt à faire voir ce qui se manifeste à la réception-perception. Voici comment Heidegger décrit cette nouvelle manière de conceptualiser :

« I can only point these matters. In a " metaphorical " sense, one can only " see " or not " see " such matters. We can only indicate them – point at them. This " only " does not imply a defect. Rather, this kind of apprehension has priority and preference over all formulation of concepts insofar as the latter always rests in the end on such an [originary] apprehension »²⁶.

Ainsi, selon Heidegger, non seulement sa pensée ne rejette pas la conceptualisation, mais elle en propose une conception qui fonde celle des sciences naturelles. En effet, si la critique de l'anticonceptualisme implique la nécessité de choisir entre la conceptualisation logique et l'expérience subjective et émotionnelle, le philosophe montre qu'il y a une troisième voie : la conceptualisation en tant que monstration phénoméno-logique, c'est-à-dire une perspective qui précède ces deux points de vue puisqu'elle les fonde.

²⁴ ZS, p. 171 ; ZSe, p. 131.

²⁵ ZS, p. 131 ; ZSe, pp. 171-172.

²⁶ ZS, p. 131 ; ZSe, p. 172.

Mais quelles sont les conséquences pratiques de l'utilisation de la méthode phénoménologique dans le domaine des sciences naturelles? D'abord, il faut préciser que l'intention de Heidegger n'est pas de remplacer purement et simplement la méthode scientifique par la méthode phénoménologique au sens philosophique du terme. En réfléchissant sur les concepts fondamentaux de la psychiatrie, le philosophe a tenté de faire ressortir les présupposés ontologiques et historiques de la méthode scientifique. C'est ce qui le mena à fonder les concepts scientifiques de supposition et de causalité sur les concepts phénoménologiques d'acceptation et de motivation qui, selon lui, sont mieux adaptés à l'être du *Da-sein*. Or, si Heidegger exhorte les psychiatres à aborder leur objet d'étude à la lumière de ces nouveaux concepts méthodologiques, il ne leur demande pas d'employer telle quelle la méthode phénoménologique élaborée dans *Être et Temps*. La méthode phénoménologique utilisée par la philosophie est ontologique en ce qu'elle s'enquiert de l'être du *Da-sein qua Da-sein* afin d'élucider le sens de l'être en général. La méthode phénoménologique utilisée par la psychiatrie est ontique puisqu'elle s'intéresse plutôt au *Da-sein* individuel. Ainsi, chaque discipline possède une méthode qui lui est propre en fonction du niveau phénoménologique sur lequel elle opère.

Or, il est clair que la méthode « ontique » employée par une psychiatrie d'inspiration heideggérienne devra être orientée phénoménologiquement par les concepts fondamentaux d'acceptation et de motivation. En d'autres termes, la position du philosophe vise tout de même à faire valoir la pertinence d'une méthode à caractère phénoménologique dans le domaine des sciences naturelles, ce qui ne va pas nécessairement de soi. En effet, qu'elle soit ontologique ou ontique, la perspective phénoménologique défendue par Heidegger se fonde sur une rationalité de l'immédiateté, c'est-à-dire non médiatisée par la raison dialectique : « *Within phenomenology, conclusions cannot be drawn, nor are dialectical "mediations" allowed* »²⁷. De plus, les vérités phénoménologiques s'appuient sur le principe de l'*acceptio* qui, comme le dit Heidegger, ne cherche pas à établir des preuves à partir d'hypothèses :

²⁷ ZS, p. 64 ; ZSe, p. 82.

« Acceptance can be taken as accepting something, as a pure and simple receiving-perceiving [Vernehmen] of what shows itself from itself, as the manifest, for instance, the existence of the table in front of us, accepted as that which cannot be proved by suppositions. Or can you "prove" your own existence as such? That which is accepted by simple receiving-perceiving does not need to be proved. It shows itself ».

En ce sens, est-ce que la méthode phénoménologique est compatible avec la perspective des sciences naturelles? Comment la communauté de chercheurs vont-ils s'entendre sur ce qui est originaire et ce qui ne l'est pas si le critère de vérité est la monstration phénoméno-logique et que celle-ci ne procure aucune certitude claire et distincte, mais peut au contraire donner lieu à des interprétations arbitraires qu'on ne peut pas prouver à partir de l'hypothèse explicative et son régime de suppositions? En effet, l'approche heideggérienne ouvre la porte, sur le plan pratique, à des interprétations non légitimées à même les phénomènes. Il faut « voir » le phénomène que le langage dévoile pour accepter la vérité d'une interprétation. Or, étant donné le caractère « qualitatif » de la méthode phénoménologique, il semble difficile pour les chercheurs de s'entendre sur ce qu'ils « voient ». La méthode des sciences naturelles tient peut-être le scientifique à distance du phénomène à expliquer, mais son caractère quantitatif favorise la communication au sein d'une communauté et, par le fait même, l'applicabilité des théories. La question est donc la suivante : doit-on obligatoirement choisir entre la méthode scientifique, une approche soi-disant éloignée de la réalité humaine, mais facilement applicable, et la méthode phénoménologique, une perspective soi-disant enracinée dans l'expérience vécue, mais difficilement applicable? La présence de ce dilemme dans les *Zollikoner Seminare* est, comme le dit Greisch, exprimée par l'exhortation de Heidegger à faire un « choix fondamental entre deux optiques »²⁸.

La tendance actuelle des diverses approches psychothérapeutiques à adopter une attitude éclectique en vue d'une perspective globale nous amène plutôt à réfléchir sur l'intégration de la méthode phénoménologique et scientifique autant que cela soit possible. C'est ainsi que la plupart des approches humanistes (qui sont souvent d'inspiration heideggérienne) ont recours avec succès à certains éléments de l'approche biomédicale

²⁸ J. Greisch, *op. cit.*, p. 600.

comme la pharmacothérapie²⁹. En ce sens, le danger de laisser tomber la raison scientifique au profit de la raison phénoménologique ne résiderait pas dans l'approche heideggérienne en tant que telle à moins que celle-ci ne se pose en tant que fondement unique de la psychiatrie en vertu d'une position hostile aux sciences naturelles. Peut-on se passer de la raison dialectique en tant que guide assuré de l'expérience humaine? Si Heidegger compte lui réserver une place dans le cadre d'une psychiatrie fondée phénoménologiquement, quelle est-elle?

Dans les *Zollikoner Seminare*, le philosophe a jeté les bases de la relation entre la raison scientifique et phénoménologique en insistant sur le caractère dérivé du discours scientifique par rapport à la perspective phénoménologique qui serait plus originaire. Les deux types de raisons semblent donc complémentaires bien qu'elles œuvrent à des niveaux différents : la raison scientifique prime sur le plan de la connaissance tandis que la raison phénoménologique prime sur le plan de l'être, c'est-à-dire au sens propre³⁰. Par ailleurs, l'articulation concrète de cette relation dans le domaine de la santé mentale demeure encore incertaine. Comment la raison scientifique peut-elle cohabiter avec la raison phénoménologique? Par exemple, si la psychiatrie devait fonctionner selon Heidegger à partir des concepts d'acceptation et de motivation, c'est-à-dire à la base en fonction d'une perspective phénoménologique, quelle est la place de la raison scientifique sur le plan méthodologique? Ces deux types de raisons sont-ils véritablement complémentaires pour Heidegger ou nous exhorte-t-il plutôt à choisir entre deux optiques? Les réponses à ces questions doivent être données pour favoriser un dialogue plus ouvert entre la philosophie et les sciences naturelles.

²⁹ G. C. Davidson *et al.*, *Abnormal Psychology Ninth Edition*, United States of America : John Wiley & Sons, 2004, p. 61. Voir aussi S. L. Garfield & R. Kurz, « Clinical psychologists in the 1970s », *American Psychologist*, 1976, vol. 31, pp. 1-9.

³⁰ ZS, p. 29 ; ZSe, p. 36.

c) Le bilan critique des Zollikoner Seminare

Suite à ces considérations critiques, nous devons désormais nous demander si Heidegger et Boss ont bel et bien rempli leur objectif de départ, c'est-à-dire s'ils sont parvenus à convaincre les participants de la pertinence d'adopter une perspective phénoménologique en psychiatrie. Selon Boss lui-même, le dialogue fut difficile, mais pas trop désagréable:

« These seminars led often to the fantasy that a Mars man had encountered a group of Earth dwellers for the first time and was trying to communicate with them. To illustrate vividly how the mounting embarrassment in these seminars occasionally reached a painful degree, a short excerpt of the literal protocol of the seminar of the twenty sixth of January, 1961, is cited: "(...) We have never heard such questions and do not know what you regard as important, what you want to hear, what you want to say." (...) In the face of such enormous difficulties in understanding one another, perhaps the most singular facet of the Zollikon Seminars might well be the strange fact that they never became too disagreeable for either Heidegger or the participants in the seminars »³¹.

Selon Greisch, ce témoignage ressemble plutôt à un aveu d'échec :

« Les auditeurs des séminaires se sont-ils sentis fécondés et stimulés? Ce n'est pas sûr! Car de l'aveu même de Boss et de Heidegger, ces séances furent extrêmement éprouvantes pour tous les participants et avaient parfois l'allure d'un psychodrame. Sans doute fallait-il des motifs plus puissants que la simple déclaration pathétique que " c'est une suprême nécessité qu'il y ait des médecins pensants qui ne soient pas disposés à abandonner le champ aux techniciens scientifiques " [...] Cette rencontre était-elle vouée à l'échec, étant donné qu'il s'agit de deux regards trop différents pour pouvoir se croiser? »³².

Contrairement à Greisch, nous croyons que le dialogue fut difficile, mais ne s'est pas soldé par un échec que ce soit par rapport aux objectifs de base, mais également en tant que tentative de rapprochement entre la philosophie et la psychiatrie. Le but premier, rappelons-le, était de favoriser chez les psychiatres l'émergence d'une perspective

³¹ M. Boss, *op. cit.*, p. 11.

³² J. Greisch, *op. cit.*, pp. 600, 604 ; cf. ZS, p. 103 ; ZSe, p. 134.

phénoménologique qui servirait de fondation intellectuelle à leur pratique scientifique. Les bases ontologiques de cette fondation ont effectivement été jetées à travers la destruction des concepts scientifiques d'être humain, de méthode, d'espace, de temps et de corps tandis que le volet ontique fut bel et bien accompli dans le cadre du *Grundriss*³³ de Boss qui, sous la supervision étroite de Heidegger, reprend l'essentiel des conclusions des *Zollikoner Seminare*. Pour ce qui est de la conversion du regard, il est bien évident que le malaise exprimé par les psychiatres jusqu'à la toute fin des séminaires ne nous permet pas de conclure à une réussite totale. Or, Heidegger ne s'attendait pas à détruire la perspective scientifique sans que les psychiatres opposent une certaine résistance. Pour reprendre l'analogie utilisée par le philosophe, il cherchait plutôt à semer une graine de pensée qui pourrait éventuellement germer ici et là. En ce sens, nous pouvons parler d'une réussite et ce, d'autant plus que certains participants dont Gion Condrau³⁴ ont poursuivi la réflexion dès séminaires pendant plusieurs années. De plus, il est selon nous assez significatif que les participants aux séminaires soient demeurés fidèles jusqu'à la fin. Malgré le caractère confrontant de l'approche heideggérienne, les psychiatres ont continué à assister aux rencontres de leur plein gré, ce qui porte à croire qu'ils y trouvaient leur compte.

Par ailleurs, il est clair que la rencontre entre Heidegger et les psychiatres fut traversée par de grandes difficultés. Il faut ici se demander si nous devons simplement les attribuer à l'attitude du philosophe, biaisée par son mépris envers l'utilisation aveugle de la méthode scientifique en santé mentale, ou si l'intérêt des problèmes rencontrés ne dépassent pas plutôt la subjectivité de l'auteur, nous permettant de ce fait d'apprendre quelque chose d'essentiel sur la nature de la relation entre la philosophie et la psychiatrie. En effet, à partir de la critique du caractère « pathologisant » de l'approche heideggérienne dans les *Zollikoner Seminare*, il est possible de faire ressortir certaines conditions générales pour un dialogue ouvert entre ces deux disciplines, conditions qui découlent de la pensée de Heidegger, mais auxquelles celui-ci ne satisfait que partiellement.

³³ M. Boss, *Grundriss der Medizin. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, Berne : Hans Huber, 1971.

³⁴ G. Condrau, *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy*, Vienne : Mosaic, 1998.

Premièrement, contre le mépris de la perspective de l'autre adopté par l'interlocuteur³⁵, nous avons appris que le succès de la rencontre entre ces deux disciplines nécessite une attitude d'ouverture au sens phénoménologique du terme et ce, autant de la part du philosophe que des scientifiques. Concernant les difficultés du dialogue, s'il arrive à plusieurs reprises que Heidegger attribue une part de responsabilité au dogmatisme et à l'aveuglement qui caractérise selon lui la perspective scientifique³⁶, le philosophe doit veiller à ne pas tomber dans le même piège en gardant un œil sur ses présupposés. Tout comme le psychothérapeute n'entamera pas une thérapie avec un patient qu'il méprise étant donné les conséquences sur la qualité de la relation thérapeutique, un philosophe aura de la difficulté à engager un dialogue ouvert avec des psychiatres s'il a à l'avance une aversion pour la psychologie scientifique moderne³⁷. Il doit donc d'abord élucider ses présupposés et les mettre entre parenthèses. Conscient de la tendance à orienter la réflexion dans une direction arbitraire, c'est ainsi qu'il peut ne pas être d'accord avec le point de vue de son auditeur sans pour autant le stigmatiser inconsciemment.

Deuxièmement, contre l'imposition d'une conviction – par exemple, chez Heidegger, la conviction selon laquelle la perspective scientifique de l'être humain doit être abandonnée en faveur de celle du *Da-sein* – nous avons appris que le dialogue ouvert entre la philosophie et la psychiatrie doit être médiatisé par une approche humaniste visant à favoriser chez l'auditeur une nouvelle perspective dont ce dernier doit prendre conscience *par lui-même*. Si ce n'était du ton autoritaire parfois employé par Heidegger lorsqu'il cherche à faire valoir sa conviction, la destruction des concepts fondamentaux des sciences naturelles opérée par le philosophe est une méthode qui satisfait assez bien à cette condition. Par exemple, l'habileté de Heidegger à faire surgir sans violence le concept phénoménologique de temporalité à partir d'une explicitation de l'expérience quotidienne

³⁵ « *We appreciated it then all the more that Heidegger, despite his contempt [mépris] for the psychological and psychopathological theories that filled our heads, accepted to work within the framework of the " Zollikon Seminars " for the duration of the next seventeen years...* » (M. Boss, « Martin Heidegger's Zollikon Seminars », p. 10).

³⁶ « *The physicist refuses to descend from his throne. He is unwilling, a priori, to permit us in any way to question his position. So long as this does not happen, a dialogue with him is impossible* » (ZS, pp. 50-51 ; ZSe, p. 64).

³⁷ « *Even before our first encounter, I had heard of Heidegger's abysmal aversion to all modern scientific psychology* » (M. Boss, *op. cit.*, p. 9)

du temps de l'horloge est plutôt remarquable en ce que l'exposé du philosophe ne peut être accepté qu'à partir de la relation que l'auditeur parvient à établir de lui-même avec son vécu.

Troisièmement, contre le problème qui consiste à stigmatiser l'auditeur à partir d'une norme de santé préétablie, nous croyons qu'il est préférable d'adopter une approche humaniste à caractère phénoménologique qui favorise l'émergence d'une nouvelle perspective strictement à partir de ce qui se manifeste dans l'expérience vécue du dialogue. Ainsi, le comportement de l'auditeur et la perspective sur laquelle il se fonde ne doivent pas être interprétés par le philosophe comme des signes renvoyant aux catégories normatives de santé ou de maladie, mais doivent être considérés *tels quels*. Toute thérapeutique présuppose l'idée d'un passage d'un état de maladie à un état de santé, mais cette dernière doit être légitimée à même les phénomènes, c'est-à-dire *au cours* du dialogue.

Finalement, contre une approche qui critique *systématiquement* la perspective de l'auditeur, nous avons appris qu'il fallait accorder une importance particulière à la rhétorique. En effet, dans le cadre du dialogue entre deux perspectives aussi différentes que le paradigme technoscientifique et phénoménologique, nous croyons que le tact du philosophe est aussi important que le contenu doctrinal qu'il tente de véhiculer. Par ailleurs, la rhétorique n'est pas ici une pragmatique de persuasion pouvant être appliquée au détriment de la vérité des interprétations ou du bien-être de l'auditeur. Elle est le volet stratégique d'une relation thérapeutique à caractère humaniste, c'est-à-dire, d'une part, qui vise à orienter l'expérience de l'auditeur sans pour autant imposer une conviction et, d'autre part, qui ne préjuge pas d'une norme de santé³⁸.

³⁸ Cf. G. C. Davidson *et al.*, « Current Paradigms in Psychopathology and Therapy », dans *op. cit.* pp. 37-39 ; voir aussi C.R. Rogers, *Client-centered Therapy*, Boston : Houghton Mifflin, 1951 et C.R. Rogers, *On Becoming a Person : A Therapist's View of Psychotherapy*, Boston : Houghton Mifflin, 1961.

CONCLUSION

a) La philosophie comme correctif ontologique du contenu ontique des concepts fondamentaux de la psychiatrie

L'analyse des *Zollikoner Seminare* nous a permis de découvrir le point de vue de Heidegger sur ce que devrait être, selon lui, la nature de la relation entre la philosophie comprise au sens d'ontologie phénoménologique et la psychiatrie en tant que science ontique. Si, au cours des séminaires, cette relation a été directement thématifiée, elle n'a pas pour autant constitué pour le philosophe le seul intérêt puisque l'explicitation du caractère unique et distinctif de la science moderne ainsi que la mise en lumière de la manière de questionner, de voir et de dire de la phénoménologie au sens large faisaient également partie des lignes directrices de sa réflexion. C'est donc en nous penchant également sur l'articulation effective du rapport entre la philosophie et la psychiatrie qu'il a été possible d'en apprendre davantage sur la question.

En ce sens, à travers la destruction des concepts fondamentaux de la psychiatrie, nous pouvons faire ressortir de la position heideggérienne une thèse générale à propos de la nature de la relation entre ces deux disciplines. Celle-ci comporte un volet positif et négatif. Du point de vue positif, cette thèse peut être énoncée comme suit : *la philosophie est le correctif ontologique du contenu ontique de la psychiatrie*. Cette terminologie n'est pas celle des *Zollikoner Seminare*, mais est empruntée à une conférence de 1927 intitulée « Théologie et Philosophie ». La notion de correction dont il est question lors de cette conférence sert selon nous d'assise à la compréhension de ce que Heidegger a tenté d'accomplir au cours des séminaires. Bien que la discussion de 1927 porte ici sur la

théologie, il est possible de transposer certaines des conclusions du philosophe dans le domaine de la psychiatrie puisque les considérations théologiques dont il y est question s'inscrivent le plus souvent dans le cadre d'une réflexion plus générale sur la nature de la relation entre la philosophie et les sciences ontiques. D'ailleurs, plusieurs de ces idées sont reprises dans une conférence de 1929 intitulée « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" » dont le contenu de la discussion ne se limite pas à une seule science particulière.

La fonction correctrice de la philosophie consiste à rétablir le contact entre le concept fondamental d'une science particulière et l'expérience ontique, c'est-à-dire préscientifique, à laquelle il se rapporte. Pour ce faire, la philosophie doit fonder le concept ontique à la base d'une science particulière sur un concept ontologique adéquat à l'être de l'étant qui constitue l'objet d'étude :

« Il faut [...] que les concepts ontologiques originels soient acquis antérieurement à toute définition scientifique des concepts de base ; c'est seulement alors, en partant de ces concepts ontologiques, que l'on peut évaluer au prix de quelle restriction, par quelle délimitation chaque fois tracée d'un point de vue déterminé, les concepts qui sont à la base des sciences rencontrent l'être qui est saisissable dans les concepts ontologiques purs »¹.

La correction du contenu ontique implique donc la fondation ontologique des concepts fondamentaux des sciences particulières. Or, Heidegger cherche à tout prix à éviter l'écueil du « fondationnalisme » de type cartésien :

« Mais il faut remarquer ici que cette correction ne fonde pas au sens où les concepts fondamentaux de la Physique trouvent dans une Ontologie de la nature leur fondation originelle, et la présentation de toute leur possibilité interne et ainsi leur vérité supérieure. La correction ne donne bien plutôt qu'une indication formelle... »².

¹ M. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I*, Paris : Gallimard, 1968, p. 99 ; traduction française de « Vom Wesen des Grundes », dans *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

² Ernst Cassirer *et al.*, « Théologie et Philosophie », dans *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris : Beauchesne, 1972, p. 118 ; traduction française de « Phänomenologie und Theologie », dans *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976.

La philosophie fonde une science ontique seulement dans la mesure où elle « indique le caractère ontologique du domaine de l'être en lequel se tient nécessairement »³ un concept fondamental sans que cette dernière soit dans l'obligation, pour pouvoir fonctionner, de thématiser le concept ontologique en question. En d'autres termes, la fonction correctrice de la philosophie implique la fondation ontologique des concepts fondamentaux des sciences ontiques *seulement au sens formel*. D'une part, les concepts fondamentaux des sciences ontiques ne sont pas simplement construits sur les concepts ontologiques correspondants. D'autre part, il n'est pas possible, en vertu d'un « fondationnalisme » de type cartésien, de déduire rationnellement les concepts fondamentaux des concepts ontologiques. Le rôle de la philosophie n'est donc pas de tenir en laisse les sciences ontiques, mais de dégager un espace ontologique pour que celles-ci puissent constituer leurs objets en accord avec les phénomènes. Lorsqu'il est question du concept ontologique en tant que fondement, Heidegger parle également d'une « invite possible » ou d'une « référence »⁴ elle-même soumise à la correction en regard à l'expérience ontique.

À travers la destruction des concepts fondamentaux de la psychiatrie, Heidegger exerce dans les *Zollikoner Seminare* la fonction correctrice qui est, selon lui, propre à la philosophie. Après avoir mis en lumière la discordance entre ces concepts et l'étant auxquels ils se rapportent, c'est-à-dire l'être humain, le philosophe a tenté de faire valoir la pertinence de concepts plus adéquats à partir d'une perspective phénoménologique.

Premièrement, l'être humain, objet d'étude de la psychiatrie, n'est pas comme le disait Descartes un sujet pensant isolé du monde. Il est un *Da-sein*, c'est-à-dire un être-dans-le-monde.

Deuxièmement, dans l'optique phénoménologique selon laquelle la méthode doit être déterminée par l'objet d'étude, les principes méthodologiques qui circonscrivent le chemin d'accès à l'être humain doivent convenir à l'être qui lui est propre. C'est pourquoi,

³ *Idem*

⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 99.

selon Heidegger, les concepts de *suppositio* et de causalité sur lesquels s'appuie la méthode scientifique doivent être corrigés par les concepts d'*acceptio* et de motivation. D'une part, si la *suppositio* a tendance à garder le scientifique à distance du phénomène puisqu'elle justifie les interprétations à partir d'hypothèses extérieures à l'objet d'étude, le critère de légitimation de l'*acceptio* est le phénomène tel qu'il se manifeste à la réception-perception (*Vernehmen*). D'autre part, en inscrivant l'expérience humaine dans une séquence nécessaire, le concept de causalité n'est pas en accord avec la liberté qui est propre au *Da-sein*. Le concept de motivation permet de combler ce manque en tenant compte de la capacité du *Da-sein* de répondre aux demandes du monde dans lequel il séjourne.

Troisièmement, le concept scientifique de la spatialité de l'être humain est le même que celui des objets usuels. Il désigne la place occupée par un étant. Or, la méthode phénoménologique permet de montrer que le *Da-sein* possède une spatialité qui lui est propre. Étant donné l'ouverture que le *Da-sein* constitue en tant que clairière, sa spatialité se caractérise plutôt par la capacité de « faire de l'espace » pour les étants qui l'entourent.

Quatrièmement, si le concept scientifique de la temporalité de l'être humain est réduit au « temps de l'horloge », c'est-à-dire à une succession de « mainteneants » vides, Heidegger défend l'idée que celui-ci est dérivé d'une perspective plus originaire selon laquelle le *Da-sein* a toujours le temps « pour quelque chose » dont il se préoccupe. Pour le *Da-sein*, la temporalité n'est donc pas un concept abstrait : elle est le prolongement même de son être soucieux. La méthode phénoménologique montre que la temporalité propre au *Da-sein* n'est pas une succession de mainteneants, mais forme plutôt une unité au sein de laquelle le présent, le passé et le futur sont équiprimordiaux et simultanés.

Cinquièmement, à la différence de la perspective scientifique qui interprète le corps humain en tant que corps physique (*Körper*) séparé de l'esprit, Heidegger propose plutôt une conception phénoménologique du corps animé (*Leib*) qui permet de surmonter le problème du psychosomatique. Celle-ci consiste à interpréter le corps humain en tant que prolongement de l'être-dans-le-monde du *Da-sein*.

- b) La philosophie comme remède à la perspective objectivante préconisée par la psychiatrie.

La thèse de la philosophie comme correctif comporte également un volet plus négatif. Dans les *Zollikoner Seminare*, la fonction correctrice de la destruction des concepts fondamentaux de la psychiatrie s'inscrit dans le cadre d'une relation thérapeutique « pathologisante ». En effet, en comparant les séminaires à des thérapies de groupe, Heidegger présuppose que la conception cartésienne de l'être humain privilégiée par les participants est elle-même une sorte de « maladie » ou de pathologie à laquelle la perspective phénoménologique serait le remède. La destruction ne vise donc pas simplement à corriger les concepts fondamentaux de la psychiatrie, mais également à « guérir » les psychiatres eux-mêmes, c'est-à-dire les libérer de la perspective « objectivante » qui les asservit.

C'est en ce sens que le philosophe a tendance à imposer une conviction : la conception cartésienne de l'être humain *doit* être abandonnée en faveur de celle du *Da-sein*. Certes, Heidegger n'oblige pas les psychiatres à penser comme lui – ces derniers sont d'ailleurs libres d'assister ou non aux séminaires –, mais en paraissant écarter *a priori* la possibilité que leur perspective scientifique ait quelque chose de positif à apporter à la réflexion sur l'être humain, il risque d'étouffer le dialogue dès le départ ; les séminaires ne peuvent par la suite que prendre la forme d'un exposé magistral, c'est-à-dire un monologue ponctué par les interventions soi-disant « pathologiques » des participants. Cette polémique nous semble en outre desservie par l'utilisation d'une rhétorique d'apparence antiscientifique. En effet, Heidegger critique les sciences naturelles à répétition et ce, même lorsqu'il se défend contre la critique d'antiscientisme. En ne parvenant pas tout à fait, selon nous, à dissiper ce soupçon d'adopter une position antiscientifique, Heidegger risque d'occulter le message crucial qu'il tente de transmettre, à savoir l'urgence d'une remise en question du monopole de la méthode scientifique dans le domaine de la santé mentale.

c) La vocation thérapeutique de la philosophie

Par ailleurs, si la faille des *Zollikoner Seminare* se situe selon nous au niveau de la nature *de facto* « pathologisante » de la relation thérapeutique établie par Heidegger avec les psychiatres, nous croyons que c'est également à ce niveau que réside l'intérêt de ces textes dans la mesure où ils permettent de mettre en lumière la vocation thérapeutique de la philosophie. Comme l'a fait remarquer Heidegger (et Nietzsche avant lui), la perspective scientifique issue de la tradition métaphysique se fonde sur un besoin de sécurité chez l'être humain qui s'exprime entre autres choses à travers la pensée calculante. Insatisfaite du monde tel qu'il est, c'est-à-dire sans critère absolu de vérité pour guider la pensée et les actions, hantée par la possibilité imminente de la mort et de la souffrance, la raison cherche parfois à figer le mouvement de l'existence au moyen de constructions métaphysiques déconnectées de l'expérience vécue. Le besoin de sécurité de l'être humain surgit donc d'un sentiment d'insécurité par rapport à la nature même du monde qui, toujours en devenir, nous ramène à notre propre finitude (comme l'avait signalé Freud en 1927 dans *L'avenir d'une illusion*⁵).

À la fois ancrée dans cette tradition et en rupture avec elle, la pensée du dernier Heidegger nous convie à une certaine *sérénité* (*Gelassenheit*), c'est-à-dire une pensée méditative qui cherche en quelque sorte à lâcher prise à « la volonté de vérité à tout prix », car elle jaillirait d'un désir ardent de contrôle engendré par le refus de la finitude humaine. Les problèmes écologiques de notre ère, attribuables pour une large part aux excès de la technologie qui est le fruit de la pensée calculante, montrent bien en quel sens, comme le disait Nietzsche, la volonté de vérité à tout prix est également une volonté de mort. À partir de cette manière de voir les choses, il semble clair que la quête intellectuelle de vérité qui motive autant les sciences naturelles que la phénoménologie heideggérienne se fonde ultimement sur une prise de position par rapport à la souffrance de l'existence humaine ainsi que la manière de composer avec elle. Bien que selon des visions bien différentes – la première au moyen de la pensée calculante et la deuxième à travers la pensée méditative – ces deux paradigmes possèdent donc une visée thérapeutique. Cet objectif commun permet selon nous d'ouvrir un espace de dialogue.

⁵ S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris : Presses universitaires de France, 1993.

Il va de soi, comme le confirment les *Zollikoner Seminare*, que le paradigme technoscientifique vise en psychiatrie à guérir les souffrances de l'âme et, de ce fait, possède une fonction thérapeutique. Selon nous, l'apport important de ces textes est d'avoir mis en relief la vocation thérapeutique de la philosophie à travers son dialogue avec la psychiatrie. En effet, en assimilant les séminaires à des thérapies de groupe, Heidegger et Boss ont fait valoir le pouvoir de transformation du discours philosophique sur l'être humain. À la manière de Socrate, Heidegger s'oppose à une conception purement théorique de la philosophie: l'entreprise de destruction des concepts fondamentaux de la psychiatrie a plutôt pris l'allure d'une « maïeutique phénoménologique » au service du bien-être des participants. Mais si la philosophie possède bel et bien ce pouvoir thérapeutique, quelles conditions doit-elle satisfaire pour favoriser sainement l'émergence du bien-être chez autrui ? Comme nous avons pu le constater au cours de l'analyse des *Zollikoner Seminare*, la réponse passe moins par le contenu doctrinal d'une philosophie donnée que par la nature de la relation thérapeutique.

À ce sujet, Heidegger parlait dans *Être et Temps* de deux types de sollicitudes. La première, bien que le plus souvent motivée par le bien-être d'autrui, se substitue à l'interlocuteur, c'est-à-dire qu'elle « assume pour l'autre ce dont il y a à se préoccuper »⁶. En bout de ligne, l'interlocuteur peut alors devenir dépendant, assujéti et dominé. La deuxième est « devançante » en ce qu'elle vise plutôt à restituer le souci à l'autre : « Cette sollicitude, qui concerne essentiellement le souci authentique, c'est-à-dire l'existence de l'autre, et non pas *quelque chose dont* il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent dans son souci et à devenir *libre pour lui* »⁷. Selon Boss, Heidegger décrit ici la relation idéale entre le psychothérapeute et son patient⁸. Si nous nous servons de cette distinction pour l'appliquer à la nature de la relation thérapeutique en philosophie, le philosophe-thérapeute qui cherche à favoriser l'émergence du bien-être chez autrui ne doit pas faire obstacle à la liberté de son interlocuteur ; il doit plutôt contribuer à ouvrir un espace au sein

⁶ ET, p. 105 ; SZ, p. 122.

⁷ *Idem*

⁸ M. Boss, *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1978-1979, vol. 16, nos 1-3, p. 7; voir aussi le commentaire de J. Greisch dans *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : Presses universitaires de France, 1994.

duquel ce dernier pourra s'épanouir. Selon nous, dans l'optique où le succès de la rencontre entre la philosophie et la psychiatrie passe par une relation thérapeutique saine, celle-ci doit être guidée par ce principe.

Aux dires de Boss, la contribution de Heidegger dans les *Zollikoner Seminare* fut un excellent exemple de sollicitude « devançante » :

« With his conduct towards our Zollikon circle, he demonstrated unequivocally that he not only knew how to write and speak of the highest form of humanness in the relation to others, namely, of that selfless, loving, "vorspringende" caring which frees the other to his own selfhood, but that he also knew how to live it in an exemplary way »⁹.

La bienveillance de Heidegger est effectivement perceptible à la lecture des *Zollikoner Seminare*. En accord avec l'intention de « semer une graine de pensée qui pourrait éventuellement germer ici et là », la nature même de l'entreprise de destruction des concepts fondamentaux de la psychiatrie à l'œuvre au cours des séminaires consistait non pas à faire violence à l'interlocuteur en lui imposant un point de vue thématique dès le départ, mais à favoriser chez ce dernier l'émergence d'une perspective dont il prendrait conscience par lui-même. Néanmoins, en instiguant une relation thérapeutique de nature « pathologisante », Heidegger s'est quelque peu écarté du principe de sollicitude devançante qu'il avait pourtant lui-même formulé. En présupposant que la conception cartésienne de l'être humain privilégiée en psychiatrie soit comparable à une maladie à laquelle la perspective phénoménologique serait le remède, le philosophe a peut-être brimé un autre versant de l'expérience de liberté de ses auditeurs. En effet, puisque la position des psychiatres est jugée pathologique, et donc dévalorisée dès le départ, ceux-ci ne sont pas considérés en tant que participants à part entière dans la discussion. Au lieu d'être sujets de leur transformation, ils demeurent à cet égard passifs par rapport à la position heideggérienne.

Devant cette difficulté, qu'avons-nous appris des Séminaires de Zollikon qui nous permette d'améliorer le dialogue actuel entre la philosophie et les sciences naturelles ?

⁹ *Ibid.*, p. 10.

Peut-être aurait-il été possible de prendre conscience de ce présupposé « pathologisant » et lui accorder un espace approprié dans la discussion pour le mettre à l'épreuve à partir de l'expérience et des connaissances des participants. Parce que les *Zollikoner Seminare* souffrent d'un manque important : une tribune digne de ce nom pour la perspective des sciences naturelles *telle que les psychiatres la conçoivent*. Certes, si nous replaçons les séminaires dans leur contexte, nous ne pouvons pas reprocher cette lacune à Heidegger et Boss puisque la nature même de ces rencontres était de présenter aux psychiatres la conception *heideggérienne* de l'être humain et de la science moderne. Après tout, Heidegger a été sollicité en tant qu'expert, ce qui prédestinait les séminaires à prendre surtout la forme de cours magistraux durant lesquels les participants étaient davantage appelés à écouter le philosophe qu'à faire valoir leur interprétation des sciences naturelles. Il faut ajouter également que le *Grundriss* de Boss est la suite logique des séminaires de Zollikon et que ce dernier y propose, en tant que psychiatre, sa conception de la science moderne (bien qu'elle soit assez semblable à celle de Heidegger qui supervise l'ouvrage de près).

Par ailleurs, si l'expérience de ce type de séminaires avait à se répéter dans un autre contexte, nous pourrions nous demander, en vue d'un dialogue plus ouvert entre la philosophie et la psychiatrie, s'il pouvait être profitable de substituer la formule magistrale par un débat au sein duquel les scientifiques pourraient faire valoir, à partir de la sensibilité qui leur est propre, la légitimité de leur point de vue face au paradigme phénoménologique. La psychiatrie et les sciences ontiques en général n'ont-elles pas quelque chose de positif à apporter à la philosophie ? Dans la mesure où ces deux disciplines travaillent à des niveaux différents en vue d'un objectif commun, à savoir l'épanouissement de l'être humain, la question doit être posée afin de tendre vers une approche globale. Ne s'agit-il pas de deux points de vue à considérer sur la même souffrance universelle, c'est-à-dire celle qui surgit de l'expérience vécue que nous avons tous en partage ?

En tant que perspective métaphysique, la conception cartésienne de l'être humain à la base des sciences naturelles n'est pas nécessairement une maladie. Peut-être est-elle plutôt une réaction à cette souffrance universelle, c'est-à-dire à la finitude humaine au sens large, qui en raison de son apparence parfois angoissante, nous pousse à la contrôler au lieu de la laisser être ce qu'elle est. Heidegger associait ce type de comportement à la pensée

calculante et Nietzsche à l'attitude métaphysique. Or, la psychiatrie et la psychologie ont également quelque chose à enseigner à la philosophie sur la manière de composer avec cette souffrance. C'est en ce sens que certaines approches humanistes en psychothérapie proposent d'accorder à celle-ci l'espace qui lui revient sans la juger préalablement, c'est-à-dire sans la stigmatiser *a priori* en tant que maladie. Comme quoi la philosophie doit elle aussi être constamment soumise à la correction de ses présupposés fondamentaux afin de garantir leur adéquation avec l'expérience vécue.

BIBLIOGRAPHIE

a) Œuvres de Martin Heidegger

- « Ce qui fait l'essence d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I*, Paris : Gallimard, 1968, pp. 85-158.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29-30, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983.
- *Être et Temps*, traduction française du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authentica, édition hors commerce, 1985.
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, traduction française de D. Panis, Paris : Gallimard, 1992.
- « On Adequate Understanding of Daseinanalysis », traduit par M. Eldred, *Humanistic Psychologist*, 1988, vol. 16, pp. 75-100.
- « Phänomenologie und Theologie », dans *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976.
- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris : Gallimard, 1971.
- *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993.
- « Théologie et philosophie », dans Ernst Cassirer *et al.*, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris : Beauchesne, 1972.
- « Vom Wesen des Grundes », dans *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- *Zollikoner Seminare, Protokolle, Gespräche, Briefe*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1987.
- *Zollikon Seminars, Protocols-Conversations-Letters*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

b) Œuvres de Médard Boss

- « An Encounter with Medard Boss », *The Humanistic Psychologist*, Printemps, vol. 16, no 1.
- Boss, M. et Condrau, G., « Existential Analysis », *Modern Perspectives in World Psychiatry*, New York : Brunner/Mazel Inc., 1971.
- « Existential Analysis », dans Wolman, B.B. (éd.), *International Encyclopedia of Psychiatry, Psychology, Psychoanalysis and Neurology*, New York : Aesculapius Publ., 1977, vol. 4, pp. 395-400.
- *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, New York & London: Jason Aaronson, 1983.
- *Grundriss der Medizin. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, Berné : Hans Huber, 1971.
- « Martin Heidegger's Zollikon Seminars », *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1978-1979, vol. 16, nos 1-3, pp. 7-20.
- *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, traduction anglaise de L. E. Lefebvre, New York: Basic Books, 1963.
- « Recent Considerations in Daseinsanalysis », dans E. Craig (éd.), *Psychotherapy for Freedom : The Daseinsanalytic Way in Psychology and Psychoanalysis* [Édition spéciale]. *The Humanistic Psychologist*, printemps 1988, vol. 16, no 1, pp. 58-74.

c) Littérature secondaire

- Aho, K., « The Missing Dialogue Between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the “ Zollikon Seminars ” », *Body & Society*, 2005, vol. 11, no 2, pp. 1-23.
- Askay, R., « Heidegger's Philosophy and its Implications for Psychology, Freud and Existential Psychoanalysis », dans Heidegger, M., *Zollikon Seminars, Protocols, conversations, letters*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, pp. 301-315.
- -----, « Heidegger, the Body and the French Philosophers », *Continental Philosophy Review*, 1999, vol. 32, pp. 29-35.
- Beistegui, M. *et al*, *Heidegger et les sciences*, Nice : Centre de recherches d'histoire des idées, 2005.

- Benoist, J., « Chair et corps dans les Séminaires de Zollikon: la différence et le reste », dans *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris: Vrin, 1994.
- Blust, F.-K et Kontos, P., « Réflexions sur la contribution de Heidegger à la formation d'une psychologie phénoménologique », *Études phénoménologiques*, vol. 11, no 22, pp. 7-30.
- Brès, Y., « Le séminaire de Zollikon », dans *Psychanalyse à l'Université*, 1989, vol. 14, no 53, pp. 149-159.
- Burgat, F., « Daseinsanalyse. Douze questions », dans *La philosophie de Françoise Dastur*, Argenteuil : Le cercle herméneutique, 2005.
- Caputo, J.D., « Language, Logic, and Time », *Research in Phenomenology*, 1973, vol. 3, pp. 147-155.
- Caron, M., « Sur la question du corps dans la pensée de Martin Heidegger. De "Sein und Zeit" aux "Séminaires de Zollikon" », *Archives de philosophie*, 2008, vol. 71, pp. 309-329.
- Chevalley, C., « Heidegger and the Physical Sciences », dans *Martin Heidegger. Critical Assessments*, vol. 4, pp. 342-364.
- Condrau, G., « Analyse existentielle (Daseinsanalyse) », dans *Encyclopédie médico-chirurgicale*, 1975, vol. 5, pp. 55-60.
- -----, « Daseinsanalysis » dans Sahakian, W.S., *Psychopathology Today*, Itasca : F.E. Peacock Publ. Inc., 1970, pp. 567-574.
- -----, « Existential Analysis » dans Wolman, B.B., *Psychoanalytic Techniques. A handbook*, New York : Basic Books, 1967, pp. 443-470.
- Craig, E., « Psychotherapy for Freedom. The Daseinsanalytic Way in Psychology and Psychoanalysis », dans *The Humanistic Psychologist*, printemps, 1988, vol. 16, no 1.
- Dahlstrom, D., *Zollikon Seminars : Protocols-Conversations-Letters*, [En ligne], mis en ligne le 5 février 2002, URL : <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1253>. Consulté le 20 avril 2008.
- Dallmayr, F., « Heidegger and Freud », *Political Psychology*, Juin 1993, vol. 14, no 2, pp. 235-253.
- -----, « Heidegger and Psychotherapy », *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, 1988-1989, vol. 21, nos 1-2-3, pp. 9-34.
- Dastur, F., « Phénoménologie et thérapie, la question de l'autre dans les " Zollikoner Seminare " », dans *Figures de la Subjectivité, Approches phénoménologiques et*

psychiatriques, Études réunies par J-F Courtine, Paris : Éditions de CNRS, 1992, pp. 165-177.

- Derrida, J., *Heidegger et la question*, Paris : Galilée, 1987.
- Fischer, F., « Le Dasein confronté à la folie et à la psychiatrie: les séminaires de Zollikon, Heidegger/Boss », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1996, vol. 4, pp. 43-55.
- Freyberg, B., « What Becomes of Science in the Future of Phenomenology ? », *Research in Phenomenology*, vol. 32, 2002, pp. 219-229.
- Frie, R. « From Psychoanalysis to Daseinsanalysis », *Contemporary Psychoanalysis*, Vienna: Edition Mosaic, 1998, vol. 37, pp. 153-167.
- -----, « Interpreting a Misinterpretation : Ludwig Binswanger and Martin Heidegger », *Journal of British Society for Phenomenology*, 1999, vol. 30, no 3, pp. 244-257.
- Garfield S. L. *et al.*, « Clinical Psychologists in the 1970s », *American Psychologist*, 1976, vol. 31, pp: 1-9.
- Glazebrook, T., « Martin Heidegger, “Zollikon Seminars”: Protocol-Conversations-Letters », *Philosophy in Review*, 2002.
- Greisch, J., « Bulletin de philosophie. Études heideggériennes », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1988, vol. 72, no 4, pp. 579-604.
- -----, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : Presses universitaires de France, 1994.
- Hicklin, A., « Daseinsanalyse » dans *Lexikon der Psychologie*, vol. 1, Herder : Freiburg-en-Brisgau, 1971, p. 347.
- Hoeller, K., *Heidegger and Psychology*, Atlantic Highlands, New Jersey : Humanities Press International, 1993.
- Kenny, B., « Phenomenological or Daseinsanalytic Approach », dans Fosshage; J. L. & Loew, C.A. (eds.), *Dream Interpretation*, New York : SP Medical Scientific Books, 1978, pp. 149-189.
- Lang, H. *et al.*, « The So-called “Zollikon Seminars”: Heidegger as a Psychotherapist », *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, été 2003, vol. 31, no 2, pp. 349-359.
- Long, J., « The Body and the Worldhood of the World », *Journal of Philosophical Research*, 2006, vol. 31, pp. 295-308.

- Marrati-Guénoun, P., « Pensée de l'être et maladie psychique : les "Zollikoner Seminare" de Heidegger », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no 4, pp. 83-97.
- Miquel, P-A, « Heidegger et la physique », *Noesis*, no 9, Heidegger et les sciences, 2006, [En ligne], mis en ligne le 11 juillet 2007. URL : <http://noesis.revues.org/document279.html>. Consulté le 18 août 2008.
- Pacheco, A., « The Legacy of Medard Boss », *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, 1988-1989, vol. 21, nos 1-2-3, pp. 3-8.
- Pöggeler, O., « The Hermeneutics of the Technological World : the Heidegger-Heisenberg Dispute », *International Journal of Philosophical Studies*, 1993, vol. 1, no 1, pp. 21-48.
- Stadlen, A., « Essay review : Gion Condrau, "Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy" », *Existential Analysis*, 2003, vol. 14, no 1, pp. 168-178.
- -----, Essay review : « Heidegger's "Zollikon Seminars": the American Translation », *Existential Analysis*, 2003, vol. 14, no 2, pp. 354-372.
- von Herrmann, F., « Medard Boss and the "Zollikon Seminars" of Heidegger », *Existential Analysis*, 2005, vol. 16, no 1, pp. 156-168.

d) Autres ouvrages

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 3rd ed.*, Washington, D. C. : American Psychiatric Association Press, 1980.
- -----, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 4th ed.*, Washington, D. C. : American Psychiatric Association Press, 1994.
- Aristote, *Physique*, traduction française de P. Pellegrin, Paris: GF Flammarion, 2000.
- Augustin, *Confessions*, traduit par d'Arnaud d'Andilly, Paris : Gallimard, 1993.
- Bleau, P., « Les troubles anxieux : comment les surpasser ? », *le clinicien*, juin 2004, pp. 85-89.
- Condrau, G., *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy*, Dublin, New York, Vienna : Mosaic, 1998.
- Davidson, G. C. *et al.*, *Abnormal Psychology Ninth Edition*, United States of America : John Wiley & Sons, 2004.
- Dreyfus, H. *et al.*, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris : Seuil, 1984.

- Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Paris : Presses universitaires de France, 1993.
- Hadot, P., *La philosophie comme manière de vivre*, Paris : Albin Michel, 2001.
- -----, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris : Gallimard, 1995.
- Hersch, E. L., *From Philosophy to Psychotherapy. A Phenomenological Model for Psychology, Psychiatry, and Psychoanalysis*, Toronto : University of Toronto Press, 2003.
- Kant, E., *Critique de la raison pure*, traduit par A. Renaut, Paris : GF Flammarion, 2001.
- Nietzsche, F., *La volonté de puissance*, traduction française de G. Bianquis, Paris : Gallimard, 1947-1948.
- Peterman, J.F., *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Platon, *Lettres*, traduction française de L. Brisson, Paris : Flammarion, 1987.
- Rey, A. (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française tome 3*, Paris: Dictionnaires le Robert, 1998.
- Rogers, C.R., *Client-centered Therapy*, Boston : Houghton Mifflin, 1951.
- -----, *On Becoming a Person : A Therapist's View of Psychotherapy*, Boston : Houghton Mifflin, 1961.
- Solère, J-L., *La servante et la consolatrice : la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris : Vrin, 2002.
- Voelke, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, préface de P. Hadot, Fribourg-Paris: Éditions Universitaires de Fribourg Suisse/Éditions du Cerf Paris, 1993.