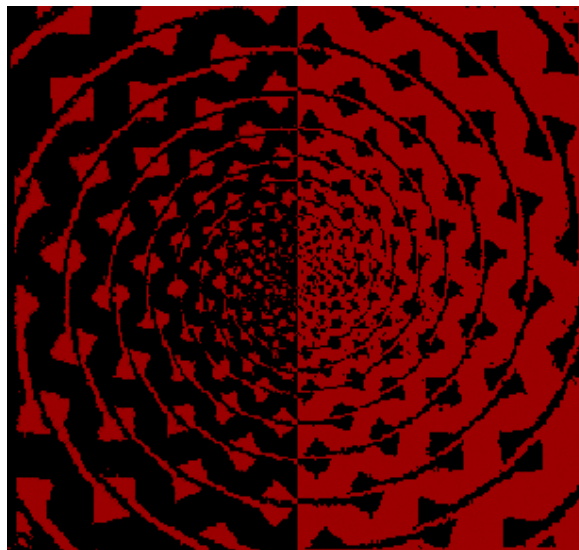

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Métaphysique et schizophrénie (sur Kant et Swedenborg).*

Auteur (s) : J.-Chr. Goddard

N° : 75

Année : 1999

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 1999

This paper may be cited as : Goddard J.-Chr., « Métaphysique et schizophrénie (sur Kant et Swedenborg) », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°75, 1999.

METAPHYSIQUE ET SCHIZOPHRENIE*

(SUR KANT ET SWEDENBORG)

par Jean-Christophe Goddard (Université de Poitiers)

«*La métaphysique est le prolongement de la folie latente*¹»

La thèse d'un enracinement pathologique de la métaphysique n'est pas nouvelle, mais reste curieusement sans effet sur la pratique théorique. Le métaphysicien tire le plus souvent avantage de son exception et de l'attention indulgente ou respectueuse qu'elle lui vaut. Le besoin qu'a le public de fascination et de savoirs occultes y pourvoit. L'accueil favorable, parfois enthousiaste, de condisciples réconfortés d'être ainsi rejoint dans leur douloureuse marginalité crée à la longue l'illusion d'un bon droit. L'institution fait le reste et la métaphysique devient un métier.

Il arrive cependant que, rattrapé par le trouble où s'originent ses pensées, le métaphysicien fasse l'épreuve brutale de sa propre pathologie. Il arrive même que, si celui-ci dispose d'encore assez de sens commun pour s'en déprendre, il écrive un livre pour communiquer son expérience, et que de ce livre, encore marquée du sceau de la confusion, naisse une œuvre nouvelle, toute entière vouée à élucider le destin, dont il a réchappé. L'ouvrage consacré par Kant à Swedenborg, *Les rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, est un tel livre. Il est à lire comme le premier témoignage explicite que nous ait donné un métaphysicien de sa parenté avec la folie – du lien singulier, quasi-fraternel, qui lie le métaphysicien au schizophrène².

* Texte profondément remanié d'une conférence prononcée le 15 janvier 1998 au Centre de Recherches et de Documentation sur Hegel et l'Idéalisme allemand

¹ F. PESSOA, *Le livre de l'intranquillité*, traduction par Françoise Laye, t.III, *La monade intime*, Bourgeois, 1990.

² On considérera pour acquis le diagnostic de psychose schizophrénique porté par Jaspers à propos du cas Swedenborg, dont les visions délirantes font l'objet du texte de Kant. Cf. JASPERS K., *Strinberg et Van Gogh, Hölderlin et Swedenborg*, trad. H. Naef, Préface de M. Blanchot, Paris, Minuit, 1953. L'un des intérêts du texte de Kant est d'avoir étonnamment préfiguré ce diagnostic plus d'un siècle avant même que le concept de schizophrénie ait été fixé par Bleuler.

1. L'EPOCHE PHENOMENOLOGIQUE

Que cette proximité avec la folie soit pesante et incongrue, presque honteuse, les difficultés qu'éprouve Kant à assumer la paternité de son ouvrage l'attestent. Il est clair, contrairement à ce qu'il prétend, que l'on n'écrit pas soi-même un livre seulement pour tirer quelque bénéfice de l'acquisition et de la lecture qu'on aurait faite d'un autre « gros livre » vide et inutile³. On comprendra que l'on puisse par inadvertance, et sur une mauvaise recommandation, se laisser aller à acheter un gros livre inutile. L'avoir lu *in extenso* trahit cependant une toute autre disposition d'esprit. Et si, comme Kant l'avoue à Moïse Mendelssohn, on a prolongé la lecture de ce gros livre par « une enquête curieuse [...] effectuée auprès des personnes qui ont eu l'occasion de connaître [son auteur] », à tel point que l'insistance mise à s'informer sur lui a pu donner « beaucoup à jaser »⁴, il devient difficile de plaider l'indifférence. Il est aisé d'en conclure que le mépris affiché par Kant à l'égard de l'œuvre de Swedenborg dissimule mal une répugnance d'autant plus violente que fut forte son attirance morbide envers le schizophrène. Il ressort, en tous cas, de l'examen des circonstances biographiques de la rédaction des *Rêves d'un visionnaire*, que la rencontre du métaphysicien, qu'était alors Kant, avec les écrits du schizophrène provoqua en lui une crise intellectuelle et personnelle profonde, un trouble, voire un effondrement momentané de l'esprit, qu'il confesse d'ailleurs lui-même après la publication de son ouvrage en assurant à Mendelssohn qu'à présent « l'état de [son] âme est redevenu sensé ».

Ce n'est donc pas d'emblée en naturaliste froid et impassible que Kant à abordé le cas Swedenborg. Il ne suffit toutefois pas de mentionner cette fascination ambivalente, que les psychiatres connaissent bien, et dont ils se préservent d'ordinaire en ayant recours à leur savoir symptologique⁵. Kant ne s'en est, en effet, nullement tenu à ses sentiments. Privé d'une telle classification noséographique, son mouvement naturel a été, pour ainsi dire, de « plonger » dans la confusion mentale d'où émergent les délires hallucinatoires de Swedenborg, pour y reconnaître une possibilité destinale propre, et donc

³ E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t. I, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. B. Lortholary, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980, pp. 528-529.

⁴ E. KANT, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, *Lettre à Mendelssohn*, trad. J. Rivelaygue, p. 599.

⁵ Cf. H. GRIVOIS H., *Naître à la folie*, t. II, *Le psychiatre*, Les empêcheurs de tourner en rond, 1991.

d'entamer avec la folie, au-delà de la simple compassion, un authentique rapport empathiques⁶.

En décidant d'accorder tout son crédit⁷ aux visions délirantes du schizophrène, il semble que le philosophe ait délibérément choisi de se laisser, réellement et non seulement méthodologiquement, entraîner sur la pente dangereuse d'une crise de confiance, qui, différente en nature de ce que peut être un doute volontaire, construit et maîtrisé, en droit constamment annulable, l'a momentanément et puissamment soustrait au sol de l'évidence naturelle. Cette crise personnelle, en laquelle la raison a vacillé, cette expérience limite n'aura pour nous cependant qu'un faible intérêt, si elle n'avait pris la valeur singulière d'une expérience cathartique et thérapeutique ayant emporté avec elle tout reste d'adhésion du philosophe à la métaphysique dogmatique, pour le remettre sur la voie de l'expérience normalement, c'est-à-dire prescriptivement, constituée, comme norme imprescriptible de toute métaphysique qui, selon son expression, pourra se présenter comme science.

Entre l'époque phénoménologique, qui, comme l'a montré Blankenburg⁸, simule la perte pathologique de l'évidence naturelle pour mettre à jour la banalité du monde de la vie, et cette perte elle-même, il y aurait donc place pour la voie périlleuse, que nous indique Kant, d'une époque volontaire et pathologique, en laquelle le philosophe choisissant de céder à l'idéalisme naturel de sa propre raison s'expose au risque majeur de dé-raison qu'elle abrite, à la folie latente qui couve en son sein et que déclare le délire psychotique.

C'est une des préoccupations les plus actuelles de la psychiatrie contemporaine que d'atteindre à une compréhension spécifique du trouble psychotique fondamental, par rapport auquel l'ensemble des symptômes spécifiques de la pathologie déclarée constituent déjà des tentatives psychiques d'adaptation et de défense. Les recherches de Blankenburg sur les schizophrénies pauci-symptomatiques, comme les tentatives de Grivois pour

⁶ Sur la possibilité d'une telle empathie du moi sain avec le moi aliéné, cf. N. DEPRAZ, *Folie et scission imageante (à partir de l'intersubjectivité husserlienne)*, à paraître dans le numéro de *L'évolution psychiatrique* consacré à la publication des Actes du colloque de Marseille (juin 1997) sur « *Vulnérabilité et destin : about the phenomenology of Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990) selon lequel Kant aurait dans *Les Rêves* adopté une stratégie de refoulement. L'époque pathologique conduit à la décision de s'en remettre à la sage simplicité du sens commun. Il serait singulier d'y voir là une quelconque forclusion.

⁷ Cf. E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op. cit. , p. 528.

⁸ W. BLANKENBURG, *La perte de l'évidence naturelle*, VIII 3, *Aliénation schizophrénique et époque phénoménologique*, trad. J.M. Azorin et Y. Totoyan, revue par A. Tatossian, Paris, PUF, 1991.

construire une intelligibilité de la psychose naissante, sont, à cet égard, exemplaires. Or, si une telle intelligibilité, pré-symptomatologique, doit consister, ainsi que le suggère Grivois, dans une co-naissance à la folie, sous la forme d'une participation au vécu du malade situé en amont de la constitution délirante, il semble alors que, dans la mesure où elle régresse en deçà des réponses secondaires à la folie, annule toute classification étanche de ces réponses par un abaissement des défenses spontanées que le psychisme oppose à la pathologie, l'expérience singulière faite par Kant d'un effondrement des frontières séparant la construction métaphysique et la construction délirante soit apte à nous livrer quelque enseignement sur la nature du trouble psychotique fondamental.

Si le but initial des *Rêves d'un visionnaire* est de tenter une explication, c'est-à-dire une transposition, métaphysique du contenu des visions de Swedenborg, ce but n'est pas atteint. L'un des acquis les plus essentiels du texte kantien est précisément cet échec : l'impossibilité d'interpréter le délire mythico-religieux du schizophrène comme la simple métaphore d'une représentation logico-discursive. La confrontation des représentations rationnelles du métaphysicien et des représentations hallucinées du schizophrène réussit seulement à mettre en relief l'appartenance des deux types de représentation au registre commun des élaborations secondaires par lesquelles une altération primordiale se la relation inter-individuelle vient à se fixer sous des formes stabilisées visant à reconstruire l'apparence d'une communication intersubjective, et à assurer un rapport quasi-normal à l'extériorité. C'est, donc, en étudiant la constitution parallèle de ces deux types de représentations que peut être mise à nu la défaillance fondamentale qu'elles tentent de compenser et qui, pour ainsi dire, les contient à titre de potentialités. En d'autres termes : l'analyse comparée des folies partielles que sont la métaphysique et les récits visionnaires fonde une régression jusqu'à la folie totale dont elles procèdent. Or, si la folie partielle est déjà une tentative d'auto-guérison aboutissant en réalité seulement à installer la maladie dans une forme, certes répertoriable, mais figée, la folie totale, grosse de telles formes, constitue, comme l'a montré Grivois, le lieu même d'une possible et non moins totale guérison. Notre hypothèse sera, ainsi, qu'en dégageant ce noyau commun, ce moment préalable à la métaphysique et au délire schizophrène, Kant se donne, en même temps, et par contraste, l'opportunité d'atteindre la condition ultime de l'expérience intersubjectivement valable. Par là prend sens l'affirmation singulière selon laquelle la philosophie transcendantale, dont il est l'initiateur, est *elle-même* la condition de la conscience – c'est-à-dire d'une constitution non-psychotique de l'expérience.

2. L'idéalisme faible

Ce que le visionnaire partage avec le métaphysicien c'est d'abord un idéalisme commun, que le métaphysicien aura tendance à « normaliser » en le réduisant à une forme sommaire de sa propre interprétation idéaliste-rationnelle du monde. « Un commentateur jugerait Swedenborg idéaliste »⁹, écrit Kant. Toutefois, il importe au plus haut point d'admettre que cet idéalisme définit, en réalité, une position compréhensive qui se situe en deçà de l'élaboration différenciée de l'idéalisme logico-discursif du métaphysicien et de l'idéalisme délirant du schizophrène en butte à la déréalisation, et soumis aux influences de l'invisible. Avant d'être une interprétation du monde, il est une compréhension spontanée de l'expérience spécifique en laquelle s'enracine le double destin rationaliste et visionnaire. Aussi s'énonce-t-il sous une forme restreinte, basique, en laquelle les possibilités d'un développement logico-discursif ou hallucinatoire sont encore indifférenciées. Cet idéalisme spontané et minimal de la conscience malade s'énonce ainsi : il existe des esprits, qui forment ensemble une communauté purement idéale, un monde des esprits, dont, comme esprit, je suis moi-même membre.

La différenciation du logico-discursif et de l'hallucinatoire tient à la différence de traitement que subit cet énoncé en lui-même neutre : dans le premier cas, il fait l'objet d'une élaboration problématique strictement intellectuelle ; dans le second, il est vécu dans une expérience réelle, de manière totalement a-problématique, sous la forme d'un dévalement au monde des esprits. En interrogeant cet idéalisme à travers le prisme des questions touchant aux rapports de l'âme et du corps, de l'inétendu et de l'étendu, Kant réagit donc d'abord en métaphysicien. Mais, ce traitement problématique, qui interroge la définition de la monade spirituelle et la possibilité d'une harmonie universelle des êtres spirituels, ne doit pas nous masquer l'essentiel. L'a-problématicité schizophrène et la problématicité métaphysique procèdent en réalité toutes deux d'une même perte d'évidence. L'une comme l'autre sont hantées sur la perte de l'évidence naturelle avec laquelle s'éprouve l'unité psycho-physique a-problématique en laquelle se vit l'appartenance à soi au sein d'une communauté d'échanges intersubjectifs tout aussi a-problématique. L'acharnement que le métaphysicien met à construire le problème monadologique est l'indice de cette perte, dont l'idéalisme minimal supposé en chacune de ses attitudes intellectuelles est déjà une interprétation spontanée.

Seule importe donc la présence, à la base de toute élaboration secondaire, de cet idéalisme « faible », minimal, que le métaphysicien partage avec le

⁹ E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op.cit, p. 582.

visionnaire, et qui, avant toute complexification discursive, s'affirme bien en lui et malgré lui. Kant « avoue »¹⁰, ainsi, être « très porté » par une raison qui lui paraît « très obscure » et qui « vraisemblablement le restera », « à affirmer l'existence de natures immatérielles dans le monde et à ranger [son] âme elle-même dans la classe de ces êtres ».

Que cet idéalisme faible soit la réponse spontanée à une perturbation, son caractère réconfortant de rêverie « paresseuse »¹¹ et inoffensive l'atteste. En deçà de toute construction proprement défensive, il tend à neutraliser l'expérience pathologique primordiale, à l'alléger, pour la transfigurer en un mouvement naturel de l'esprit momentanément égaré dans une rêverie engendrée par le seul fléchissement de la présence active au monde. Non moins significative est la remarque plaisante de Kant sur le destin singulier qui attend les précieuses monades spirituelles de l'idéaliste au cas où, par inadvertance, ils les avaleraient dans son café¹². La conscience que peut avoir le métaphysicien du ridicule d'une telle conséquence semble, en effet, témoigner de ce que, soustrait au monde commun par sa rêverie idéaliste, celui-ci peut encore se reprendre de l'assoupissement de ses forces vitales pour devenir le spectateur étonné et amusé de ses propres pensées. Elle tend à prouver que l'idéalisme demeure, malgré tout, le fait d'un sujet vigile encore susceptible de différencier son expérience individuelle de l'expérience intersubjectivement constituée.

On aurait cependant tort d'y voir l'indice d'un possible rétablissement comme si le rêve réaliste n'avait fait que mettre un temps en suspend l'appartenance basique au monde commun. Le rire partagé, disons consenti, de l'idéalisme n'est en effet possible que parce qu'il se tient encore à ce stade germinal, où la pathologie naissante ne s'est pas encore fixée en des formes clairement différenciées et fortement élaborées. Mais ce qu'il exprime en réalité, c'est plutôt une radicale perte de familiarité et un irréductible sentiment d'étrangeté. Spectateur de sa propre rêverie, l'idéaliste réfléchit celle-ci comme un événement réel survenu de manière totalement imprévisible, un accident proprement inexplicable et risible, quelque chose qui lui arrive à lui seul et l'excepte de la communauté des hommes à laquelle il lui était pourtant naturellement donné d'appartenir. En ce retour réflexif, il s'éprouve autant comme le sujet actif de ses rêveries que comme l'objet d'un processus mental dont le ressort intime lui échappe totalement. Dans cette mesure, l'énoncé idéaliste est tout aussi bien, dans la transposition neutre qu'il en propose, une

¹⁰ *Ibid.* p. 538.

¹¹ *Ibid.* p. 542.

¹² *Ibid.* p. 538.

description économique et pertinente du trouble fondamental : quelque chose comme une phénoménologie spontanée de la conscience malade.

3. Le trouble relationnel fondamental

Le rire suscité par cette bizarrerie, éclatant à la jointure de l'expérience privée, solipsiste, et de l'expérience commune, ne fait en vérité que signaler l'installation du sujet dans un monde de substitution parallèle au nôtre. On relèvera, en effet, que l'effet comique provoqué par la représentation de l'absorption des monades spirituelles procède de la brusque superposition de deux systèmes relationnels hétérogènes. Celui du monde des esprits, saturé de présences immatérielles, que l'élaboration logico-discursive, comme l'élaboration délirante, vont ultérieurement structurer et hiérarchiser conformément à des schémas culturels spéculatifs ou mythico-religieux hérités et contraignants ; celui du monde commun, en lequel la distinction qualitative de l'humain et de l'inhumains est immédiatement lisible et se donne dans une évidence phénoménale indiscutable. La singularité flagrante de l'affirmation idéaliste est d'étendre à la totalité de ce qui est la présence rare et sélectionnée de ce qui, dans l'expérience commune, s'annonce comme l'objet d'une rencontre spécifique et réciproque.

Par là, nous est indiquée la nature même de l'expérience pathologique primordiale, dont l'idéalisme minimal est la transposition descriptive. Ce que traduit très explicitement la représentation du monde des esprits, c'est l'expérience d'une saturation de la relation d'intersubjectivités ou, si l'on veut, d'un surpeuplement spirituel : un vécu relationnel caractérisé par la présence obsédante des autres. L'extension à la totalité de l'être de cette forme épurée et neutralisée de l'humain, vidée de toute substance affective, qu'est la forme spirituelle, est l'exact correspondant de ce qui, dans le trouble fondamental, est ressenti comme une invasion entêtante de l'autre. La spiritualisation du monde opérée dans l'idéalisme minimal est à la fois l'exacte description et la neutralisation d'un vécu relationnel pathologique. La métaphysique, qui complexifie et, par cette complexification, valorise l'affirmation initialement neutre de l'idéalisme faible, porte en elle la trace de ce trouble fondamental, dans la mesure où elle ne cesse de se représenter l'expérience immédiate de l'altérité à travers le schème d'une contamination affective, c'est-à-dire, d'une perte d'autonomie. Cette trace constitue la part d'irréductible étrangeté à laquelle elle ne peut, comme élaboration défensive, se soustraire, ne parvenant pas ou difficilement à construire un critère fiable de l'identification qualitative, c'est-à-dire spécifique, de l'humain comme tel. L'ascèse du métaphysicien, dont l'issue solipsiste peut être jugée catastrophique en ce qu'elle finit par bloquer

toute respiration intersubjective naturelle, s'origine dans une catastrophe indicible, primordiale, une catastrophe survenue au cœur du système relationnel, parfois sous la forme d'une frénésie réelle de rencontres polymorphes, souvent sous la forme d'une fascination pour la contingence et la démultiplication infinie des vies singulières ressenties comme obsédantes, toujours sous la forme d'une réception de l'existence commune comme existence frénétique. Ce trouble relationnel fondamental est ce qui, en dernier ressort, commande l'excommunication volontaire ou provoquée du métaphysicien une fois parvenu au stade de l'élaboration secondaire, logico-discursive, de l'idéalisme faible en lequel se dit la simple bizarrerie de l'appartenance à un monde subjectif saturé.

Il importe donc de souligner à quel point la constitution d'un mode privé dans la formation pathologique secondaire, loin de consister dans une simple échappée légère hors de la sphère communicationnelle publique, procède d'une pesanteur excessive du mode d'existence relationnel, que l'affirmation idéaliste cherche à neutraliser. Il ne s'agit à proprement parler dans la constitution défensive secondaire, métaphysique ou visionnaire, nullement d'accéder à un isolement relationnel total. L'apnée solipsiste n'a de sens qu'en vue de la reformation d'un système relationnel en lequel toute surcharge affective serait, pour ainsi dire, désactivée. Elle ne fait que conditionner la possibilité pour le sujet de fonder sa co-appartenance à une assemblée entièrement soumise au principe d'une *philia* bienveillante, qui peut s'institutionnaliser sous la forme d'une communauté collégiale, ou de restreindre le mode d'existence communicationnel au rapport exclusif du sujet avec un seul être spirituel dispensateur de sens et de vérité. Par là s'explique la constitution théologique de la métaphysique : elle est à la fois l'extrême et l'épure de cette intersubjectivité restreinte au niveau spirituel, par quoi s'opère la neutralisation du trouble relationnel fondamental.

4. La formation secondaire d'un monde privé

L'appartenance des « rêveurs de la raison [les métaphysiciens] » aux « rêveurs de la sensation [les visionnaires] », tient ainsi, pour Kant, au fait que les uns comme les autres

« voient quelque chose que ne voit aucun autre homme sain de corps et d'esprit, et (...) ont un commerce à eux avec des êtres qui ne se manifestent à aucune autre personne »¹³.

¹³ *Ibid.*, pp. 556-557.

La remarque appelle une précision. Le propre du métaphysicien, comme du visionnaire, n'est pas tant de voir ce que personne n'a jamais vu, et qui pourrait encore être donné à voir aux autres, que de former une vision dont le caractère distinctif est d'être intransmissible en dehors du seul commerce qu'entretiennent entre eux des êtres immatériels au sein d'une société exclusivement spirituelle. C'est à partir de la constitution pathologique du système relationnel que se détermine la possibilité d'une présentification de l'invisible dans une intuition spécifique. L'expérience métaphysique d'une connaissance intuitive des essences singulières¹⁴, comme les hallucinations en lesquelles le schizophrène connaît, sans les avoir habitées, toutes les merveilles des corps célestes¹⁵, ne sont elles-mêmes possibles que parce que le sujet théorise spontanément la saturation du relationnel vécue dans le trouble fondamental en forgeant, sur la base de l'idéalisme minimal par lequel il se représente la singularité de son mode d'être aux autres, l'image secondaire d'un mode immatériel en lequel les êtres sont mutuellement accessibles dans leur intimité propre par une communication directe et sans entrave.

A l'universelle contamination affective du trouble fondamental en laquelle le sujet se sent exposé sans réserve au regard de l'autre, percé à jour dans ce qu'il a de plus intime et qu'il voit exposé impudiquement sur la scène publique, répond la représentation défensive d'une société immatérielle en laquelle rien n'a de secret pour personne, où, par épanchement et contamination spirituelle, chacun et toute chose vit dans une unité toujours conforme à sa disposition intérieure la plus noble.

La vision non objectivement valable ne fait que s'ensuivre de l'élaboration défensive d'un tel monde privé. L'idéalisme faible n'est en lui-même que la compréhension neutre d'un vécu relationnel réel. A ce stade, le sujet forme encore sa vision à l'intérieur du monde commun, sous l'aspect d'une perception certes singulière, mais néanmoins objective. L'idéalisme minimal est en effet la compréhension spontanée et naïve d'un rapport réel aux autres, qui demeure, en droit, toujours accessible à partir de la constitution du système relationnel commun – en ceci précisément qu'il consiste dans un événement d'abord survenu au sein de ce système, dont, à vrai dire, il actualise une possibilité. C'est uniquement avec l'élaboration secondaire d'un monde immatériel, par laquelle l'idéalisme faible vient à se renforcer sous la forme

¹⁴ Il convient de noter que Kant, lisant Spinoza à travers Lichtenberg, comprend sa philosophie comme « un système de l'intuition de toutes les choses en Dieu » (*Opus postumum*, traduction F. Marty, Paris, PUF, 1986, p. 189) ; ce que nous traduisons très exactement dans le concept de la vision métaphysique comme production d'images à l'intérieur d'une intersubjectivité restreinte formée en réponse à une saturation du système relationnel.

¹⁵ E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op. cit., p. 581.

d'un système interprétatif global, que le trouble relationnel en vient à produire son effet pathologique manifeste en déterminant chez le sujet l'illusion, pour lui devenue bien réelle, d'une perception hors du commun.

La formation d'un monde privé, dans l'élaboration métaphysique ou visionnaire, est donc ce qui, à proprement parler, déclare la pathologie encore latente et sourde au niveau de l'idéalisme faible. Aussi, ne s'étonnera-t-on pas de ce que les *Rêves d'un visionnaire* motivent la thèse d'un enracinement pathologique de la métaphysique en ayant essentiellement recours à la notion de « monde propre »¹⁶. Par là s'indique, pour la première fois dans l'œuvre de Kant, le grand dessein de la philosophie critique : faire en sorte que les philosophes « habitent au même moment un monde commun ».

5. L'unanimisme trans-subjectif

La notion de monde privé ou de « monde propre » ne signifie nullement un repli dans une sphère individuelle, ni même la réduction des rapports sociaux à un espace particulier d'échanges codifiés selon des normes définies – dont la famille fournit, le plus souvent, le prototype. La saturation pathologique du relationnel où s'origine la construction du monde privé a en effet éradiqué toute possibilité d'autonomisation personnelle et de particularisation sociale au sein de l'espace public. Dans la mesure où elles supposent l'existence d'un lien de réciprocité entre l'individuel et le collectif, comme l'adhésion à un groupe structuré à partir de fins communes, elles sont devenues proprement inaccessibles au sujet en butte à l'invasion généralisée de l'altérité.

La réduction de l'intersubjectivité à une société restreinte n'a donc rien à voir avec un processus d'intégration à une quelconque société partielle. L'expérience montre que l'élaboration fantasmatique d'un monde privé tend au contraire explicitement à rejeter une telle intégration. La réduction consiste plutôt dans une miniaturisation de l'espace public tel qu'il est appréhendé dans le trouble fondamental, à savoir comme concernement¹⁷ mutuel et généralisé des esprits. Le rapport communicationnel se réduit bien à quelques uns ou à un seul, mais cette restriction prépare en réalité un élargissement illimité : la miniaturisation des rapports intersubjectifs redéfinis à partir de la compréhension du trouble fondamental consiste dans la formation d'une image

¹⁶ *Ibid.*, p. 556.

¹⁷ Sur l'usage de ce terme, cf. H. GRIVOIS, *Naître à la folie, op. cit.*, pp. 25 sq.

cosmique matricielle, et que le sujet emporte avec soi dans tous ses déplacements, d'une situation sociale à une autre, comme l'unique schème de son rapport aux autres, du rapport des autres à lui, et du rapport des autres entre eux.

C'est cette miniature idéale, proprement trans-sociale, qui lui permet d'entrer malgré tout en rapport avec la multiplicité des situations particulières et des sociétés partielles, en exorcisant la diversité complexe des liens proprement intersubjectifs. Où qu'il soit, quelques soient les règles qui régissent l'appartenance au groupe où il se trouve, il s'assure, de ce fait, qu'ici comme ailleurs prévaut la même cosmologie relationnelle. Lorsque le sujet affirme ne pas appartenir au même monde, il ne signifie pas son appartenance à un autre monde, socialement ou idéologiquement distinct de celui qu'il lui est actuellement donné de rencontrer. Il veut dire plutôt qu'il appartient au monde, au seul monde qui soit, à ce *cosmos* trans-social et trans-subjectif, qu'il superpose au monde commun à partir duquel il interprète toutes les rencontres auxquelles l'expose son existence sociale de fait.

A la réciprocité réelle caractéristique des rapports internes au monde commun – qui consiste dans une limitation bi-latérale des volontés au sein d'une situation déterminée -, le monde privé substitue des rapports qu'on dira plutôt trans-subjectifs qu'authentiquement inter-subjectif. Tandis que l'existence inter-subjective a encore, comme le remarque Kant¹⁸, pour condition le consentement extérieur, et suppose donc l'altérité réelle des consciences, la trans-subjectivité caractéristique du monde privé non seulement désamorce tout conflit, mais, plus fondamentalement annule *ab ovo* l'intervalle existant entre les sujets pour les soumettre à un principe d'attraction¹⁹ mutuelle généralisée. C'est – par transposition du vécu relationnel troublé – sous l'effet d'une irrépressible puissance d'harmonie que le sujet d'une telle trans-subjectivité entre sympathiquement en rapport avec les autres. L'entente ne s'autorise d'aucune discussion ; elle n'est en rien le fruit d'une sollicitation réciproque, mais définit le milieu même de la rencontre, une unanimité tacite, une complicité acquise par principe.

Cet unanimisme de base, par lequel les esprits sont immédiatement liés en vertu d'une forme immatérielle d'harmonie, et fusionnent en un Tout spirituel plus qu'ils ne communiquent est, en tant qu'élaboration défensive, ce par quoi le sujet psychotique parvient à rendre, pour lui-même, vivable le trouble

¹⁸ E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op. cit., p. 547.

¹⁹ Sur la transposition au monde des esprits du concept newtonnien d'attraction, cf. *ibid.*, p. 548.

relationnel fondamental, que l'idéalisme minimal ne faisait encore que décrire comme un événement singulier, et dont, antérieurement à cette élaboration, le sujet pouvait encore s'étonner. La centration passive, que décrit Henry Grivois, fait maintenant place à une centration active propre à assurer au psychotique une reconnaissance sociale ambiguë, fondée sur la fascination qu'exercent les puissances de l'invisible. Ainsi Swendenborg devient-il

« l'oracle des esprits, qui sont aussi curieux de regarder en lui l'état présent du monde qu'il l'est de contempler dans leur mémoire, comme en un miroir, les merveilles du monde des esprits »²⁰.

On relèvera simplement que dans sa *Réponse à la question* : « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », Kant attribuera précisément à la métaphysique cette même puissance de fascination publique sur laquelle s'appuient les pouvoirs théologiques, politiques et économiques, pour maintenir les hommes dans leur minorité. On pourra également se poser la question de savoir si la métaphysique contemporaine de l'esprit, qui s'est imposée sous le nom de psychanalyse, n'est en rien concernée par ce qui précède.

Quoi qu'il en soit, celui qui subissait le regard obsédant des autres et vivait à nu au centre d'un environnement impudique, fait à présent commerce de son sens intime exceptionnel. Des sociétés d'initiés se forment, s'institutionnalisent autour de ce principe d'homophilie ou d'hétérophobie généralisée, que commande le passage à la centration active dans l'élaboration d'un monde privé, dont la fonction principale est d'universaliser le mimétisme initialement subi. Il importe, toutefois, de souligner que, si le psychotique rend ainsi son trouble viable en renversant l'endémie²¹ dont il est victime par une sorte de contre-endémie active destinée à attirer sur lui l'attention des autres afin de les faire participer au système relationnel original sur lequel il exerce une maîtrise sans faille, l'élaboration défensive, à laquelle il procède, confère à sa pathologie la force d'un système de valeurs normatives et interdit durablement toute possibilité de retour à l'expérience inter-subjectivement constituée.

6. La centration active

²⁰ *Ibid.*, p. 580.

²¹ Sur l'endémie psychotique, cf. H. GRIVOIS, *La subjectivité d'agir, Approches cognitive et clinique de la psychose*, Paris, PUF, 1998, pp. 70 sq.

La position centrale active du psychotique est celle d'un maître des signes. L'unanimisme trans-subjectif exclut, en effet, toute forme d'indétermination dans les rapports intersubjectifs, annule l'incertitude relative aux intentions des autres, dont l'intimité spirituelle se donne immédiatement à lire, pour ainsi dire, à cœur ouvert, dans une image corporelle. Une telle transparence exclut d'abord jusqu'à la possibilité d'une quelconque dissimulation. Mais, elle étend aussi la forme même du mensonge à la totalité des rapports sociaux par lesquels se structure le monde commun, en discréditant par avance tout ce qui peut être volontairement signalé comme intention au moyen du langage ou d'actes explicites²². Il est à remarquer, ici, comment l'élaboration secondaire renforce défensivement le trouble pathologique au point de suggérer elle-même un schéma interprétatif de la vie psychique ordonné à l'idée d'un accès au sens seulement libéré par les manquements du langage et de l'action.

Le psychotique s'étant lui-même, au stade de la pathologie naissante, trouvé ouvert, au double sens d'une impossible falsification publique de ses états de consciences et d'une soumission sans défense aux vicissitudes de la vie affective inter-individuelle, veut, à présent, faire connaître aux autres cette ouverture²³, comme ouvrant sur un monde immatériel ordinairement inaperçu, dont les lois commanderaient en réalité les mouvements observables à la surface des rapports humains.

La présence corporelle des autres s'interprète alors comme l'image symbolique, le signe naturel et transparent de leur état intérieur. Ce symbolisme immédiat, le psychotique l'étend, en vertu de l'intention cosmologique de l'élaboration défensive, à toutes les autres choses du monde visible, donnant par là clairement à voir que cette élaboration a pour base un vécu relationnel saturé de présence humaine. Ainsi, les choses du monde visible ont-elles pour lui

« une signification en tant que choses, ce qui est peu, et une autre signification en tant que signes, ce qui est davantage »²⁴.

²² Sur ce point, et sur ce qui suit, cf. J. STAROBONSKI, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 149 sq.

²³ Cf. E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op. cit., p. 582 : « Ce sens interne est inconnu des hommes, et c'est lui que Swedenborg, dont l'être intérieur est ouvert a voulu leur faire connaître. » (souligné par nous).

²⁴ *Ibid.* p. 582.

Ces signes ne sont toutefois pas à lire comme l'inscription matérielle d'un sens encore à déchiffrer, mais comme des manifestations phénoménales d'une présence spirituelle identiques à cette présence même. La formation du monde comme ordre symbolique opère, donc, la déréalisation complète du monde matériel. A tel point que, dans certains développements pathologiques extrêmes, le sujet psychotique peut en venir à s'interdire l'abandon ou la destruction des choses matérielles qu'implique pourtant l'agir réel, accumulant autour de soi une quantité croissante d'objets comme autant de présences vivantes et spirituelles. L'absorption des monades spirituelles dans le café du matin ne fait plus rire : elle prend la valeur d'un véritable sacrilège.

Un tel fétichisme du spirituel, seulement observable en des cas ultimes, est cependant révélateur de qui se joue dans l'élaboration symbolique du monde. La déréalisation du monde matériel prend, en effet, tout son sens dès lors qu'on la confronte à la possibilité d'une action, à quoi elle oppose le barrage d'une nature intégralement spiritualisée et figée pour l'éternité en son état actuel. La construction pathologique de l'ordre symbolique, par la déréalisation qu'elle opère, renforce en réalité la contrainte du réel en intensifiant et, de ce fait, en justifiant l'expérience – où elle s'origine – d'une action définitivement barrée. La perte d'autonomie caractéristique du trouble fondamental s'accuse dans la représentation d'un monde structuré par des forces irrésistibles.

Mais ce renforcement, par essence défensif, n'a lui-même lieu qu'afin de rendre possible une maîtrise d'un autre ordre. Comme le remarque Fichte – dans un texte où il rapproche la philosophie de la nature de Schelling de l'idéalisme délirant de Swedenborg²⁵ –, la promesse de nous introduire dans le monde des esprits, de nous dévoiler les moyens d'entrer en rapport avec les anges, les archanges, et Dieu lui-même, ne doit pas nous tromper : le but principal est « d'utiliser cette connaissance à la production d'effets dans la nature », c'est-à-dire de « trouver des charmes magiques ». L'idéalisme n'est plus ici le témoin d'une bizarrerie. Entièrement refondu en un système interprétatif global, il est le moyen pour le sujet psychotique de retrouver, par-delà l'action barrée, un substitut de maîtrise sur le réel en s'autorisant de son savoir mystique des forces souterraines à l'œuvre sous la croûte apparente du monde matériel. Maître de ces signes, gardien des images, le psychotique en centration active, seul détenteur du secret de la présence, est le maître absolu, et, en sa personne même, l'accès ouvert aux choses dans ce qu'elles ont de plus réel.

²⁵ J. G. FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, traduction Yves Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 132.

La représentation neutre d'un monde des esprits, formée au stade de l'idéalisme minimal, se renforce et se qualifie, donc, dans celle d'un monde corporel saturé de sens en lequel l'existence même des corps semble procéder d'un seul jeu de forces trans-matérielles constitutives du Tout de la nature.

Kant relève, comme « un concept capital dans les imaginations délirantes de Swedenborg », le fait que

« les êtres corporels n'ont aucune durée par eux-mêmes, mais ne subsistent que dans le monde des esprits, bien que chaque corps ne subsiste pas par un seul esprit, mais par tous les esprits pris ensemble »²⁶.

Et il ajoute :

« Aussi la connaissance des choses matérielles a-t-elle une double signification, un sens externe résidant dans le rapport de la matière avec elle-même, et un sens interne, dans la mesure où, comme effets, elles désignent les forces du monde des esprits qu'elles ont pour causes ».

Commentant l'idée schellingienne d'une intuition intellectuelle en laquelle les étants singuliers seraient vus comme les symboles de la connexion universelle de la nature, Fichte met en valeur cette caractéristique commune à l'élaboration métaphysique et à l'élaboration délirante d'une interprétation du spirituel en termes de « forces naturelles ». Il remarque, aussi, fort judicieusement, que, si l'extravagance spéculative saisit ainsi le spirituel comme nature, plutôt que comme exigence éthico-pratique, et s'institue comme spéculation sur la nature plutôt que comme philosophie morale et religieuse, c'est, précisément, parce que le spirituel a été originairement appréhendé comme une « force aveugle », et même comme une force « redoutable », « faisant planer la menace d'effets dévastateurs », qu'il s'agit, par l'instauration d'un ordre symbolique du monde de « rendre inoffensives »²⁷.

On ne saurait mieux dire l'enracinement de la métaphysique, comme élaboration défensive, dans une expérience catastrophique du relationnel vécu comme effondrement de l'autonomie personnelle et de l'agentivité²⁸ sous l'effet d'une saturation de la co-présence ressentie comme invasion du spirituel. La centration active ne fait qu'inverser la valeur de la centration passive.

²⁶ E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, *op. cit.*, p. 581.

²⁷ J.G. FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, *op. cit.*, p. 132.

²⁸ Sur l'effondrement de l'agentivité dans la schizophrénie, cf. M. JEANNEROD M. et P. FORNERET, *Etre agent ou être agi, De l'intention à l'intersubjectivité*, in *Subjectivité et conscience d'agir. Approches cognitive et clinique de la Psychose*, éd. H. Grivois et J. Proust, Paris, PUF, 1998.

7. Un schématisme relâché

Le renforcement auto-thérapeutique de l'idéalisme faible, en lequel s'exprime le trouble relationnel fondamental, aboutit, donc, dans la formation d'un ordre symbolique ; et le psychotique, parvenu au stade de la centration active, forme sa vision à la source même où se forment les images corporelles d'un monde trans-subjectif.

Cette formation d'images ne saurait en aucun cas être assimilée à une simple représentation analogique et symbolique de nos « concepts les plus élevés »²⁹. Le schématisme de l'analogie par lequel Kant expliquera la formation des représentations religieuses a, en effet, son fondement dans la raison pratique, c'est-à-dire dans cette auto-saisie du spirituel comme exigence d'un agir réel, qui définit en propre ce que Fichte a conçu sous le terme d'initiation intellectuelle, et qu'interdit précisément la centration passive au stade de la psychose naissante. Si, au stade terminal de l'élaboration secondaire du psychotique, l'intuition intellectuelle vient, comme vision extatique³⁰ et comme évidence suprasensible, se substituer à la banalité de l'action empirique, fournissant ainsi au délire imaginatif l'occasion de voir dans la « lumière crépusculaire » de la métaphysique « des formes spirituelles, dépouillées de matière corporelle »³¹, c'est, à proprement parler, parce que le trouble fondamental a originairement escamoté la possibilité pour le sujet de prendre librement conscience de lui-même dans une auto-intuition de soi – une intuition intellectuelle- entendue comme compréhension auto-créatrice de soi.

L'intuition intellectuelle, réduite à un pur philosophème, dont le concept est appelé par une construction pathologie, et dont la réalité semble réservée aux seuls initiés, ne se comprend plus comme cette auto-intuition originaire par laquelle, en tout homme et dans le moindre de ses actes, aussi insignifiants soient-ils, l'activité spirituelle s'esthétise, schématise son propre dynamisme sous la forme d'une activité imageante tout entière tournée vers la formation

²⁹ E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op. cit., p. 552.

³⁰ Sur cette compréhension de l'intuition intellectuelle comme extase visionnaire, chez Schelling et chez Spinoza, cf. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, pp. 53 sq.

³¹ E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, op. cit., p. 540.

d'un monde objectif. L'idée extravagante d'une vision en Dieu ne peut venir à la pensée que par cet escamotage de l'intuition intellectuelle originaire qui n'a pas d'autre contenu que le schématisme de l'imagination transcendante par lequel se forme l'horizon de la transcendance.

Le grand mérite de la psychiatrie phénoménologique, et notamment de Binswanger³², a été ainsi de montrer, à travers la description précise de cas cliniques, comment la déficience de l'appartenance-au-moi, et même de l'association égoïque psycho-psychologique³³, est ce qui entraîne le

³² L'influence de la philosophie transcendante sur ce courant de la psychiatrie contemporaine mériterait d'être mise en évidence. Si Binswanger a pu, en effet, considérer que « la science husserlienne réalise pour la psychiatrie ce que la biologie réalise pour la médecine somatique » (*Mélancolie et manie, Etudes phénoménologiques*, trad. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, revue par A. Tatossian, PUF, 1987, p. 135), il n'en reste pas moins que sa propre réception d'Husserl est fortement teintée de kantisme (même si cette inspiration passe, assez manifestement, par la lecture de l'ouvrage de Heidegger sur *Kant et le problème de la métaphysique*. Il le reconnaît lui-même, dans *Délire* au moins à trois reprises, en affirmant qu'il hérite de Kant : 1) sa conception de la conscience comme activité constructrice et synthétique (*Délire*, trad. J.-F. Azorin et Y. Totoyan, revue par A. Tatossian, Grenoble, Millon, 1993, p. 36) ; 2) sa conception de la *phantasia*, ou de l'imagination, comme faculté de synthèse de la réceptivité et de la spontanéité toujours à l'œuvre, sans relâche ni exception, dans la constitution transcendante de l'expérience objectivement valable (*ibid.*, p. 50) ; 3) sa conception de la perception réelle comme fondée dans la possibilité idéale d'un développement illimité d'intuitions concordantes, que garantit la temporation imaginative (*ibid.*, p. 43). Il est d'ailleurs assez facile de convertir en concepts kantien les trois étapes distinguées par Binswanger (*ibid.*, pp. 34-56) dans la construction de l'expérience normale – par rapport auxquelles les étapes de formation de l'expérience délirante s'interprètent en terme d'altération et de dérèglement. Cet étagement de la synthèse constitutive de l'expérience en trois niveaux d'intégration progressive (synthèse des impressions en intuitions, des intuitions en perceptions, des perceptions en expérience), s'il n'est directement emprunté à Kant, coïncide, en tous cas, comme Binswanger l'indique lui-même explicitement (à propos de la première et de la seconde étape) avec les moments constitutifs de la définition kantienne de l'expérience. Je me contenterai, ici, brièvement d'indiquer que la première étape décrite par Binswanger, la formation synthétique d'une « appréhension intuitive primaire » par la constitution d'un schème mnémétique, équivaut à ce que Kant a en vue lorsqu'il traite du lien qui rattache l'une à l'autre la synthèse de l'appréhension et la synthèse de l'imagination reproductrice dans la formation de l'unité du divers contenu dans l'intuition (Binswanger présente la prescription imaginative comme mise en relation, dans le présent, du préactuel avec le préattendu. Le futur serait donc donné par le simple jeu du passé et du présent. Cette compréhension s'accorde avec l'interprétation (héritée de Fichte) que fournit A. Philonenko du rapport de l'appréhension et de la reproduction chez Kant (cf. A. PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, vol. I, Paris, Vrin, 1975, p. 159) ; que la seconde étape, la synthèse temporelle des intuitions dans la « perception réelle ou aperception », correspond, chez Kant, au parachèvement de la constitution du temps dans la synthèse de la reconnaissance en tant qu'elle se fonde dans l'unité de l'aperception transcendante ; qu'enfin, la troisième étape, celle de la « synthèse continue des perceptions réelles en l'unité d'une expérience objectivement valable » - synthèse fondatrice de l'appréhension d'objets dans une cohésion unitaire -, correspond, chez Kant, à la synthèse opérée par les principes de détermination des phénomènes dans le temps – et prioritairement les principes dynamiques de la relation exposés dans les Analogies de l'expérience.

³³ L. BINSWANGER, *Délire, op. cit.*, p. 147. Le jugement de Binswanger sur la doctrine fichtéenne du moi est cependant totalement injustifié. L'intuition intellectuelle fichtéenne, réalisant en elle-même l'unité synthétique de l'intuition et du concept, est indissociable de l'auto-attribution d'un corps et de l'attribution d'un corps aux autres. Cf. J.G. FICHTE, *La doctrine de la science nova*

dérèglement de la prescription de formation en images – du schème mnémétique – par quoi se constitue l'intuition sensorielle primaire³⁴, et en quoi est fondée la possibilité d'une entente commune. Ce « relâchement mnémétique » étant, pour Binswanger, ce qui, dans la psychose, conditionne tout³⁵ : le dévalement à l'invisible et au non-présentifiable dans le rêve³⁶ et le délire hallucinatoire.

La fonction propre du schématisme, ordonnée à l'unité synthétique de l'aperception transcendantale, étant d'assurer la synthèse de l'intuition et de la pensée dans une intuition pensante, c'est-à-dire prescrite et finie, on comprend aisément qu'en l'absence d'une telle synthèse, ou dans le relâchement de cette fonction, l'autonomie de la réceptivité – de la fonction pathique – par rapport à la spontanéité – à la fonction prescriptive -, et même la domination de la réceptivité sur la spontanéité³⁷, puisse entraîner l'illusion d'une intuition originaire (*intuitus originarius*) des étants singuliers. Le propre de la perception délirante est, en effet, moins de présentifier une absence que de former une vision hors du commun des choses telles qu'elles sont en leur être intérieur le plus intime indépendamment des conditions *a priori* de la sensibilité – et notamment de la condition du sens interne, qui est le temps. La domination de la réceptivité sur la spontanéité, dans la mesure où elle annule la fonction synthétique de l'entendement, entraîne l'attribution à l'entendement d'une faculté d'intuition directe, une contamination de la pensée par la fonction pathique. C'est parce que l'intuition n'est plus pensante – n'est plus ordonnée à l'unité synthétique de l'aperception – que la pensée devient intuitive.

Sous cet aspect, en renonçant à la synthèse imaginative et temporante primitive par laquelle la conscience se dispose à recevoir l'être-donné du phénomène, constitue l'objet en phénomène, l'idéalisme psychotique est renoncement au phantasme – à l'*eidōs*. Il est, en sa vraie détermination, infirmité : inaptitude au voir, à la donation – au phénomène. C'est pourquoi, dans le prolongement de cette défaillance, et notamment dans son prolongement métaphysique, réflexif, l'idéalisme rencontre une expérience à ce point trouée et

methodo, trad. I. Radrizzani, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, p. 208 : « «Moi et mon corps», «moi et mon esprit», cela signifie la même chose. Je suis mon corps dans la mesure où je m'intuitionne. Je suis mon esprit dans la mesure où je me pense. L'un ne peut pas être sans l'autre, et c'est là l'union de l'esprit et du corps ».

³⁴ L. BINSWANGER, *Délire*, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁶ *Ibid.*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 40 ; cf. également E. KANT, *Rêves d'un visionnaire*, *op. cit.*, p. 562.

incohérente – en lambeaux – qu’il s’emploie par tous les moyens à lui imposer autoritairement des règles et des principes purement pensés susceptibles de pallier le défaut de ce qui, pour prescrire à l’intuition sa règle, n’en est pas moins soi-même imprescriptible. La métaphysique s’institue alors comme philosophie première : un fabuleux effort de la pensée pour conjurer l’inquiétude d’une conscience malade de ne pouvoir être simplement assurée ni de la continuité de son être ni de la continuité de son expérience.

8. L'oscillation catastrophique

Afin d’expliquer la constitution délirante de l’expérience psychotique, il ne suffit toutefois pas, comme le fait Binswanger, de mettre en relief les défaillances, qui, dans la folie, surviennent à chaque étape de la construction imaginative de l’expérience. Ni même d’indiquer en quelle mesure ces dérèglements du système transcendantal de constitution originaire du Je en un « suis », normalement présente dans tous les actes intentionnels de l’auto-observation³⁸. Il faut encore pouvoir rendre compte de la possibilité d’une telle déficience.

Or, de ce point de vue, l’approche de la folie en termes d’altération ou d’anomalie, de sortie hors d’un système de normes, s’avère insuffisante. Une compréhension complète du pathologique comme destin humain ne peut se contenter de constater la simple absence, au fondement du développement pathologique de la conscience, de cette auto-intuition créatrice par laquelle l’homme s’institue comme tel. Il faut même continuer de présupposer cette auto-intuition, comme condition *sine qua non* de toute expérience proprement humaine, et donc de la folie. Il doit être possible de ; faire voir en quelle mesure, par un sorte de glissement catastrophique, sur la base même de cette auto-intuition, peut survenir un déraillement, un délitement pathologique, tel que cette intuition apparaisse au niveau des opérations constitutives de l’expérience délirante comme purement et simplement absente.

L’approfondissement systématique de la doctrine kantienne de l’imagination transcendantale dans la théorie fichtéenne³⁹ de l’intuition

³⁸ L. BINSWANGER, *Délire, op. cit.*, p. 37.

³⁹ Cf. P. HOFF P., "Fichte und die psychiatrische Forschung", in *Fichte Studien*, Band 13, Amsterdam, Rodopi, 1997, pp. 241-255 ; "Der Begriff der psychischen Krankheit aus der Sicht der Fichteschen Transzendentalphilosophie", in *Daimon – Revista Filosofia* 9, pp. 173-191.

intellectuelle fournit cependant de précieux éléments en faveur d'une telle compréhension.

L'image reçue de l'intuition intellectuelle fichtéenne – dont on trouve un lointain écho jusque chez Binswanger⁴⁰ - imposée par la fameuse *Lettre à Fichte* de Jacobi, fut celle d'une contemplation autolâtre et stérile de l'activité du moi, « simplement pour l'amour de l'activité et de la contemplation, sans autre sujet et objet, sans contenu, sans matière, sans but et sans dessein »⁴¹, réduisant l'objectivité à un symbole ou une image en moi, une fantôme, engendré dans le mouvement intérieur et idéal de l'imagination. On notera que ce préjugé sur l'intuition intellectuelle fichtéenne revient, d'après tout ce qui précède, à attribuer à Fichte cette métaphysique de la vision, dont nous avons précisément montré le caractère psychotique. Nous ne nous attarderons donc pas à le réfuter en historien de la philosophie⁴². Il est bien plus intéressant de considérer ce qu'il peut encore nous livrer comme enseignement sur la psychose.

Ce que Jacobi attribue à Fichte, par cette interprétation faussée de l'intuition intellectuelle, c'est une impuissance à surmonter le dualisme des propositions « Je suis » et « Il y a des choses hors de moi » - du premier et du second principe de sa Doctrine de la science. La dissolution de l'extériorité et de l'altérité dans la pure immanence à soi du moi imageant, procéderait, chez lui, de l'impossibilité de démontrer ce qui, d'ailleurs et singulièrement, est pour Jacobi impossible : « être tout » - un moi infini -, « et en même temps une chose et quelque chose » - un moi fini.

Or, c'est précisément cette oscillation entre les pôles opposés et non synthétisables d'une totale autonomie et d'un automatisme passif – d'un être trop soi-même ou d'un ne plus l'être du tout -, engendrée par le double sentiment vécu dans le trouble relationnel fondamental d'un retrait hors de la communauté des hommes et d'une participation frénétique à celle-ci, que Henri Grivois a, à partir de son expérience de clinicien, déterminée comme l'événement caractéristique de la psychose naissante⁴³. Peu importe, à vrai dire,

⁴⁰ L. BINSWANGER, *Mélancolie et manie*, op. cit., p. 147 : « Si seule une « nouvelle réduction » conduit à l'*ego* pur, en tant que « centre fonctionnel unique en dernière analyse » ou « source » de toute constitution, on doit – justement- garder en vue que cet *ego* pur n'est cependant pas suspendu en l'air – comme dans l'idéalisme allemand et particulièrement chez Fichte... »

⁴¹ E. JACOBI, *Œuvres philosophiques*, traduction par J.-J. Anstett, Aubier, 1946, p. 307.

⁴² Sur ce point, on pourra consulter mon "Avant-Propos" à J.G. FICHTE, *Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, pp. 7 à 27.

⁴³ H. GRIVOIS, *Naître à la folie*, p. 163.

le contenu que reçoit cette bipolarité anti-nomique, révolte ou soumission, exaltation ou abattement, liberté ou nécessité ; en tous les cas, elle se ramène à l'insoluble conflit d'une illimitation et d'une limitation dissociées et autonomisées du battement en lequel elles se présentent chacune sur le bord de l'autre dans le tracé schématisant et objectivant de l'imagination.

La faculté qu'a l'imagination transcendantale de produire l'intuitionné – sa faculté de former l'horizon d'une expérience objectivement valable – tient au pouvoir, qui est le sien, non pas d'*osciller*, mais de *flotter* entre l'infini et le fini⁴⁴. C'est précisément parce que le moi cesse de flotter entre l'infini et le fini dans une activité imageante, parce qu'il pose l'infini et le fini extérieurement l'un à l'autre, que s'autonomisent une tendance à l'infini et une tendance au fini, dont il ne peut satisfaire en même temps les réquisits, et qu'il est exposé au risque de céder entièrement à l'une ou à l'autre de ces tendances, s'il ne les compose pas dans un *ethos* de l'effort.

Il est vrai que de l'auto-intuition du spirituel comme activité résulte une opposition entre « une tendance à remplir l'infinité », qui « contredit à tout objet particulier »⁴⁵ et une tendance à la limitation, à se poser soi-même comme un moi limité face à un non-moi déterminé. La première fonde une poussée vers le dehors, mais « sans qu'il y ait là encore rien à distinguer »⁴⁶ - une pure aspiration à l'altérité. la seconde brise ce élan vers le dehors contre l'effectivité d'un dehors arrêté et figé, du dehors comme obstacle contraignant et résistant, refoulant l'élan en l'obligeant à un retour sur soi sous la forme d'un effort déterminé. La première est un élan vers le monde que la seconde frustre par la présence d'un monde effectif obligeant à l'action, c'est-à-dire à surmonter leur propre opposition. Mais là se joue, précisément, toute la destination de l'homme.

Chacune des deux tendances peut, en effet, s'émanciper du flottement en lequel elles se limitent et s'appellent l'une l'autre, et par lequel le devenir libre et conscient de l'humanité va croissant. Car chacune porte en elle une inclination vers l'extrême. Désolidarisées, elles se pervertissent, et l'élan vers l'infini ne nourrit plus la rencontre d'un monde effectif à remodeler

⁴⁴ Cf. J.G. FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première* (cité : *OCPP*), traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972, pp. 100-101. Sur ce pouvoir de flotter (*schweben*), cf. mon Introduction à J.G. FICHTE, *La destination de l'homme*, Paris, GF-Flammarion, 1995, pp. 18-25.

⁴⁵ *OCPP*, p. 153.

⁴⁶ *OCPP*, p. 155. Sur la possibilité de rapprocher la doctrine fichtéenne de la double pulsion du moi avec la théorie du système pulsionnel dans la *Schicksalanalyse* de Szondi, cf. H. MALINEY, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 145 sq.

incessamment par l'action en vue de l'avènement d'un monde moral, tandis que la limitation de l'activité primordiale ne détermine plus un retour sur soi de l'activité sous la forme d'un effort incessant. L'élan infini étend alors sa poussée vers le dehors si loin qu'il traverse toute présence, devenue à lui-même transparente, ne rencontre plus nul visage, - que le moi, s'étendant sans limite hors de soi, se démultiplie à travers tous les formes possibles de l'existence, s'aimant infiniment lui-même en toutes ces figures fantômes, comme le ferait un fou des vies, voulant à chaque moment être un autre, et n'étant jamais lui-même. A l'inverse, la tendance à la fixation de l'énergie vitale sous l'aspect d'une altérité opaque maintient la tendance originaire absolue à l'illimité dans un état de refoulement et de frustration définitive en lui interdisant toute satisfaction, en enserrant la vie dans un ordre d'airain fait de règles et de contraintes objectivées sous la forme d'un monde nécessaire, qu'aucun effort ne pourra abattre, et au sein duquel je ne peux que demeurer à jamais ce que je suis de par mon insertion dans une connexion universelle des êtres. Dans le premier cas, le moi perd l'extériorité ; dans le second, sa puissance de le transcender. Dans les deux cas, la transfiguration de la libre puissance imageante du moi en un acte déterminé visant à une transformation du monde, en une libre *praxis*, est empêchée.

Présenter l'alternative « être tout »/« être quelque chose », ainsi que le fait Jacobi, comme indépassable, revient donc à exposer le moi à un dangereux balancement, proprement pathogène, entre une création autocratique du monde et une soumission sans réserve à l'autorité d'un réel transcendant donné – entre l'accomplissement illimité et scandaleux de tous les possibles et la restriction de la vie à une forme déterminée sanctionnée par le monde. Ici, l'on étouffe sous le poids des symboles, des préceptes et des rites ; là, on s'enivre de la fragilité des barrières qui font obstacles à la puissance de notre désir illimité. Chacun des deux modes d'êtres se heurtent à l'autre ; l'élan infini se rétracte et se dessèche en des formes statutaires que dilate et dissout la poussée d'un désir indéterminé. Tous deux finissent par former un cercle infernal. Le basculement d'une position dans l'autre ne fait qu'accuser à chaque fois un peu plus leur différence, qu'accroître la violence avec laquelle elles s'inversent l'une dans l'autre. Le mur de contraintes dressé face à la revendication des possibles va en se renforçant, poussant à l'extrême la codification de la vie pour parer aux débordements de l'élan vers l'infini, qui se fait plus radical, plus étranger aux nécessités du monde, s'échappe dans un imaginaire de plus en plus inaccessible et fermé sur soi. On ne peut plus réchapper du risque de l'infini sans bornes qu'en choisissant la contrainte la plus aliénante, et du risque d'une vie sclérosée qu'en s'abandonnant au dérèglement le plus absolu. Par là s'installe la vie malheureuse, une instabilité stérile, en laquelle le moi humain concentrant tout son effort sur l'inhibition de sa puissance d'indétermination – inversant donc la valeur de l'effort qui est de s'attacher à surmonter l'inhibition de sa puissance

d'indétermination –, libère soudainement et sans retenue sa tendance à être tout, à être cause absolue, sous la forme d'une puissance destructrice sans limite.

Cette alternative entre une diminution et une acceptation du sacrifice pulsionnel, à laquelle, il faut bien le reconnaître, la plupart des représentations qui ont cours dans nos sociétés modernes vouent à la vie, et que sanctionne la gestion dominante des psychopathologies dans ces sociétés, -cette alternative n'est pas une alternative éthique. Elle signifie plutôt une impuissance à l'éthique ; engage la vie dans un tour à tour incessant, où l'on est successivement, et inéluctablement, émancipé de tout interdit et dépendant des structures mentales les plus aliénantes. C'est cette alternance mauvaise que Fichte prendra en vue, lorsque traitant de l'éthique et du droit politique, il envisagera une synthèse de l'épicurisme et du rigorisme moral⁴⁷, du libéralisme et de l'absolutisme⁴⁸.

En dernier ressort, si la psychose naît bien d'une perturbation du relationnel, la question qu'elle pose est avant tout une question d'ordre éthico-politique. C'est en s'engageant dans cette voie que son étiologie, comme la possibilité d'une thérapie dégagée des suggestions perverses de l'élaboration secondaire du psychotique lui-même, pourront être sérieusement envisagées. L'écoute clinique attentive du psychotique pratiquée par Henry Grivois hors de tout schéma interprétatif préétabli nous apprend déjà qu'

« on peut entrer en psychose par absence de limites ou par trop de limite »⁴⁹.

⁴⁷ Dans son *Système de l'éthique*, trad. de P. Naulin, Paris, PUF, 1986.

⁴⁸ Dans son *Fondement du droit naturel, philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, troisième partie, chap. II et III, Paris, PUF, 1986.

⁴⁹ H. GRIVOIS, Naître à la folie, *op. cit.*, p. 173 : il s'agit des termes même d'un adolescent de 18 ans, Alain, venu consulter le médecin pour « angoisse métaphysique ».