

## Quelques réflexions sur le fourvoisement présomptueux chez Binswanger comme forme manquée de la présence

Pablo Posada Varela

Université Paris-Sorbonne – Bergische Universität Wuppertal

### Introduction

Ce que Ludwig Binswanger nomme le fourvoisement présomptueux sied au plus profond des possibilités humaines puisqu'il puise son origine dans une direction de sens propre à l'existence, celle de la montée dans les hauteurs. La direction de la hauteur est donc nécessaire à l'expérience. Garante de sa profondeur, il n'en reste pas moins qu'elle peut, tout à la fois, susciter une "chute dans les hauteurs", cette "chute dans les nuages" amenant une incapacité d'avoir affaire au domaine complémentaire de l'expérience, celui de l'étendue.

Visant à fournir en tout premier lieu le cadre théorique de nos considérations, nous nous attarderons à présenter ce qu'est que la *Daseinsanalyse*. On en retirera comme leçon fondamentale ce fait qu'un tel manquement *ne découle que* de l'exagération d'une direction de sens de l'existence humaine, *pourtant nécessaire en elle-même*. Loin de la "tératologie" psychiatrique et des explications personalistes ou psychologisantes, il s'agira de rendre au symptôme tout le poids de son immanence, toute sa portée anthropologique ainsi que l'entière pertinence existentielle. Au-delà des dérives propres à l'individualité des caractères, qu'est ce donc qu'une forme manquée de la présence? Et parmi les formes manquées passées en revue par Binswanger, quel est le propre du fourvoisement présomptueux? À insister du tout au tout sur l'immanence anthropologique des formes manquées de la présence, la tâche qui dès lors s'impose est celle de s'enquérir du revirement du normal dans le pathologique, du comment de cette mystérieuse déviation, d'autant plus mystérieuse qu'elle est censée rester "immanente à l'immanence". À vrai dire, l'immanence des directions de sens soulève de façon pressante, à l'endroit du manquement, la question du "lieu par où" l'existence s'enlise dans une direction de sens, s'y enferme sans pouvoir s'en sortir.

Dans un deuxième temps, on reprendra l'analyse du fourvoisement présomptueux le considérant cette fois-ci comme un symptôme pouvant découler de deux matrices pathologiques bien distinctes: soit la manie, soit la schizophrénie. À cette occasion, on sera amené à introduire une conceptualité propre à Husserl, en écho dernières œuvres de Binswanger. Depuis ces concepts husserliens, on sera à même de dévoiler ce à quoi tient la différence entre le fourvoisement présomptueux d'origine maniaque, et celui de type schizophrénique.

Par ailleurs, depuis cette assise conceptuelle, on s'essayera à une ouverture en guise de conclusion sur le sujet de la réduction phénoménologique et la possibilité (ou non!) d'une transposition du fourvoisement présomptueux (selon ses deux versants) dans le cadre de l'expérience transcendantale, c'est-à-dire phénoménologisante.

## I. DASEINSANALYSE ET FORMES MANQUÉES DE LA PRÉSENCE

### I. 1. Le but de la Daseinsanalyse

La *Daseinsanalyse*, dont les assises furent établies par Ludwig Binswanger, puis développées en parallèle par Médard Boss, s'inscrit dans la tradition phénoménologique. Cette tradition phénoménologique a beau être d'inspiration husserlienne, lesdits auteurs se placeront cependant dans le sillage de l'analytique existentielle heideggérienne, quitte à un certain retour tardif vers Husserl de la part de Binswanger<sup>1</sup>.

Ce tout dernier propos s'éclaire à être pris de façon entièrement littérale. Ainsi -a-t-on dit- la *Daseinsanalyse* se place dans le *sillage* de l'analytique existentielle du *Dasein*. Prenant cela au mot, la première se meut à l'intérieur de ce que la seconde aura dégagé comme l'apriori de l'être au monde. Cet apriori n'est nullement démenti -quoiqu'il paraisse en aller du contraire- par la *Daseinsanalyse* médicale. Nullement démenti même à avoir trait au pathologique, c'est-à-dire à des formes d'être au monde, d'exister (transitivement) le monde (avec leurs processus d'ipséisation corrélatifs) anormaux ou pour le moins déréglés. En effet, la mesure de cette déviation pathologique, sa répercussion ontologique, est à prendre à même ce réseau de sillons par où s'épanouit la structure de transcendance de l'être au monde. Ce n'est qu'à la lumière des structures ek-statiques qui configurent l'apriori de l'être au monde qu'on peut comprendre ce qui est dérangé dans l'être au monde, ce par où la présence est manquée. Présence concerne ici aussi bien le monde que le soi (ledit processus d'ipséisation tout particulièrement), les deux pôles étant impliqués et imbriqués sous la dénomination d'"être au monde".

En effet, à l'encontre de certains développements ultérieurs de la phénoménologie -on pense tout particulièrement à Michel Henry- le soi n'est ouvert à lui-même que dans la façon dont il se transcende vers le monde, n'est immanent à soi qu'au sein d'un rapport au monde. Ainsi, affirmer que le pathologique amène une forme manquée de la présence humaine évoque tout aussi bien un rapport à soi dérangé que, corrélativement, une phénoménalité de monde déformée. Dérangement et déformation qui se trouvent être justement "en manque" par rapport à l'accomplissement normal<sup>2</sup> des existentiels, n'en déplaise à une vision de la folie tout aussi romantique qu'irresponsable à bien d'égards. Cet être en manque confirme *a contrario* la pertinence des existentiels par où l'homme est le "là" de l'être, par où, et cela en stricte corrélation, quelque chose tel un *se transcender* à même de faire exister le monde ainsi que la maturation d'une histoire personnelle adviennent.

<sup>1</sup> *Mélancolie et Manie* 1960 et *Délire* 1965 amorcent un certain retour à Husserl.

<sup>2</sup> Il me semble bien que par rapport au pathologique cet accomplissement normal est à mettre sous le compte tantôt de l'existence authentique que de celui de l'existence inauthentique. Du moins pour autant que cette dernière permet, dans *Être et Temps*, les premières analyses phénoménologiques. Pour le dire d'une façon autre, l'existence inauthentique n'est pas pour autant pathologique. Il semblerait, néanmoins, que l'on puisse poser que les trois formes manquées de la présence humaine sont plutôt à ranger sous la forme inauthentique d'être du *Dasein*. Cela est cependant clair et net pour ce qu'il en est de la distorsion et surtout du maniérisme, où le "on" reste une référence obligée. Or il ne me semble pas impossible que dans l'accomplissement de la présomption ne sourde un rapport à l'authenticité faussé par une sorte de simulacre de résolution anticipatrice, simulacre d'instant.

Ainsi, comme on aura l'occasion de le voir, il y va peut-être d'une manière inauthentique de convoquer une présumée authenticité pour échapper à l'authenticité elle-même, ou, plus directement, à l'angoisse qui y donne accès. L'épreuve de l'angoisse devant le néant où se tient le *Dasein*, l'épreuve de l'angoisse face à l'étoffe faite de pure possibilité qui constitue son être, est repoussée par cette fuite en avant propre à la présomption. Quand la fuite n'est possible qu'en direction de la hauteur, il y va, à proprement parler, d'un fourvoiement présomptueux. Or il est fort à parier qu'il y ait un certain mimétisme de l'instant de l'authenticité dans les instants de résolution du présomptueux.

## I.2. *Daseinsanalyse et analyse existentielle*

Il reste que le but de l'analyse heideggerienne nommée "analyse existentielle" se veut être celle du dégagement de l'être du *Dasein* comme tel, et cela en vue du dégagement du sens de l'être en général. Ces deux buts sont étrangers à la *Daseinsanalyse* proprement médicale. Cependant, elle n'est pas pour autant rivée à une description ontique de comportements individuels plus ou moins hors norme. La pratique de la *Daseinsanalyse* se veut, selon un mot propre à la terminologie heideggerienne, "analyse existentielle".

Cette pratique analytique propre à la *Daseinsanalyse* porte toujours sur un cas concret et non pas sur l'être du *Dasein* tout court. Mais elle présuppose l'"analytique existentielle" en cela que sa visée est ontologique en non pas ontique. Ainsi, l'analyse portant sur le cas concret se fait en vue d'une compréhension ontologique, donc dirigée selon les structures ontologiques de l'être au monde. À vrai dire, la structure du cercle herméneutique commande les rapports entre analytique existentielle (visant à dégager les existentiels dans leur unité systématique) et analyse existentielle de la présence humaine. En effet, au bout du compte, elles se présupposent mutuellement. La première commandant la profondeur d'analyse de la seconde de façon à dégager une compréhension ontologique au sein de ce qui, sans cette dimension herméneutique, ne demeurerait qu'une description ontique de cas; la seconde confirmée et réalimentée dans sa visée de généralité par les diverses instances individuelles constituant la matière concrète des analyses existentielles de cas.<sup>3</sup>

La *Daseinsanalyse* s'attelle à l'examen des cas anormaux d'existence individuelle. Elle n'est donc pas la seule analyse existentielle possible. Ceci dit, quitte à s'inscrire dans l'horizon de la question du sens de l'être, elle n'est pas pour autant une compilation de cas mais peut donner lieu à une certaine visée "eidétisante" des types d'anormalité. Ces types d'anormalité sont autant de blocages ou disfonctionnements des existentiels mis à jour par l'analyse existentielle. On aura donc affaire à la partie de l'"anthropologie existentielle" aux prises avec les cas de présence manquée faits de blocages ou disfonctionnements dont la répercussion consiste en une certaine constitution de monde en passe de devenir privée ou, pour le moins, portant une certaine atteinte à la dimension du *koinon*. C'est ainsi que, dans les situations d'analyse, l'effort supplémentaire que le thérapeute doit fournir afin d'établir un rapport d'intropathie avec le malade n'est que l'attestation de l'atteinte portée à la dimension du *koinon* dont il est ici question.

Avant de nous attaquer aux aspects structuraux du fourvoiement présomptueux, essayons de clarifier la nature de ce manquement. On commencera par le cerner formellement dans ce que Binswanger considère comme

---

<sup>3</sup> Évidemment, il convient de souligner qu'il ne s'agit pas, à l'instar des multiples mises en garde de Heidegger, d'un rapport de fait à essence. Le modèle de ce rapport entre la variété des analyses existentielles et le dégagement du système unitaire des existentiels n'étant pas celui de l'abstraction à partir de particularités, et ne s'agissant pas non plus de celui d'un rapport de confirmation d'une généralité à partir de ses instances, peut-être serait-il à puiser dans le concept d'"indication formelle" (les existentiels *circulairement* dégagés par analyse existentielle y tiendraient lieu) en vue de la compréhension ontologique d'un phénomène donné (dont il revient à l'analyse existentielle d'en faire l'herméneutique au cas pour cas). L'herméneutique selon la méthode de l'indication formelle est thématisée explicitement dans les cours précédant *Être et temps*, puis utilisée de façon implicite dans l'oeuvre ultérieure de Heidegger, le sens de cette indication formelle subissant une progressive dé-subjectivisation ou dé-transcendantalisation qui, après la *Kehre*, sera progressivement mise au compte de l'histoire (comme histoire de l'être) et du langage. Par ailleurs, et comme nous le dit Fink, le type d'analyse mis en place par la réduction phénoménologique n'est pas et ne concerne pas le cercle herméneutique. Au fond, la question de la concrétude est autre que la question de la signification ou du sens de l'être. En cela, phénoménologie et herméneutique représentent deux chemins philosophiques divergents.

son *caractère immanent* (ce qui tient à la thématique du lieu de la *Daseinsanalyse* par rapport à d'autres disciplines) pour déceler après la teneur de ce manquement, son contenu, celui même qui est commun aux trois formes manquées de la présence.

### ***1.3. Le caractère immanent des formes manquées de la présence humaine***

L'essai sur le fourvoisement présomptueux se trouve parmi deux autres essais (sur la distorsion et sur le maniérisme) visant à illustrer des "formes manquées de la présence humaine". Ludwig Binswanger se propose de recueillir des symptômes de psychopathie schizoïde et de schizophrénie afin de "mettre en évidence et de comprendre ces transformations et ces formes de la présence"<sup>4</sup>. Ces transformations, nous dit Binswanger, "nous les envisagerons comme des modes de l'échec -de l'insuccès- de la présence humaine"<sup>5</sup>. Un trait commun concernant ces trois formes de manquer la présence est tout de suite mis en avant: il s'agit de la "stagnation" ou de la "venue à terme" de ce qui fait la mobilité historique de toute présence humaine. Chacun des trois cas est donc à comprendre comme une "inflexion factuelle de cette mobilité"<sup>6</sup>. Avant de poursuivre sur la caractérisation de cette matrice commune ou identité de structure du manquement, spécifiée ultérieurement selon ces trois formes, il convient d'insister sur la portée anthropologique de ces tendances malades; et c'est cela que Binswanger nomme leur *immanence*.

En effet, afin de cerner la portée de ces analyses existentielles, il est besoin de s'entendre sur ce que Binswanger, dès l'introduction aux études sur ces trois formes d'échec ou d'insuccès, de manquement de la présence, nomme leur immanence<sup>7</sup> à la présence humaine. En cela gît une mise en garde par rapport au point de vue médical qui, ici, risque fort de nous égarer. Il ne s'agit point d'une inflexion de la normalité survenue du *dehors* telle une maladie physiologique, mais de tendances propres à l'existence humaine, incluses, pour ainsi dire, dans la thématique d'une anthropologie existentielle. Pour cause de leur immanence, ces tendances s'avèrent des dangers *constants* pour l'existence humaine. De ce fait même, le seuil du pathologique reste difficilement déterminable et objectivement non localisable. À quoi s'en tenir pour le débusquer, ou, du moins, pour en essayer l'approche?

Au risque de tableer trop violemment sur un terrain par trop indéterminable, on peut néanmoins déceler un certain stade où la présence humaine *ne peut plus* revenir sur ses propres pas: elle s'est quelque part enlisée dans un mode déficient de gérer la présence à soi et au monde. Éclairons ce motif de l'enlissement qu'on retrouvera dans l'analyse des structures impliquées dans la présomption. Motif, par ailleurs, d'ores et déjà morphologiquement inscrit dans les termes allemands par le biais du préfixe *ver-* dont la nuance est rendue par le mot français "fourvoisement" qui, ainsi, complète et précise la traduction de *Verstiegenheit* (présomption, comportement présomptueux).

<sup>4</sup> Ludwig BINSWANGER, *Trois formes manquées de la présence humaine*; trad. fr. Le Cercle Herméneutique, 2002, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>7</sup> *cf. op. cit.* p. 20.

Présomption, distorsion et maniérisme s'avèreront des tendances immanentes à l'existence humaine dans la mesure où, justement, elles ne représentent pas, aussitôt mises en oeuvre, un cas pathologique<sup>8</sup>. La présence humaine<sup>9</sup> peut bien les emprunter l'espace d'un moment, être même en mesure de s'identifier ou reconnaître comme présence manquée à tel ou tel instant. Empruntées de façon provisoire, ces formes défailtantes d'être au monde peuvent même faire fonction de déblocage d'une forme d'hébétude existentielle autrement plus profonde. Selon un certain degré d'utilisation, elles tiendraient lieu d'une sorte de "faute de mieux", d'un remplissage (en un sens non technique) hâtif ou d'un bourrage provisoire d'un laps existentiel en attente d'une vraie ipséisation, mondanisation, historisation. Il s'agirait donc de "formes qui permettent à la présence de *s'affirmer* encore un certain temps 'dans le monde', mais déjà plus dans la patrie de l'amour"<sup>10</sup>. Au-delà de la simple effectuation passagère, l'enlèvement dans l'une ou dans plusieurs de ces tendances représente un danger, un seuil en deçà duquel toute possibilité de retour est, pour le moins, compromise.

En effet, ayant recours à une façon de parler certes imagée, on dira qu'un point de non retour a été *quelque part* franchi. Au-delà, une fois ce franchissement accompli, le chemin de retour vers une re-temporalisation authentiquement ipséique est barré, la présence restant ainsi braquée sur un mode manqué de l'existence qu'on ne sait plus rendre à son caractère provisoire. Un seuil est donc franchi<sup>11</sup> à partir duquel toute mobilité existentielle se trouve désormais recodée dans les termes de cette tendance pseudo-ipséique, comme si un changement d'échelle s'était glissé à l'insu de la présence humaine atteinte qui, dès lors, devra avoir recours à une aide externe pour s'en sortir. Mais il est enfin à demander: s'en sortir d'où? s'en sortir de quoi?

(S'en) sortir d'un échec de la présence dont Binswanger fait la récapitulation à la fin de son ouvrage, le définissant comme échec "au sens 'd'arriver-à-un-terme' ou de 'bloquer' sa véritable mobilité historique, donc sa véritable ipséisation liée au ne-pouvoir-être dans l'être ensemble de l'amour et de l'amitié"<sup>12</sup>. Or Binswanger insiste aussitôt sur le caractère immanent de ces tendances au manquement en remarquant qu'elles ne sont de prime abord que l'écho ou le signe avant-coureur -c'est selon- de ce qui, arrivé à un stade chronique et enlisé, est désormais pris en charge par la psychiatrie, notamment dans le contexte des symptômes schizoïdes: "Dès que se manifeste cet échec -dans la disproportion anthropologique du fourvoiement présomptueux, dans l'esprit (*Ungeist*) de travers de la distorsion, dans la "division" du maniérisme-, il apparaît que la présence entretient des relations avec ce que la psychopathologie qualifie de *raideur schizophrénique*, de *pétrification* et de *dissociation (Spaltung)*"<sup>13</sup> et un peu plus loin: "Précisons toutefois que ce terme de 'stade préliminaire' n'implique pas pour autant que notre triade doive se 'transformer' en schizophrénie en tant que forme de maladie psychique ou de psychose. Il faut en effet

<sup>8</sup> À cet égard, Binswanger s'explique clairement de la sorte: "Pour expliquer la 'proximité' que la schizophrénie entretient avec les formes de la présence du fourvoiement présomptueux, de la distorsion et du maniérisme et son éclosion par moments totale dans celles-ci, nous dirons que ces formes signifient, du point de vue de la présence, des intermédiaires entre la *mobilité historique authentique* de la présence et l'immobilisation complète de cette mobilité". *op. cit.* p. 218.

<sup>9</sup> On rend ici par "présence humaine" le terme allemand de "*Dasein*" veillant à respecter le choix de J.-M. Froissart à certains endroits de sa traduction.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>11</sup> Binswanger a recours à l'image d'une chute dans l'abîme, état d'enlèvement définitif précédé d'un maintien aux abords de l'abîme: "*Somber* dans cet abîme désigne 'le moment' où même ces formes de la présence ne sont plus capables de résister aux assauts de l'angoisse de la présence". *op. cit.* p. 218.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 214.

toujours bien distinguer la réflexion analytique existentielle de l'examen clinique: la première a pour tâche de dégager la pure structure et la pure cohérence de l'essence des modalités et des transformations de la présence; la seconde les faits cliniques réels et leur déroulement factuel"<sup>14</sup>. Avant de nous attaquer au cas du fourvoisement présomptueux, achevons donc ce que plus haut nous avons nommé la caractérisation de la matrice commune ou identité de structure du manquement, décliné par après selon les trois formes parcourues par Binswanger.

Dans l'échec de la présence, c'est l'*historicité* de la présence qui se trouve principalement empêchée. L'*historicité* de la présence, comprise "au sens d'une véritable ipséisation, d'un véritable mûrissement, d'une véritable transformation, liée à la possibilité d'une rencontre amoureuse" se trouve pour le moins "menacée", et même "pétrifiée". Cette pétrification revêt plusieurs visages, le but de l'essai étant d'en dénombrer les trois fondamentaux. Hormis les différences, le trait commun semblerait celui d'une ouverture défailante au monde<sup>15</sup> tenant au fait que "la mobilité historique de la présence, l'*authentique* être en-avance-de-soi, les chemins 'qui débouchent sur l'avenir', sont coupés"<sup>16</sup>. La pétrification rend l'existence anhistorique<sup>17</sup>. En synergie avec la pétrification on trouve le symptôme de la *dissociation* selon ses degrés dont le plus haut donne une existence qui renonce à son ipséité, à son autonomie, en bénéficie d'un modèle puisé dans le domaine du "on". De cette pseudo-ipséisation résulte inéluctablement un *évidement* de la présence, un manque de consistance, ou plutôt une consistance empruntée, déjà faite, dont l'historisation provient d'ailleurs. Ainsi, nous avons désormais affaire à un ipse desséché, raide, qui n'en est donc pas un puisqu'une *ipséisation* et une historisation se faisant "du dedans" y font défaut. Pétrification, dissociation et évidement de la présence découlent de la forme de présence que commande la structure du fourvoisement présomptueux. Nous nous tiendrons, dans un premier temps, à une caractérisation générale -mais néanmoins plus proche du caractère flou dont est empreinte chaque individualité- de cette forme manquée de la présence, pour enfin faire allusion à la différence entre les versants maniaque et schizophrène de ce manquement.

## II. LE FOURVOISEMENT PRÉSOMPTUEUX COMME DISPROPORTION ANTHROPOLOGIQUE

### II.1. Le manquement de la présence selon la disproportion entre la hauteur et l'étendue

Le caractère immanent de cette forme manquée de la présence qu'est le fourvoisement présomptueux est

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 215.

<sup>15</sup> Et non pas, indique Binswanger, absence de mondanisation. *Ibid*, p.214.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 214. Quelques pages plus loin, Binswanger complète la description de cette pétrification en faisant la différence entre le moment de l'approche de l'abîme et la chute propre au déclenchement de la schizophrénie: "À la disproportion entre la largeur et la hauteur, à un monde du travers (*schief*) ou de l'obliquité (*Quere*), à l'existence divisée 'sous le masque' (tout cela ne représentant déjà plus une mobilité existentielle ou historique *authentique* de la présence, mais, malgré tout, encore une mobilité au sens de la temporalisation, de la spatialisation et de la mondanisation); à tout cela se substitue maintenant une modalité de la présence, où la mobilité de la présence -au sens de être-en-avant-de-soi, de laisser advenir à soi le *futur*, bref de la résolution dévante- est immobilisée ou pétrifiée, où l'*être-été* seul "participe" encore au jeu de la présence avec elle-même. Ce qui explique pourquoi un *présent authentique* n'est plus à même de se temporaliser. Tel est le sens analytique existentiel de ce qui nous impressionne en tant que *vide* schizophrénique et à quoi nous nous 'heurtons' dans le contact avec les schizophrènes". *op. cit.* 219.

<sup>17</sup> *cf. op. cit.* p. 220.

aussitôt rappelé du fait qu'il est, certes, essentiel au *Dasein* humain de pouvoir "monter"<sup>18</sup>. Ce "monter" est ici pris comme une direction de sens<sup>19</sup>. Or cette montée doit garder une "proportion anthropologique" avec d'autres directions de sens tout autant nécessaires. En ce sens, il faut s'accorder sur le fait qu'une progression dans l'étendue, dans le réseau de renvois multiples que tisse l'étoffe de l'action humaine, n'est possible -sous l'enseigne du proprement humain- qu'à condition de pouvoir, *tout en* avançant, monter. Il convient de garder en vue cette nuance de ce qui revient au proprement humain afin de saisir la complémentarité des directions de sens de la hauteur et de l'étendue.

Il ne semble pas trop hasardé de dire qu'un trait propre à l'action humaine est à placer sous le chef de la décision et de la futurition, donc du recul par rapport à l'ordre du stimulus, soit des réactions immédiates. Ce recul<sup>20</sup> par rapport au choc immédiat de l'étendue réside dans la possibilité de monter. En effet, s'élever, c'est bien ce qui permet au *Dasein* de s'extraire de la dissolution horizontale de son acte; dissolution horizontale d'une vraie ipséité selon la loi de la simple réaction. Ainsi, il y a un rapport, comme le note Binswanger, entre le fait de monter et la *profondeur* dans l'action, cette montée étant la condition de possibilité d'une circonspection et d'une corrélative futurition à même d'ajourner l'immédiat en bénéfice d'un avenir qu'il faut s'atteler à faire advenir, et qui par là devient de manière insigne *notre* avenir.

À peine avons nous suggéré la possibilité "manquée" d'un faire "au ras du sol", dévoué exclusivement à l'étendue, d'un faire ayant tendance -a-t-on dit- à se dissoudre dans l'horizontalité de renvois divers, absent à lui-même parce qu'inéluctablement aux prises avec l'immédiat, sommes-nous aussitôt portés à explorer la possibilité d'une carence amenée par la tendance contraire, celle d'une disproportion anthropologique entre la hauteur et l'étendue qui, cette fois-ci, irait dans le sens de la hauteur. C'est de cela qu'il est question dans le fourvoiement présomptueux. On aura eu beau signaler le rôle essentiel que la montée dans la hauteur joue dans l'histoire d'ipséisation du *Dasein*, il n'en reste pas moins qu'un fourvoiement dans les hauteurs est toujours possible.

Il s'agit donc de bien cerner ce qui se tient à l'endroit du "Ver-" de la *Verstiegenheit*. Le revirement dans la montée vers une situation manquée de la présence humaine est justement à mettre en rapport avec l'étendue qui se doit d'être, pour le dire ainsi, *ce en vue de quoi* on entame la montée. C'est dire à quel point il est possible que le mouvement de montée acquière une indépendance en (dé)-mesure de s'autonomiser et de s'abstraire, comme mouvement et direction de sens, de son rapport à l'étendue. Comment cette indépendance se traduit-elle "existentiellement"?

La progression dans l'étendue *selon* ce qui lors de la montée aura été aperçu, c'est bien cela qui s'avère désormais compromis. En effet, la montée a acquis de telles proportions -"une telle disproportion" faudrait-il dire

<sup>18</sup> Ce caractère immanent est rappelé *a contrario* plus loin (p.26) dès lors qu'il s'agira d'évaluer le fait du fourvoiement présomptueux. Binswanger tiendra à faire remarquer qu'il faut s'écarter au plus haut point des jugements moralisants au sujet de la présomption. C'est dire combien il s'agit d'une possibilité inscrite dans l'essence de l'existence humaine.

<sup>19</sup> Ce « monter » n'est donc pas à prendre littéralement. Ou bien, ce qui, au fond, revient au même -cette coïncidence méritant une réflexion à part entière- il serait à prendre une façon archi-littérale, ou même en position transcendantale par rapport à la littéralité du fait de monter. Ce n'est donc que parce qu'il y a cette direction de sens au sein de la mobilité du *Dasein*, que le mouvement ontique de monter revêt un sens. Bien entendu, les concepts husserliens de *Leiblichkeit* et *Phantasieleiblichkeit* sont bien plus adéquats pour aborder cette question que l'extrême pauvreté phénoménologique où se meuvent les analyses de Heidegger. C'est là une chose dont Binswanger lui-même s'apercevra à la fin de sa vie en œuvrant, sur le tard, un retour à Husserl.

<sup>20</sup> Il y va d'un recul en vue d'une avancée dont la particularité est d'en être une de prévue, de choisie et d'anticipée avant accomplissement.

en toute rigueur- que le mouvement de redescente devient dès lors impossible. Loin de pouvoir redescendre vers le bas afin d'être en mesure d'*avancer*, le *Dasein* humain n'a qu'une issue apparente et première<sup>21</sup>: continuer dans la direction de la hauteur, renouveler à l'infini sa montée par delà le sol de l'expérience. En toute rigueur, son seul pouvoir se restreint au renchérissement de sa détresse, qui est celui de s'égarer en montant. Mais il n'y va là -nous le verrons- que d'une mobilité historique apparente, d'une fausse issue qui l'est d'autant plus que le *Dasein* s'y enlise. En cela, il y a un sens profond à mettre en avant le paradoxe d'une "chute dans les hauteurs", équivalente à ce qui serait le mouvement -étrange pour le moins- d'un "tomber en haut". C'est ce qui *finit par arriver* quand la montée a perdu son sens, sa motivation: celui rendu par le contact avec une corrélative progression en avant dans l'étendue.

Cela se répercute évidemment -si ce n'est pas là le sens profond de ce qui, autrement, n'en est que la métaphore spatiale ou le vestige ontique- dans la dimension temporelle: de ce fourvoiement dans les hauteurs ressort un engouffrement dans un maintenant exempt d'après. Depuis cette hauteur qui dépasse l'étendue lui revenant "en bonne et due proportion", l'horizon devient enferré. On ne saurait y agir, car le domaine de l'étendue on l'a, malgré nous, dépassé. Cette impossibilité d'une redescente vers les latitudes où s'inscrit la trame d'une histoire est contenue dans l'image, reprise par Binswanger, de l'impossibilité de "plier bagages"<sup>22</sup>, donc de se remettre au parcours de l'étendue après la circonspection fournie par la montée.

La référence aux proportions anthropologiques des directions de sens situe la discussion dans le cadre des structures de l'existence humaine, l'éloignant donc d'un quelconque trait de caractère individuel. La discussion prend d'emblée place dans le cadre de l'existence humaine, fût-ce selon l'exagération des directions<sup>23</sup> d'ek-stase. Ces directions d'ek-stase répondent donc à des manières d'exister au/le monde pour le *Dasein*. En effet, toute direction répond à un certain attrait. Chaque direction de sens exerce son attrait à la façon d'une polarisation qui engage le *Dasein* dans l'une ou l'autre des activités indispensables à son mûrissement et à son ipséisation. Pour qu'une telle ipséisation aboutisse, il faut un équilibre dans le dévouement du *Dasein* à ces pôles d'attrait, dans la façon de s'y adonner. Ainsi, l'attrait de l'étendue qui régit la direction de sens horizontale, se rend à la discursivité, à la traversée des expériences, à la conquête du monde au sens d'un élargissement horizontal (à même duquel le sujet n'est pas en mesure de remettre en question, à proprement parler, son mouvement, à peine perceptible comme étant le sien). La hauteur produit un attrait complémentaire correspondant à la nostalgie d'affranchissement par rapport à la pesanteur terrestre en vue d'une prise ou d'une emprise sur ce qui est expérimenté.

On est presque amené à dire que la montée engage donc un certain refus<sup>24</sup> de la simple expérience au profit

<sup>21</sup> Hormis donc celles que la guérison se doit de promouvoir. Or il ne s'agit là que d'issues non immédiates.

<sup>22</sup> Cela ressemble de loin, comme on verra plus loin, à la difficulté -l'imminence de son impossibilité- de la mondanisation secondaire.

<sup>23</sup> Exagérée ou pas, la direction demeure la même: c'est dire à quel point l'équilibre anthropologique, fait d'une composition de directions, recèle les matrices de tous les dérèglements pathologiques, il suffit, notamment dans le cas du fourvoiement présomptueux, de l'exagération d'une direction au profit des autres.

<sup>24</sup> Un refus placé sous le signe d'une acceptation postposée. Cette postposition, lors du fourvoiement présomptueux, sera désormais continuellement remise à plus tard. La téléologie de la montée s'absolutise -se détache de l'étendue (la difficulté étant de saisir ce que peut être une *absolutisation par manquement, selon un être en défaut*): la montée ne sait plus *ce en vue de quoi* elle s'était mise à monter. Une impossibilité foncière par rapport à l'étendue éloigne la montée de son vrai but: on monte pour mieux redescendre, pour mieux s'y prendre face au réel: l'irréalisation qu'est la montée en est une part essentielle; mais seulement, bien entendu, à condition de redescendre. Perchés les hauteurs, on ne peut que voir -"pro-specter"- mais nullement accomplir. La montée a beau être la condition d'une historisation de l'existence, le

du désir de se l'approprier, ou de savoir à quoi l'on a vraiment affaire<sup>25</sup>. Cette montée, si en coordination avec l'étendue, promet un gain en profondeur dans l'expérience. Elle engage un remaniement temporel de ce qui est rencontré dans l'ordre de l'étendue au détriment de l'immédiat et au profit de l'historisation du sujet: le sujet choisit dans l'ordre de l'étendue ce de quoi il s'occupe et ce qu'il délaisse, ce qu'il anticipe et ce sur quoi il s'attarde. L'étendue, dans son avènement temporel autrement anonyme, si tant est qu'elle se complète par la hauteur, est marquée du sceau de l'ipséisation par le biais de cette montée. Un vrai processus d'historisation et de mûrissement peut ainsi avoir lieu. Or il convient de garder à l'esprit une différence essentielle: l'étendue est le lieu du choc et de l'opacité, le lieu des effets réels, des contraintes. Nous ne sommes donc pas en mesure d'avancer dans l'étendue de notre plein gré. En tout cas, nous ne le sommes nullement au gré où nous nous portons dans les hauteurs: ce dernier mouvement étant irréel<sup>26</sup>, sa mise en place reste entièrement à la portée de l'imagination.

D'ailleurs, le caractère opaque et rocailleux de l'étendue n'appert qu'au strict gré de la distance par rapport à la dimension de l'horizontal qui découle de la montée. L'étendue apparaît dès lors comme un espace de réalisation, donc, corrélativement, comme un lieu truffé de contraintes. C'est cette prospection dans la hauteur qui donne à l'horizon son vrai caractère d'horizon. Sans le recul que confère la hauteur par rapport à l'étendue, nulle présence à distance ne saurait se phénoménaliser à l'endroit de l'horizon, ainsi, nul horizon ne tiendrait vraiment lieu d'horizon. Or il est ici à se demander: qu'en est-il de la distance de la montée par rapport à elle-même, soit du recul de la montée au sein du monter lui-même?

Dans un *vice-versa* qui n'en est pas un à part entière (car la vérité du propos inverse me semble phénoménologiquement plus subtile), il demeure en un sens correct de dire que la distance par rapport à la montée est *indirectement* conférée par l'engagement dans l'étendue. Or il s'agit là d'un recul -disions nous- plus subtil car le *Dasein* ne le produit pas à sa guise comme c'est le cas lors du décollement de l'étendue par le biais d'une montée. En effet, cette montée, l'imagination peut la convoquer et la déclencher *ad libitum*.

C'est en cela qu'il est besoin de distinguer le cas d'un emportement dans les hauteurs, là où le *Dasein* est absorbé dans la direction de sens verticale, là où il n'est qu'acculé à s'élever, du cas, bien différent, d'une hauteur gravie avec peine parce que constamment à l'épreuve du réel, donc mesurée à l'étendue, confrontée à elle tour à tour. En résulte alors un mûrissement<sup>27</sup> de l'ipséisation<sup>28</sup> et non une simple montée à la faveur de l'imagination.

En fait, ladite proportion anthropologique des directions de sens reçoit sa plus profonde garantie et la plus immanente de ses assises, de par la nécessité non seulement d'une harmonie des directions de sens, mais d'une distance ou d'un écart, d'un recul du *Dasein* par rapport à chacune de ces directions. Maintenir ouverte ces directions comporte l'exigence de s'en décaler. En cela, une référence à la doctrine husserlienne de l'ego pur

---

lieu de réalisation de cette historisation, son effectivité ou point de contact ontologique se situe à même l'étendue.

<sup>25</sup> Peut-être qu'un rapport serait à chercher entre la montée dans les hauteurs jusques et y compris dans la version disproportionnée qu'en est le fourvoiement présomptueux, et le délire de persécution, comme si s'aventurer dans l'étendue exposait davantage le sujet à une quelconque manipulation. Une forme *sui generis* de la perte de soi serait donc à déceler dans le désir outré de rester maître de soi et de la situation.

<sup>26</sup> Mais en vue d'une réalisation "propre" au sens d'ipséique.

<sup>27</sup> Et c'est le retard et le caractère indirect de ce mûrissement qui nous fait dire que la distance dans la montée par rapport au monter est d'une plus grande subtilité et insaisissabilité. Le *Dasein* n'en demeure pas maître, non point au sens qu'il n'en aille pas de lui, mais au sens où la mise en place de cette distance n'est pas à disposition mais relève plutôt d'un gain, d'un résultat obtenu de haute lutte.

<sup>28</sup> cf. *op. cit.* p. 28.

inspirée d'un autre article de Binswanger se montrera, par après, assez éclairante. On introduira donc quelques références aux études incluses dans "Mélancolie et manie" à l'issue de la thématique visant la différence entre les formes maniaque et schizophrénique de la disproportion entre la hauteur et l'étendue.

## II.2. Les formes maniaque et schizophrénique de la disproportion entre la hauteur et l'étendue

Au cours de notre précédente approche du fourvoiement présomptueux, nous avons *grosso modo* décidé de l'éclairer à l'aune d'une confrontation avec la situation de "proportion anthropologique" entre la hauteur et l'étendue. Ainsi, nous avons désormais mélangé les facteurs de déclenchement et symptômes insignes, mais nous l'avons fait au profit de la description empirique même. En effet, la plupart du temps, le cas par cas révèle qu'il y a un glissement entre les psychoses, que les découpages ne sauraient dessiner des compartiments étanches. Autrement dit, la subjectivité est complexe à tel point qu'elle traverse tour à tour ou simultanément ces lieux défaillants d'ipséisation tels la manie ou la schizophrénie. Or, afin de s'y repérer, il faut se résoudre à de telles partitions et découpages des maladies, à condition de bien se garder d'hypostasier ce qui n'est qu'un repère relatif.

Cette mise en garde faite, complétons notre exposé par un mouvement d'eidétisation supplémentaire, aussi difficile soit-il de se procurer une quelconque instance individuelle à même d'en fournir l'*exclusive* exemplification: au cas par cas il n'en est rien. En effet, comme nous l'avions soutenu auparavant, les *cas purs* de maladie sont strictement introuvables<sup>29</sup>. Il n'en reste pas moins qu'on est toujours en mesure d'élaborer comme des lieux de gravitation, des constellations plus ou moins identifiables, vers où les divers symptômes tendent à *converger*. Le fait de cette convergence nous invite à oser des découpages. Il en est ainsi de la différence entre manie et schizophrénie en général, et, pour ce qu'il en est de nos intérêts, c'est tout aussi bien le cas quant à cette exagération de l'ek-stase verticale par rapport à l'étendue qu'est le fourvoiement présomptueux. Avant de reprendre cette différence à la lumière de la doctrine du moi pur, permettons-nous, afin de poser les bases de la discussion, de citer *in extenso* le passage du texte sur la présomption où Binswanger s'essaye à la capture de cette différence:

"La disproportion entre la hauteur et l'étendue qui caractérise l'être-au-monde de la fuite des idées est très différente de la disproportion au sens du fourvoiement présomptueux. Là, la disproportion réside dans le fait qu'à la marche dans l'étendue se substitue un bond (*springen*), 'un saut (*Überspringen*) dans l'infini' et que l'horizon ou le cercle du visible 's'élargit donc à l'infini' -tandis que la montée vers la hauteur demeure un "simple vol imaginaire", un être emporté vers les hauteurs sur les ailes de simples désirs et 'd'imaginations'. De sorte que l'on ne parvient *ni à une vue d'ensemble* au sens de l'expérience, *ni à un approfondissement* de la problématique de la situation en question (l'élévation est aussi, par essence, approfondissement, l'*altitudo* est par essence en même temps hauteur *et* profondeur), *ni*, par conséquent, à

<sup>29</sup> Ce qui renchérit sur le mystère de la labilité de la subjectivité humaine, capable de s'engager dans divers types de comportement à la fois. Cela tient au proprement humain de l'homme: ce recul par rapport à son propre être, qui reste tout aussi bien un mystère. Ainsi, les malades ne le sont pas complètement, et même dans leur détresse, ils ne sont pas du tout au tout absorbés dans les manifestations symptomatiques qu'ils produisent.

une véritable décision qui est prise de position.”<sup>30</sup>

Cependant, il y va tout autrement du fourvoiement présomptueux des *psychopathes schizoïdes*. Binswanger s’explique de la sorte: “Ici, la disproportion anthropologique ne repose plus sur une prédominance démesurée de l’étendue (du “bond”) et de la hauteur du ‘vol imaginaire’ pur et simple par-delà la hauteur (authentique) de la “décision”, mais sur une prédominance démesurée de la hauteur de la décision par-delà l’étendue de ‘l’expérience’”<sup>31</sup>.

Ce n’est donc pas un emportement dans les hauteurs où plus rien n’admettrait d’être fixé, mais un gravisement jusqu’à une certaine hauteur dans laquelle ils resteraient bloqués, tel l’alpiniste qui, arrivé à une certaine hauteur, ne peut plus redescendre. Ce gravisement est fortement marqué par le fait d’une indépendance foncière par rapport à l’étendue, donc à la dimension de la discursivité, dès lors négligée de bout en bout. Négligée au sens précis d’un forçage et d’un recouvrement aveugle au profit d’une décision venant de la hauteur dans laquelle le schizophrène s’est fourvoyé. Cette hauteur étant en nette disproportion par rapport à l’étendue, il ne peut s’en suivre qu’un volontarisme inapte à s’adapter aux vicissitudes et particularités de l’horizon de l’action.

Notons qu’on retrouve ici, à l’instar des remarques de Binswanger, un *conflit entre le particulier et le général*. Celui qui s’est fourvoyé dans les hauteurs au sens du fourvoiement schizophrénique ne peut pas, à proprement parler, mettre en jeu le *jugement réfléchissant* puisque pour ce faire, il faut d’abord la souplesse qui permette de considérer les particularités en elles-mêmes, l’agilité qui ose donc laisser le particulier devancer, en un certain sens, le général. Au fond, aucune généralité ne saurait précéder<sup>32</sup> les expériences individuelles. Or voilà que c’est tout l’inverse qui a lieu lors du fourvoiement présomptueux dans les hauteurs. On retrouve là un trait commun aux idéologies comme le remarque Binswanger:

“Son ‘ordre de hauteur’ (*Höhenordnung*) extrêmement mobile est méconnu dans son essence et figé dans un ‘problème’, un idéal, une idéologie déterminée, ou bien absolutisée. Pour autant que des expériences soient encore ici réalisées, elles ne sont plus jugées et évaluées comme telles, car la valeur est fixée une fois pour toutes. C’est pourquoi le fourvoiement présomptueux représente *l’absolutisation* d’une *décision isolée*”<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 28.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 28.

<sup>32</sup> Or cela est justement impossible dans l’égarement dans la hauteur, un lieu qui est décrit comme (un) “là où il ne sait ni ne pressent donc plus rien de la “relativité” de tout ce qui se profile, en haut ou en bas, sur un arrière-plan de *confiance* absolue en l’être, de certitude *non problématique* de l’être...” (pp. 29-30) autant de conditions nécessaires à l’usage serein du jugement réfléchissant.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 29.

### III. FOURVOIEMENT PRÉSOMPTEUX ET RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

On s'essayera à un rapprochement de la question de la présomption avec la phénoménologie husserlienne en reprenant l'aboutissement de la distinction entre manie et schizophrénie quant au symptôme du fourvoisement présomptueux telle qu'elle est menée par Binswanger dans l'une des études recueillies dans "Mélancolie et Manie". Mais on la fera précéder de l'explicitation de la pertinence du recours -et retour- à la doctrine husserlienne du moi pur. Ceci fait et pour conclure, on ne fera que poser, à la façon d'une ouverture possible, les linéaments d'une mise en rapport de la présomption avec la réduction phénoménologique. Nous nous appuierons à l'occasion sur le terrain de discussion qui aura été balisé auparavant, puisque pour mener à bien ce rapprochement il est essentiel d'avoir établi -comme nous l'aurons fait- ce rapport annoncé entre le moi pur et le symptôme de la présomption selon ses deux versants.

#### III.1. Le rôle du moi pur dans la compréhension des dysthymies

L'ego pur, tel le comprend Binswanger chez Husserl, a pour tâche de constituer l'unité entre le Je mondain et le Je transcendantal, cette unité étant essentielle à la constitution "normale" de l'expérience. On retrouve ici la distance dont nous avons parlé plus haut et que nous avons comprise comme l'écart par rapport aux directions de sens qui permet de ne pas s'y engouffrer. Cette distance qui a son expression la plus serrée, fondamentale et directe dans ladite "intentionnalité longitudinale" essentielle à la constitution du flux des vécus dans son unité et sa mêmeté, confère (au moi) la possibilité de dire (au sujet du flux) "il s'agit de moi", "c'est moi" ("Ich bin es"<sup>34</sup> en allemand). L'ego pur s'auto-constitue dans son "suis" concret. Ainsi, en phénoménologie, la constitution de l'ipsité, n'est nullement donnée d'avance. L'ego est toujours en passe de se décrocher, de perdre son étoffe. C'est bien cette constitution fondamentale qui reçoit le nom de "monadisation". Notons en passant que la *monadisation* est une concrétisation du moi pur qui n'est pas pour autant équivalente à la *mondanisation*. Celle-ci présuppose l'attitude naturelle et la distinction entre *Leib* et *Körper*.

Dans le cas des psychoses, l'ego pur reste donc perplexe eu égard aux instances inférieures de l'expérience, qui n'ont pas rempli leur tâche constitutive, à savoir, celle qui consiste à produire une connivence, un être en phase du monde et du soi, cela même que la phénoménologie comprend comme l'être concordant de l'expérience. Une telle synthèse d'identification n'étant pas fournie, le moi pur se trouve face à une impossibilité de contrôle du monde et du soi. C'est dans ce déphasage qu'est à chercher l'origine de la dysthymie. En toute rigueur, les dysthymies découlent de l'ego pur. Pour le dire avec plus de précision, elles découlent de la part de pureté de l'ego qui justement tient lieu d'une possibilité de dés-identification ou non engagement par rapport au concret de l'expérience<sup>35</sup>. C'est dans l'écart de l'ego par rapport à l'expérience que vient à se phénoménaliser la douleur de la dysthymie, cette phénoménalisation ayant lieu soit dans le sens de la manie, soit dans le sens de la dépression.

<sup>34</sup> cf. "La signification de la doctrine husserlienne de l'ego pur pour la compréhension de l'essence de l'antinomie maniaque-dépressive" in *Mélancolie et Manie*, trad. fr. p.u.f., Paris, 2002 (2ème édition), p. 121 et suivantes.

<sup>35</sup> cf. *op. cit.* p. 120.

Un paradoxe est à relever en ce qu'il y a comme une béance et indécidabilité jouant au sein de cet écart, et même se jouant de cet écart, le tenant en branle, dans une sorte d'impasse d'autoréférence inerte, cet écart ne fournissant plus l'élan aboutissant aux résolutions et changements du cours de l'expérience dont le moi dispose en situation normale. L'écart est bel et bien là, mais sa puissance s'est désormais dérobée. L'ego a beau être inopérant, impuissant comme il est face aux instances inférieures de l'expérience, son écart, et l'échec de son écart, ne sont pas pour autant phénoménologiquement nulles ou à négliger: à l'endroit même de cette distance en défaut d'implémentation, l'ego continue tout de même à réagir, à en pâtir, et ce, précisément, depuis le silence de son impuissance. Binswanger s'explique ainsi à ce propos:

“Si nous faisons découler les dysthymies de l'ego pur, cela montre que sa fonction dans les dysthymies est certes mise en danger, dans le sens décrit, et même mise en question, mais qu'aucunement elle ne cesse totalement. Les dysthymies résultent précisément en effet du fait que l'ego pur, même s'il n'a pas d'issue et est impuissant, s'efforce toujours encore d'affirmer sa position dans la totalité des expériences.”<sup>36</sup>

Or voilà que cet échec dans la constitution assurée par le moi pur<sup>37</sup> ne saurait être totale. L'ego, même si confronté au dérèglements propres à la manie ou à la dépression (dont la structure temporelle se trouve tout particulièrement dérangée), accomplit néanmoins l'assise de toute constitution. D'ailleurs, l'absence d'une continuation réglée de l'ultérieure constitution du monde devient de la sorte d'autant plus traumatique. En effet, le moi pur accomplit tout de même la fonction d'identification basale dont on avait parlé, le “c'est moi” ou “il y va là de moi” et c'est cette identification qui relance la souffrance. En effet, cette situation de douleur muette est celle d'une sorte de veille impuissante de l'ego par rapport à une constitution immaîtrisable. Cela produit un renouvellement continu et éveillé -ou plutôt sur-éveillé de part la surprise face à cette forme immaîtrisable de constitution du monde- d'une synthèse constitutive basale autrement dissimulée et passée à la trappe de l'habitude: “en fait, c'est moi ça”, “il y va de moi ici”, “il s'agit de moi dans tout ceci” si nous nous aventurons à exprimer tant bien que mal cette veille d'autant plus sur-éveillée qu'elle est impuissante, d'autant plus poignante et pertinente qu'elle est confronté à un agencement de monde inhabituel, en perpétuelle imminence d'éparpillement.

De ce fait, la fonction d'identification ne peut être que fortement remarquée, l'écart de l'ego souligné au point d'être presque phénoménalisé lui-même. Cette quasi-réification de l'écart entre le moi pur et l'expérience est loin d'être le signe d'une quelconque lucidité phénoménologique<sup>38</sup>. Il s'agit plutôt de l'absence d'issue de l'ego. Il reste que, néanmoins, il ne cesse d'en souffrir car la possibilité de s'affirmer demeure bien présente et même pressante. Or elle ne l'est qu'au sens d'une possibilité évidée de concrétude, purement abstraite, vaine continuation de cette synthèse basique d'identification qui demande une réaction immédiate, désormais frustrée tour à tour.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 120.

<sup>37</sup> Le moi pur est, par exemple, le pôle des actes de la volonté, des décisions, de ce que Husserl décrit parfois comme les actes ayant un *fiat*.

<sup>38</sup> Tel est le cas pour la réduction, où l'on fait l'expérience de l'écart entre le moi pur et le moi transcendantal constituant. À vrai dire, lors de la réduction surgit la différence entre une partie de la subjectivité transcendantale non engagée dans le monde (le spectateur transcendantal ou moi phénoménologisant), et une partie engagée (le moi transcendantal constituant de monde, qui ne peut constituer qu'en s'autoobjectivant comme moi mondain). Il ne faut donc pas confondre le « moi pur » (qui peut avoir un rôle actif dans la constitution) avec le « moi phénoménologisant ». On peut consulter sur ce point notre article : « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrecences II » dans *Annales de Phénoménologie* n°13 / 2014.

Binswanger explicite ainsi la pertinence de cette veille du moi pur sur le moi empirique quant à la phénoménalisation de la souffrance:

“Le Je empirique, l’individu, ne pourrait en effet *se consumer* en souffrances et tourments, ni *se jeter* dans le chaos de l’excitation joyeuse et coléreuse et *se fuir soi-même* dans cette chute, si dans le fait de *se consumer* et de s’enfuir *le Je ne se maintenait* pas encore. Quand il n’y a plus du tout d’*ego* pur, plus de constitution de l’appartenance-au-moi, il n’y a pas non plus de place pour un écrasement douloureux du Je et pour une fuite joyeuse loin du Je. Nous voyons donc que la motivation commune des dysthymies maniaque et dépressive réside dans l’absence d’issue de l’*ego* pur, qui a été décrite”<sup>39</sup>.

Cependant, Binswanger fait remarquer que dans cette absence d’issue gît aussi une puissance du Je, en décalage par rapport à son sort empirique en cela qu’il souffre pour cause de cette absence d’issue, depuis une part de subjectivité non entièrement absorbée par le monde<sup>40</sup>. Le je empirique y est englouti. Le moi pur en souffre dans la mesure où il s’en écarte. Il pourvoit l’espace de résonance de cette souffrance. C’est donc en lui, parce qu’il est à même de faire l’expérience de l’impuissance, que l’on peut également trouver la clef de la guérison<sup>41</sup>. Ceci dit, cette possibilité d’entamer la concrétude du flux des vécus s’est portée dans l’abstraction, corrélativement à une rigidité et cristallisation de l’écart. La situation fait appel à la thérapie; le vécu de cette impuissance témoigne pour le moins de la possibilité de la guérison:

“Mais cette absence d’issue n’est plus comprise maintenant seulement comme manque ou impuissance mais, au contraire, aussi comme puissance, puissance de l’affirmation-du-Je au milieu du chaos de l’expérience mélancolique ou maniaque, de l’affirmation-du-Je dans la souffrance (...) et de l’affirmation-du-Je dans le triomphe. C’est pourquoi les dysthymies aussi peuvent aboutir à la guérison. Car si le Je empirique ne croit pas à la guérison et même ne se considère pas malade, l’*ego* pur conserve néanmoins sa fonction régulatrice dans la mesure où il conserve sous la main toutes les *possibilités* de la pleine constitution de l’expérience, même dans la débâcle de sa dépossession!”<sup>42</sup>.

En guise de transition vers l’explicitation de la différence entre les matrices maniaque et schizophrénique de ce qui, en tant que symptôme, se laisse identifier comme fourvoiement présomptueux, on convoquera un texte où il est question du rapport entre ego pur et empirique dans la manie. Les rapprochements avec l’idée du “bond” maniaque lié à la présomption se laissent remarquer avec aisance:

<sup>39</sup> *Ibid* p. 120.

<sup>40</sup> Cette part, et c’est là l’enjeu de notre développement conclusif, est justement révélée par la réduction.

<sup>41</sup> En toute rigueur, même à sembler paradoxal de prime abord, il n’y a guérison que parce qu’il y a souffrance.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 121.

“Tandis que le maniaque, comme nous le voyons à travers cet exemple tout à fait classique, est devant *tout*, le mélancolique est devant la totale ‘absence d’objet’, devant *rien*. Dans la manie l’ego pur ne réalise pas du tout qu’il n’y a aucun ‘contenu’ présent, en d’autres termes, que les niveaux d’expérience empirique et transcendante sont défailants. Il passe outre la néantisation de leur rôle et outre l’absence de limitations par ces niveaux d’expérience grâce à la *prise de possession de tout*.”<sup>43</sup>

### III.2. La présomption dans la manie et dans la schizophrénie

À observer les développements propres à manie et schizophrénie, on se rend compte que la présomption demeure un symptôme commun du moins dans l’épiphénoménalité propre au symptôme. Or il est à voir qu’il y a deux façons de vivre du dedans cette présomption, et qu’ainsi elle peut pencher tantôt sur l’impossibilité d’une issue comme sur le trop d’issues du maniaque (le revers étant la mélancolie ou la dépression). Dans ce “trop d’issues” du maniaque doit peser ce “trop” de toute sa force: on retrouve ici, dans l’épiphénoménalité du symptôme, l’impossibilité de réalisation ou création d’effets dans le réel propre au fourvoiement présomptueux, cette impossibilité étant ici fondée différemment que dans la schizophrénie.

La différence entre manie et schizophrénie au sein du symptôme de la présomption est introduite à l’issue d’un rapprochement entre mélancolie et schizophrénie. Binswanger met en avant l’hypothèse polémique d’une rupture du binôme manie-mélancolie, en rapprochant cette dernière de la schizophrénie. Cet hypothétique rapprochement se révélera ultérieurement n’être qu’une simple apparence. L’hypothèse a pourtant sa pertinence. Elle se fonde dans la coïncidence mélancolique et schizophrène quant à l’entrave subie dans les deux cas par l’expérience naturelle du monde et du soi, dont la concordance et la continuité sont repérées chez Husserl comme l’une des caractéristiques fondamentales de “l’attitude naturelle”, valant comme l’assise des constitutions ultérieures.

“Si, dans l’enchaînement naturel de successions de l’expérience, le caractère non problématique se rapporte en premier lieu à l’objectivité, c’est-à-dire au séjour inaltéré auprès des faits ou, comme nous devons l’ajouter, auprès des états de faits, et si en cela précisément se réalise ‘cette présomption constamment prescrite que l’expérience continuera constamment de se dérouler selon le même style constitutif’ (cf. p.22), alors nous devons constater que les modes d’expérience schizophrénique et mélancolique sont d’un certain point de vue plus proches entre eux que les modes mélancolique et maniaque; car dans ce dernier seulement le caractère non problématique de l’expérience naturelle est non seulement conservé mais poussé à l’extrême, alors que dans les modes d’expérience mélancolique et schizophrénique celui-ci devient, même si dans les deux cas c’est de manière différente, hautement ‘problématique’”.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 127.

<sup>44</sup> *Vid*. “Les modes d’expérience maniaque et dépressif et le mode d’expérience schizophrénique” in *Mélancolie et Manie*, trad. fr. p.u.f., Paris,

Mais, malgré ces apparences, ces deux psychoses se fondent dans des domaines du *Dasein* tout à fait différents, ainsi,

“..., la schizophrénie dans le domaine où la conséquence de l’expérience se brise sur l’objectivité et donc dans le domaine de l’historicité, tandis que la maladie maniaque-dépressive de son côté se fonde dans le domaine de la dérélition.”<sup>45</sup>

Peu après, cette discussion est reprise selon le rôle que le moi pur y joue, et c’est cela qu’il nous importe de reprendre. À y regarder de près, au dedans du pouls du vécu (fût-ce en régime de “construction” phénoménologisante) on y flaire que le moi est bien plus actif dans la schizophrénie. Cela ne veut pas dire que dans la présomption maniaque le moi pur demeure inactif; il n’y a cependant pas de résistance frontale à proprement parler. On ne saurait trouver chez le sujet un affrontement direct de l’expérience dérégulée, un affrontement direct du moi pur ou de la part non mondaine de la subjectivité avec la part engagée dans une constitution dérégulée, selon, comme c’est le cas dans la manie, une trop grande volatilité. Le moi pur se laisse quelque part entraîner dans ce schématisme éclaté, en épouse les débauches, et ne produit que des fugaces esquisses de désaveu qui ne contrent que par éclats inconséquents les lancées et élans maniaques. Il y a donc une souffrance d’un autre genre, une dysthymie autrement disposée, et partant, autrement éprouvée.

En effet, dans la présomption maniaque, il y a un emportement. Il s’agit d’un emportement de l’ego depuis sa distance, selon son écart. Ainsi, l’ego pur a beau se distancer, il ne le fait que pour se plier tour à tour aux va-et-vient de l’expérience, et ce tout en faisant des invraisemblables acrobaties d’appropriation. Cela confère à l’activité herméneutique du maniaque une intensité et une vitesse des plus vertigineuses qui soient. Les accomplissements de sens, néanmoins, n’y sont qu’illusoire, aussitôt caduques, telle l’impression d’une trouvaille philosophique, littéraire, musicale vécue avec fraîcheur dans le temps du rêve, et qui s’étiole à peine décortiquée dans sa teneur selon les temps et espaces qu’impose l’inspection de la veille.

On évoque par là, en fait, le phénomène de la fuite des idées, sorte de vivacité de l’inconséquence. Pris dans la manie, l’ego pur ne peut que suivre, se plier à cette fugacité, mais sans pour autant s’y absorber complètement, ce qui, comme on l’a suggéré, est d’autant plus douloureux: c’est à l’endroit de cet écart que vient à se phénoménaliser la souffrance. La façon dont le moi pur contre du dedans le délire maniaque est néanmoins inconséquente et éparpillée.

Cependant, la présomption schizophrénique, tout au profit de la mise en avant d’un idéal, semble plutôt de l’ordre du recouvrement des vicissitudes de l’expérience au sens d’un étouffement des particularités; contrairement à la fuite des idées, l’idéal présomptueux schizophrénique provoque un arraisonnement de toute vivacité et, à plus forte raison, coupe court à cette dispersion ek-statique volatile du maniaque épris de présomption:

---

2002 (2ème édition); pp. 132-133.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 134.

“En conséquence de quoi la fonction de l’*ego* pur est différente dans les deux formes pathologiques. Dans la schizophrénie il ne conserve pas seulement en grande partie sa fonction de régulateur de la totalité de l’expérience, dans la mesure où il cherche à concilier l’une avec l’autre les alternatives de l’expérience et où il cherche des issues au sens de l’idéal présomptueux et des tentatives énergiques de couvrement. Dans cette quête se manifeste tout à fait sa puissance, son être-à-l’oeuvre, alors que, comme nous l’avons vu, cette fonction régulatrice est quasiment balayée par l’irruption jaillissant de la dérélition, de sorte que seul l’eidos de l’appartenance au moi se manifeste encore et que toutes les tentatives, fussent-elles déficientes, de rétablissement de la continuité de l’expérience et de sa totalité sont impossibles.”<sup>46</sup>

### **III.3. Esquisse du (non ?)-rapport entre fourvoiement présomptueux et réduction phénoménologique**

L’expérience de la réduction a maintes fois été pensée comme présomptueuse<sup>47</sup>. Dans la réduction, il est effectivement question d’une certaine hauteur, d’une forme de survol. Ce survol n’est cependant pas celui du sujet par rapport au monde, mais plutôt celui du sujet non engagé par rapport au sujet engagé dans le monde. En termes husserliens, il y a une scission, à l’issue de la réduction, entre le spectateur transcendantal ou moi phénoménologisant et le moi transcendantal constituant de monde. Husserl exprime cette scission à l’aide de métaphores spatiales qui font penser à la direction de sens de la hauteur. Ainsi, il est souvent dit que le moi phénoménologisant s’élève *par dessus* le moi transcendantal ou s’en écarte.

En fait, la structure de l’expérience transcendantale, donc de l’expérience de réduction, se révèle, à y regarder de près, bien complexe. Elle se déploie selon des strates qui s’enveloppent tour à tour et cela jusqu’au moi phénoménologisant. “Quel est, à vrai dire, l’objet du phénoménologiser?” s’avère une question, à vrai dire, assez compliquée. Les rapports et scissions entre les diverses directions du moi étant plus claires dans l’exposé de la réduction élaborée dans la *Sixième Méditation Cartésienne*<sup>48</sup>, ce texte restera dès lors la référence implicite de cette conclusion en guise d’ouverture à d’autres possibles problèmes.

Il est à dire, en premier lieu, que le moi phénoménologisant peut prendre deux directions de recherche: il peut, ou bien se tourner vers son propre faire phénoménologisant, en quoi il entre dans le terrain de la “théorie transcendantale de la méthode”<sup>49</sup>, ou bien effectuer de façon directe la réduction<sup>50</sup>, donc se porter vers la subjectivité transcendantale constituante de monde. La structure de cette subjectivité transcendantale est elle-même d’une inquiétante complexité. En effet, la subjectivité transcendantale, afin de constituer le monde, doit s’auto-constituer comme sujet mondain, ayant un monde comme objet, mais aussi en tant qu’horizon universel d’inclusion et, partant, d’auto-inclusion. Ce n’est que par le biais de l’écart par rapport à la subjectivité transcendantale où se

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 135.

<sup>47</sup> On pense notamment aux critiques de Heidegger et de Merleau-Ponty. Cette critique est reprise par Fink afin d’en produire la contre-critique aux cours du Vème paragraphe de la *Sixième Méditation Cartésienne* intitulé “La réduction comme activité réductive”.

<sup>48</sup> Eugen FINK, *Sixième Méditation Cartésienne. L’idée d’une théorie transcendantale de la méthode*. tr. fr. Natalie Depraz. Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

<sup>49</sup> Toute réflexion supplémentaire étant superflue. *cf. op. cit.* parr. 2.

<sup>50</sup> La théorie transcendantale de la méthode n’est pas un ajout réflexif superflu. Elle complète le mouvement de la réduction et lui donne son entière concrétion.

tient le moi phénoménologisant qu'apparaît la subjectivité mondaine et humaine comme une constitution de la subjectivité transcendante.

La réduction revient en partie à la découverte d'une "direction de sens" entièrement inouïe par rapport aux directions connues de l'expérience<sup>51</sup>. En effet, tous les accomplissements antérieurs avaient été -dans la vie antérieure à la réduction- de l'ordre de la constitution du monde. À présent, le mouvement de la réduction introduit une direction de sens qui ne s'inscrit pas dans le sens d'une constitution de monde, mais dans le sens d'une phénoménalisation -non constituante- de la constitution du monde. Il y va aussi d'un intérêt inouï, puisqu'il s'agit d'un intérêt pur dans la subjectivité. Intérêt pur en ce qu'il vise la subjectivité constituante de monde, donc une subjectivité non mondaine ou pré-mondaine dont la subjectivité humaine n'est que l'auto-objectivation requise pour la constitution du monde. Cette direction de l'intérêt est inouïe en ce qu'il vise pour la première fois quelque chose de radicalement non mondain.

Le rigoureux corollaire de cette pensée entraîne Fink à affirmer que cette direction de sens inouïe qu'est le phénoménologiser produit une déshumanisation de la subjectivité. Le mouvement de la réduction est une contendance au sein du mouvement de constitution du monde. Ce dernier ne s'interrompt pas. Il est tout juste phénoménalisé en tant que tel, donc, non plus en tant que monde, mais en tant que constitution, soit en tant qu'expérience du monde. Or justement l'expérience du monde n'est désormais plus le monde, ne relève même pas de l'ordre du mondain mais du prémondain. Le prémondain n'est tel -prémondain- que d'être *radicalement non mondain*.

La violence de cette déshumanisation, contre-téléologie réductive qui, bien menée, révèle la trame de la constitution du monde<sup>52</sup>, est rendue par Fink avec des termes qui rappellent quelque part le fourvoiement présomptueux. La réduction n'amène pas seulement une certaine *montée* du moi phénoménologisant *par dessus* le moi transcendantal et *a fortiori* par dessus le moi mondain. Elle est aussi et graciée et meurtrie par la violence d'un emportement. C'est bien cela qui est recueilli par le terme de "déshumanisation".

Cet entrain, cet élan ou envol, donne au moi phénoménologisant d'entrevoir non seulement une expérience d'un genre nouveau, mais de fouler des lieux autrement invisibles, imperceptibles en régime d'attitude naturelle. En ce sens, la réduction est apte à révéler maintes implications intentionnelles, et le cas paradigmatique d'élargissement de l'expérience produit par cette hauteur est ladite "phénoménologie constructive"<sup>53</sup>. Il s'agit de la phénoménalisation -désormais construite- de phénomènes limite dont il ne saurait y avoir d'expérience directe. Reste donc à demander si cet emportement peut produire quelque chose d'analogue au fourvoiement.

Une réduction réussie creuse un écart entre le moi -transcendantal- qui fait l'expérience de monde et le moi mondainement désintéressé qui s'attelle à l'éclaircissement de cette expérience, mais selon une manière de l'écart qui produit la phénoménalisation du monde. Essayons-nous donc à guetter les dérangements présomptueux du phénoménologiser selon les manières de l'écart.

<sup>51</sup> Cf. « Prises à parties : remarques sur la kinèthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrenscences II ». *art. cit.*

<sup>52</sup> Ou, du moins, situe les lignes de recherche, ordonne et dispose les différents types de problèmes: en effet, le but de cette théorie transcendante de la méthode est avant tout architectonique.

<sup>53</sup> cf. *op. cit.* parr. 7.

Si l'écart est trop petit, la déshumanisation ne s'accomplit pas totalement, et dans ce cas, le phénoménologiser retombe dans une sorte de réflexion psychologique. Il s'écarte de la contre-téléologie de la réduction. Il s'écarte, à proprement parler, du chemin que suivrait cette contre-téléologie si menée de façon entièrement conséquente. Cette non consistance ou défaillance prend en quelque sorte son origine d'un effarement du phénoménologiser et par l'épreuve de la déshumanisation de soi, et par le caractère radicalement non mondain de son thème. Il nous semble que le fourvoiement présomptueux schizophrène pourrait en être la transposition. Transposition, disions nous, dans le terrain du phénoménologiser, sachant donc qu'il ne s'agit que d'une transposition: cette mise en garde tient au fait que le sol de l'expérience phénoménologisante n'est pas le monde mais la subjectivité transcendante.

Il est essentiel de s'aviser de ce fait que ce trop peu d'écart le demeure -trop peu, insuffisant- tout à l'insu d'un hypothétique phénoménologiser épris de présomption schizophrène. D'un côté cela produit un dépassement par rapport à la subjectivité constituante de monde, mais de l'autre en résulte une hauteur biaisée, étroite, enfermée dans une certaine perspective qui, pour le dire ainsi, n'est pas à la hauteur de sa hauteur. Il y donc une position de surplomb illicite dès lors que le moi phénoménologisant, ne réduisant pas suffisamment, met en avant ou monte en épingle des caractères prétendument transcendants et néanmoins mondains, particuliers, psychologisés. Illusoirement hissé par dessus la subjectivité transcendante constituante, le moi phénoménologisant affiche tout à son insu certains caractères mondains et cependant absolutisés au défi de la richesse de l'expérience transcendante qui par là en ressort striée et forcée, brassée selon des concepts mondains imposés depuis la hauteur du moi phénoménologisant. La μεταβασις εις αλλο γενοσ et le forçage qu'elle entraîne me semblent plus rapprochés de la version schizophrène du fourvoiement présomptueux si appliquée au champ de l'expérience transcendante<sup>54</sup>. Revenons à présent aux manières de l'écart et explorons la possibilité contraire.

Si l'écart vient à être trop grand, il y aurait comme un court-circuit du mouvement de la mondanisation, dans lequel est aussi emporté le moi phénoménologisant lui-même<sup>55</sup>. Ce genre d'écart nous semble par contre plus proche du versant maniaque du fourvoiement présomptueux. En effet, tel le sujet maniaque, le moi phénoménologisant s'insurge contre cette force de gravitation qu'exerce le monde; le thème du phénoménologiser<sup>56</sup> en est étranglé, court-circuité, au profit d'une hypostase du phénoménologiser lui-même. En fait, toute la difficulté de la réduction est de tenir en simultanéité les deux mouvements, et surtout, de se dérober à toute hypostase du moi phénoménologisant. Y céder revient à s'empêcher cette redescende vers le monde que Husserl nomme "mondanisation secondaire".

La mondanisation secondaire décrit la façon dont les résultats de la phénoménologie font leur entrée dans le monde. Elle est le lien entre l'expérience mondaine et l'expérience transcendante. Or l'assise de la mondanisation secondaire est la mondanisation primaire ou constitution directe du monde. C'est cette constitution qu'il s'agit de laisser être lors de la réduction. En fait, la mondanisation primaire s'entrave d'elle-même au sein de

<sup>54</sup> Le rapprochement auquel on s'essaye, comporte, évidemment, ses limites. Le sujet dont il est question n'est pas le sujet mondain, son sol n'est pas le monde; en effet, en régime de réduction, on a affaire au sujet phénoménologisant, dont le sol est l'expérience de la constitution du monde.

<sup>55</sup> Selon ce que Fink nomme une mondanisation secondaire.

<sup>56</sup> On parlait auparavant de l'étendue comme motivation pour la montée dans les hauteurs.

l'attitude naturelle, elle s'auto-obscurcit et s'auto-ignore, elle se mésinterprète, l'"attitude naturelle" étant le cadre de cette mésinterprétation. Le contre-mouvement réductif qui se doit de doubler cette mondanisation sans l'étouffer vise à la rendre à son entière lucidité. Or un trop d'écart dans l'emportement du phénoménologiser peut perdre de vue cette mondanisation primaire. En fait, le but du contre-mouvement du phénoménologiser n'est autre que la phénoménalisation du monde, ainsi, la récréation à neuf, originaire, du mouvement de la mondanisation primaire, l'écartement du phénoménologiser selon dans les diverses modalités du *Dabeisein* du spectateur transcendantal n'en étant que l'organe de résonance.

En effet, le moi phénoménologisant ne vit que de contrer "apophantiquement" le mouvement de constitution du monde ou mondanisation primaire. Sans cela il est évidé, il n'a pas d'"en soi" comme le dit Fink à plusieurs reprises, son "en soi" n'est qu'un "pour soi"<sup>57</sup>. "Apophantiquement" ne vise pas ici le sens technique que le terme prend dans les écrits logiques de Husserl. Il vise plutôt son sens étymologique et, partant, le dévoilement selon cette juste mesure de l'écart.

L'écart réductif au sein du moi est réussi dans sa proportion quand l' "απο-" se répercute sur le "φαινισθαι". La distance phénoménologisante est à voir dans le préfixe grec "απο-". Reste à s'enquérir de ce que cette distance pourvoit: elle donne au "φαινομενον" de se phénoménaliser de lui-même, ce qui est rendu par la voix moyenne "φαινισθαι". La proportion réductive exempte d'un fourvoiement dans les hauteurs du spectateur transcendantal est justement dans la maîtrise de cette scission ou *Spaltung* dans le moi, il est à même de se tenir dans cette sorte de distance immanente, ressourçante ou ré-originante<sup>58</sup>, contenue dans les nuances de sens du préfixe απο-. C'est du biais de cet écart que le "φαινομενον" est rendu à son "φαινισθαι" et s'y re-phénoménalise. Voilà donc, encadré entre les dérèglements phénoménologisants cités, la proportion adéquate à la direction de sens qu'est la réduction phénoménologique. Il est encore à se demander si l'on ne pourrait pas rebrousser chemin et penser cette forme manquée de la présence humaine qu'est la présomption comme un écho des structures au sein de la subjectivité mises en place à l'issue de la réduction -comme « protoévénement » d'abord virtuel- ou plutôt comme un de nombreux signes avant-coureurs de cette possibilité inouïe qu'est la réduction transcendantale.

<sup>57</sup> Le risque demeure toujours de prendre un envol tel qu'il se retrouve face à rien, qu'il ait affaire à un manque radical de contenu. Nous ressentons ici l'écho du sujet maniaque qui, dans le symptôme de la présomption, se retrouve face à un contenu volatile et toujours changeant.

<sup>58</sup> Ce sont des nuances supplémentaires propres au préfixe "απο-", et qu'on retrouve également dans le latin "ex-" et l'équivalent allemand qu'en est le "aus-".