

Georges CHARBONNEAU

INTRODUCTION À LA PSYCHOPATHOLOGIE

TOME I

Fondements et principes généraux
Corporéité et mienneté
Névroses et personnalités pathologiques
Intersubjectivité

Psychopathologie fondamentale



MJW
Fédition

OceanofPDF.com

Georges CHARBONNEAU

**INTRODUCTION
À LA PSYCHOPATHOLOGIE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE**

TOME I

*Fondements et principes généraux
Corporéité et mienneté
Névroses et personnalités pathologiques
Intersubjectivité*

Publié avec le concours du CRL de Basse-Normandie



OceanofPDF.com

© MJW Fédition, Paris, 2010

ISSN 1956-4325

ISBN 978-2-9524573-3-6

eISBN 978-2-4914945-3-7

www.mjw-fedition.com

« Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » et sanctionnée par le Code de la propriété intellectuelle (art. L 122-4; art. L 122-5; art. 335-2).

OceanofPDF.com

SOMMAIRE

INTRODUCTION

CHAPITRE 1 – APPROCHES ÉPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

- I** Difficultés d'accès à la psychopathologie phénoménologique
- II** Une psychopathologie explicative. Le « Comment »
- II** Expliquer et Comprendre
- IV** Problèmes de la subjectivité. Sujet psychologique et sujet transcendantal

CHAPITRE 2 – ORIGINE ET NAISSANCE DE LA PSYCHOPATHOLOGIE

PHÉNOMÉNOLOGIQUE

- I** La psychopathologie catégoriale et transcendantale
- II** Le projet husserlien d'une refondation des sciences de l'esprit à partir d'une science de la manifestation
- III** L'anthropologie philosophique. La région Anthropos et le sens anthropologique
- IV** L'anthropologie neurophysiologique du vivant. Espace vécu et espace intégré
- V** L'analyse existentielle et sa lecture anthropologique

CHAPITRE 3 – LES PARADIGMES DE LA PSYCHOPATHOLOGIE

PHÉNOMÉNOLOGIQUE

- I** L'altération du temps vécu
- II** La perte de l'évidence naturelle selon W. Blankenburg et la philosophie du Soi
- III** Crise du maintien de Soi et du maintien de l'unité de l'expérience
- IV** Les psychoses comme altération de la structure d'expérience
 - A)** Faire expérience
 - B)** Le champ de l'expérience
- V** Les psychoses comme échec à la reconnaissance des formes

- A) Formulation du paradigme
 - B) Origine du paradigme
 - C) L'extentionnalité
 - D) Expressions pathologiques de la reconnaissance des formes
 - E) Reconnaissance des formes et typification
- VI Les psychoses comme altération de la forme de la présence**

CHAPITRE 4 – CORPORÉITÉ ET MIENNETÉ

- I** L'intégration corporelle
- II** La catatonie comme échec de la dialectique idem-ipse
- III** La mienneté de soi et ses altérations phénoménologiques dans la psychose
 - A) Mienneté et incarnation
 - B) Mienneté, chacunité et sienneté
 - C) Mienneté et particularité, priveté de soi
- IV** Les pathologies de la mienneté

CHAPITRE 5 – PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA FATIGUE

- I** Les sentiments corporels
- II** Vécu de fatigue
- II** Fatigue et épuisement. Historialité de la fatigue
- IV** Phénoménologie clinique
 - A) La fatigue physique sans épuisement psychique
 - B) La fatigue psychogène et son paradigme : l'acédie
 - C) Les réactions abandonniques et la fatigue
 - D) Fatigue ou inhibition dans la dépression mélancolique
 - E) La psychasthénie. Les fatigues de luttés anxieuses et les fatigues de ruminations sensibles

CHAPITRE 6 – LA QUESTION DES NÉVROSES ET DES PERSONNALITÉS PATHOLOGIQUES

- I** Abord anthropo-phénoménologique
 - A) Idemité et névroses
 - B) La spatialité vécue
- II** Névrozes phobiques et hystériques
 - A) L'être en deçà de soi ou en retrait de soi

B) La position hystérique de l'être au deçà de soi

C) L'ob- et la mise à distance

III Les personnalités pathologiques

A) Nosographie

B) Problèmes généraux et difficultés de la clinique simple

IV Un déterminant structurel des personnalités pathologiques :

l'immatunité

A) la notion d'immatunité

B) La notion de déterminant structurel des personnalités pathologiques

C) définition positive

D) l'égocentrisme immature

E) perte des relations de rôles de l'enfance

F) traits de personnalité immature dans les relations de rôle

V Mode d'être et vivre humain des personnalités pathologiques

A) La compétence psychosociale : le partage de l'individuel au collectif. Monde commun, monde habité et monde partagé

B) La structure d'instant. Immédiateté et rétensivité

C) La ruptivité

D) La nostrité

E) L'historialité

F) La fragilité valutive ou axiologique

CHAPITRE 7 – PSYCHOPATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

I Les deux aspects de l'intersubjectivité philosophique

II Intersubjectivité psychopathologique

A) L'éprouvé d'ipséité

B) Les structures pré-psychologiques de l'altérité et la dialectique alter-ipse

III La présentation d'autrui et l'expérience contact

A) La rencontre-contact

B) Aspects pathologiques de la rencontre-contact

IV La constitution d'autrui et les modes psychopathologiques de l'altérité

A) Défaut d'appréhension d'autrui

B) Collage alter-idem et sur-constitution d'autrui

C) L'être-avec entre séparation absolue et impossible séparation

D) Être-avec et fusion

E) Négations et ruptures de l'être-avec

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES DÉSÉQUILIBRES DES DIALECTIQUES IDEM-IPSE ET
IPSE-ALTER DANS LEURS EXPRESSIONS PSYCHOPATHOLOGIQUES

**INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS ET ÉCOLES DE PENSÉE DE LA
PSYCHOPATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE**

OceanofPDF.com

*Aux miennes et aux miens,
à ceux qui m'ont éveillé
et fait confiance sur ce chemin,
de H. Tellenbach, Y. Pélicier, W. Blankenburg,
A. et J. Tatossian, A. Kraus, Bin Kimura,
P. Fédida, A. Ballerini, J. Greisch,
J. Schotte, F. Dastur, P. Jonckheere, Q. Debray,
B. Pachoud, A. Plagnol, D. Pringuey,
J.-M. Azorin et J. Naudin, à B. Granger,
À mes proches J.-C. Gens, P.-E. Schmit,
J.-M. Legrand, V. Citot, P. Forget, M. Delagneau,
À mes amis de l'École Française de Daseinsanalyse,
P. Cabestan, J. Chamond, F. Leoni
et J.-M. Chavarot, G. Risbec,
Mireille Coulomb, C. Speranza,
À Mareike Wolf-Fédida et Sophie de Mijolla-Mellor*

OceanofPDF.com

INTRODUCTION

La psychopathologie phénoménologique est une véritable psychopathologie *fondamentale* et non pas une psychologie *générale*. Il faut, en introduction, expliciter les raisons de cette distinction.

C'est tout d'abord une psychopathologie et non pas une psychologie. Son discours naît dans la pathologie, les véritables maladies et les souffrances mentales. Elle est requise principalement pour comprendre les troubles «mentaux»¹ ou de la souffrance «mentale» ou de la pathologie psychologique caractérisée. Elle est dite *fondamentale* car elle vise seulement les grandes déstructurations ou désorganisations de l'expérience. Elle n'est pertinente que s'il y a une affectation de la relation de réalité, de la forme de la présence, de la conscience élémentaire ou globale des choses, de Soi ou d'autrui en tant qu'autrui. S'il n'y a pas d'altération de la forme de la présence ou de la « structure d'expérience», elle n'a pas ou peu d'éléments à apporter. Ce qu'il y a à éclaircir est alors renvoyé à la psychologie générale.

Elle est dénommée *phénoménologique* car elle fait de l'analyse du phénomène la clef de la compréhension des troubles mentaux ou psychologiques. Un phénomène, dans son expression la plus simple, est la corrélation provisoire, brute, élémentaire, entre quelque chose qui apparaît ou se produit et l'instance qui reçoit cette survenue ou cette apparition. Le phénomène ne se restreint pas seulement aux éprouvés sensoriels ou perceptifs; il va jusqu'au sens réalisé de chaque événement. Pour qu'un phénomène soit, il faut qu'un lien phénoménal puisse s'instaurer permettant cette survenue.

Ce lien phénoménal (la capacité de phénoménalisation permettant le phénomène) est mal définissable, car il est peu apparent dans la vie banale. Selon la formule inspirée de W. Blankenburg, il « va de soi ». Il est toujours supposé acquis, sous-jacent, etc. Ce lien co-organise l'expérience en la dotant fort simplement d'un *avant*, d'un *maintenant*, d'un *après*, d'un *à qui*

cela survient, etc. Ce sont par ces structures phénoménologiques que les choses nous adviennent selon une certaine évidence, au moins présomptive. Ces structures proviennent d'un certain travail de constitution ou d'institution de nous-même, et c'est précisément cette élaboration qui ne s'effectue plus dans les troubles psychotiques et les manifestations psychopathologiques importantes.

Ces problèmes sont bien de niveau *phénoménologique* (de l'ordre du contenant de l'expérience, de sa structure de forme et de continuité) et non de niveau psychologique. Cette psychopathologie assume nettement ce partage. Est de niveau *psychologique* ce qui bénéficie déjà de cette structure d'expérience, ce qui se joue en tant que *contenu de l'expérience* avec des relations de cause et d'effet, cause selon les motifs, les nécessités ou les désirs, etc.

Cette distinction magistrale *contenant /contenu* de l'expérience est pédagogique. Cette grande découverte de la théorie de la *Gestalt* donne un élément de scientificité à la psychopathologie. Il faut la conserver, lui donner toute sa force mais en lui adjoignant cependant des limites. En effet, les plans phénoménologiques (forme de la présence) et psychologiques (contenu de la présence) doivent être pensés ensemble, car c'est à travers des données psychologiques qu'apparaissent les troubles phénoménologiques. C'est aussi parce qu'il existe des problèmes phénoménologiques que certains troubles psychologiques ne peuvent pas avoir de solution et restent infiniment présents ou agissants.

Cette approche phénoménologique des troubles mentaux et psychologiques a eu dans son histoire plusieurs noms: la phénoménologie psychiatrique, la phénoménologie clinique, l'analyse phénoméno-structurale, l'analyse existentielle, la *Daseinsanalyse* ou l'anthropologie phénoménologique des psychoses. Notre *Introduction* prétend assumer toutes ses appellations, mais considère que le nom de *psychopathologie phénoménologique* est maintenant le plus adéquat pour désigner l'ensemble de ces travaux.

Le travail qui s'ouvre ici ne prétend pas faire un état des lieux complet de ce courant de pensée mais veut en assumer la compréhension à la fois élémentaire et fondamentale, ainsi que ses nouvelles ouvertures, notamment en direction des neurosciences. Plus de soixante auteurs ou écoles de pensée ont chacun apporté un élément éclairant les pathologies, comme nous le

verrons au fil de ce travail. Il nous semble plus utile de montrer comment cette problématique peut se reformuler à partir de nouveaux acquis de la psychopathologie et de la phénoménologie. Cette psychopathologie phénoménologique a trouvé son nouveau paradigme, qui sera nommé celui de la dialectique *idem-ipse* et *ipse-alter*. Ce paradigme n'englobe pas toute la psychopathologie phénoménologique mais il soutient son espace central. Il était déjà inscrit dans la psychopathologie de W. Blankenburg, dans la *Gestalt*, chez M. Merleau-Ponty mais c'est Arthur Tatossian qui le mettra en forme en lui donnant un nom : c'est une psychopathologie du Soi ou de l'ipséité. L'ipséité est l'autre nom du Soi. Nous décrirons alors inlassablement les affectations de cette structure d'ipséité et son incapacité à opérer ses métamorphoses et conjugaisons.

Il appartient à une introduction de poser des limites à l'objet dont elle engage l'étude. Que faut-il donc attendre de cette psychopathologie phénoménologique ?

On peut répondre en quelques points à cette question.

Qu'elle décrive déjà dans toute sa profondeur le sens de ce qui se passe et de ce qui fait crise. Le sens le plus simple, le plus commun à l'expérience du Vivre humain, qui soit; ce sens est toujours de l'ordre d'un *accord de monde* entre un existant et le monde : accord perdu, déchiré, disloqué, rompu, obscurci, retrouvé, etc. Il faut laisser place à une compréhension de la présence humaine en crise qui puisse rester pré-causaliste. Cette psychopathologie respecte ce moment de description en un sens radical, qui est déjà celui de comprendre. Elle décrit au sens où elle déplie, explicite, laisse voir, décompactifie ce qui est trop dense dans le premier jeu des manifestations et symptômes. Elle décrit et comprend en s'efforçant de dire le chiasme de monde, l'impasse de monde, l'inextricable où nous sommes jetés dans les configurations pathologiques. Elle ménage la possibilité d'un sens *tel qu'il est* avant tout discours sur les origines, les causes, etc. Nous vivons tous, selon cette même psychopathologie, des expériences universelles de présence, et leurs sens peuvent être en grande partie explicités par ce moment phénoménologique.

1) De ce simple fait qu'elle se situe avant tout discours de causes, cette psychopathologie phénoménologique est parfaitement compatible avec toutes les orientations de la psychopathologie (causaliste explicative,

cognitive, systémique, psychanalytique, neuropharmacologique, etc.). Elle ne sollicite l'exclusivité d'aucune mono-appartenance, préfigurant en cela la bonne ouverture plurithéorique qui convient dans ce domaine. Nous sortons ainsi d'une «guerre des psychopathologies», effet de la saturation idéologique des discours du XX^e siècle, maintenant dénuée de sens, au profit du retour préalable au moment de présence que vit chacun dans les phénomènes pathologiques.

2) Traditionnellement, la psychopathologie phénoménologique concernait exclusivement les psychoses. Notre exposé entend montrer qu'elle apporte maintenant des éléments majeurs à la compréhension des névroses et des personnalités pathologiques. Pour cela, un décentrement de la phénoménologie pure est devenu nécessaire car il n'y a pas d'implication phénoménologique dans ces névroses et personnalités pathologiques. D'autres référents sont nécessaires et cela justifie qu'ils soient exposés.

3) Cette psychopathologie *phénoménologique* est ainsi dite par commodité, mais elle n'est pas *strictement* ou *obstinément* phénoménologique. Elle est bien de ce fait post-moderne, c'est-à-dire libérée des obsessions idéologiques. Connaissant la complexité de la phénoménologie philosophique, que chacun se rassure sur ce point. Il n'est pas utile d'avoir étudié la phénoménologie d'E. Husserl, de M. Scheler ou de M. Heidegger pour la comprendre². Cette psychopathologie est seulement d'esprit général phénoménologique. Elle s'inscrit dans le vaste mouvement de la phénoménologie ouvert par E. Husserl et s'inspire de tout son horizon. Elle ne renie pas le néo-kantisme et accepte aussi le virage herméneutique de cette phénoménologie. Elle est plus précisément *anthropo-phénoménologique* et aussi *existentielle*. Nous distinguerons chacune des attitudes engagées chaque fois que cela sera possible.

4) Sa nouvelle formulation est épistémologiquement très contemporaine. Un point concerne plus encore notre propos, celui de l'identité de chacun. Ce qui a le plus évolué (assez récemment, depuis 1975 environ) est sans doute la psychologie des caractères, héritée du XIX^e siècle et de ses grands romans de caractère. Celle-ci laisse penser que nous avons un même et unique caractère qui n'évoluait pas tout au long de la vie. La notion de type pulsionnel servant à définir le caractère avait marqué également en profondeur la psychanalyse. La question de l'identité humaine, que P.

Ricœur emprunte en partie aux sciences humaines anglo-saxonnes, montre le contraire. Nous changeons³ et, plus encore, nous faisons co-exister de nombreux aspects contradictoires de notre personnalité. Et c'est quand nous sommes malades que nous ne changeons pas ou que nous ne supportons plus les ambiguïtés de notre être. La souffrance psychique exprime les difficultés de ces métamorphoses dans l'élaboration d'un nouveau Soi. L'idée du caractère devient une simple identité *idem*, à quoi notre ipséité ne se résume nullement, même si structurellement, elle peut y être attachée en profondeur.

5) Volontairement, nous ne discuterons pas le rapport à l'action thérapeutique. Si on attend de la psychopathologie phénoménologique qu'elle soit seulement une théorie préparant à une technique thérapeutique particulière, on sera globalement déçu. Ponctuellement, dans certaines de ses lectures (analyse existentielle, *Daseinsanalyse*, logothérapie, etc.) ou à travers les approches phéno-pharmacologiques des psychotropes par exemple, il y a l'esquisse d'une méthode ou d'indications thérapeutiques inspirées directement d'un *corpus* phénoménologique, mais l'apport principal n'est pas là. En réalité, l'efficiace de cette psychopathologie est plus centrale, plus générale que celle du schéma théorie-action. Elle propose une modélisation macroscopique des structures de permanence et d'assignation à soi, permettant à l'expérience d'avoir une continuité, de se produire en s'ouvrant à des événements et en les rapportant à un devenir et une histoire. Cette mise en continuité peut être lue autant comme phénoménologique (à travers des symptômes, des types de crise, etc.) que comme existentielle (au niveau du parcours de vie et de l'appréhension de celle-ci comme unique). Exister est tout simplement fonder et assumer une continuité de soi à travers des péripéties et des métamorphoses, celles des époques de notre être ou celles qu'exige la traversée de grandes épreuves. Cette continuité de soi ne concerne pas seulement notre vie « entre naître et mourir » mais se déploie en deçà et au-delà. Nous la tissons en amont et en aval de la vie de chacun, dans ce qui est nommé l'ipséité ou le *Dasein* transgénérationnel.

Aucune pensée de l'homme ne peut se dispenser d'une telle modélisation générale de l'expérience humaine, de sa continuité, de la constitution du

champ de cette expérience, de la relation de tout sujet à l'action psychologique, à toutes les déterminations constituantes et constituées.

L'ouvrage est un manuel de phénoménologie clinique. C'est une véritable introduction, et son chemin est lent, progressif, pédagogique. Il procède volontiers de certaines répétitions didactiques. Il a l'ambition d'apprendre ce que sont toutes les grandes pathologies psychiatriques selon cette clinique phénoméno-structurelle.

Le tome I donne les fondements épistémologiques de sa psychopathologie et esquisse ses grandes formulations paradigmatiques. Il expose aussi le fondement corporel de la subjectivité et le rapport rarement questionné que nous avons avec le fait d'être mien, de s'appartenir. Ce premier tome est centré sur les névroses et les personnalités pathologiques. Dans les névroses, il expose des modélisations directement inspirées de la symptomatologie, telles celles de *l'être en retrait de soi* (la situation anthropologique du phobique), ou *en delà de soi* (la situation anthropologique de l'hystérique) ou cette position de l'*ob-* de l'obsessionnel, ce *trop-près* dont il ne cesse de reculer pour recomposer une distance avec l'intime pulsionnel d'autrui. De même, pour les personnalités pathologiques, cette psychopathologie va directement dans la clinique des parcours de vie. C'est une analyse des modalités de continuité et de discontinuité des destins. Au dernier chapitre sont exposées la question psychopathologique de l'intersubjectivité, celle du contact et d'autrui en apparition, et aussi, d'une façon plus précise, la question de la distance à autrui, autrement dit l'équilibre dialectique entre fusion et séparation qui fonde toutes les relations humaines.

Le tome II est d'emblée consacré aux psychoses mais poursuit l'approfondissement des assises phénoménologiques de cette psychopathologie. Il a une certaine autonomie par rapport au tome I, de sorte qu'il soit possible de le lire sans avoir travaillé spécifiquement le tome précédent. Deux questions préalables sont abordées. La psychopathologie phénoménologique est tournée (grâce au concept de *prépsychologique* et au *phenomenological mind*) à la fois vers les sciences cognitives et la psychanalyse. Il expose la question du Soi dans sa constitution ontologique et dynamique. Ensuite sont abordés cliniquement et phénoménologiquement le délire, la question de la dépression, plus

spécifique et complexe que ce que le discours commun veut en dire, et celle de la paranoïa. Une importante distinction sera effectuée entre les pathologies de la temporalité et celles de l'historialité.

Un troisième tome pourra voir le jour autour des formes de présence souffrantes mais non nosographiques de l'expérience humaine.

1. Elle ne récusé pas, comme nous le verrons, la notion spécifique de «troubles mentaux» car elle associe le niveau mental au niveau macrostructurel de l'« esprit» au sens du *Mind* anglo-saxon.

2. Plaidons pour l'inverse : en abordant la psychopathologie phénoménologique, nous pourrions mieux comprendre les problèmes et les enjeux de la phénoménologie philosophique. L'altération de la relation d'évidence sous toutes ses formes cliniques permet de mieux formuler les questions auxquelles la phénoménologie philosophique répond.

3. Nous changeons sous de nombreux aspects, car nous sommes moins fixés par un champ social qui exige plus de mobilité et aussi parce que nous vivons plus longtemps.

OceanofPDF.com

1. APPROCHES ÉPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

La psychopathologie phénoménologique existe depuis quatre-vingts ans. Bien que cette dénomination soit récente, elle remonte aux années 1920, alors que la phénoménologie philosophique vient de se constituer autour de l'œuvre d'Edmond Husserl, de Martin Heidegger et de Max Scheler. Cette phénoménologie naît de la psychologie fondamentale. Edmond Husserl inscrit ses premiers travaux dans l'espace de la psychologie de F. Brentano¹ jusqu'en 1903, parce que les problèmes de la perception et de l'intégration des données de sensations appartiennent à une communauté de savoir psychologique et philosophique². L'essor rapide de cette phénoménologie naissante sera tel que son développement outrepassera rapidement le domaine psychologique pour prendre dans le champ philosophique le statut d'une position d'ordre méthodologique pour toutes les sciences. La formule de cette nouvelle position pourrait s'écrire : « Pour savoir ce qu'est la réalité d'une chose, il faut éclairer les aspects actifs de sa manifestation (*idem est* sa constitution, sa présentification), c'est-à-dire le travail qui permet de la viser, de l'isoler, de la tenir, la signifier et de l'inscrire dans un horizon et une continuité de sens».

Ce travail est la phénoménalisation. Il définit *le phénomène*: une relation de constitution entre un apparaissant et une instance capable de donner le statut de chose et de sens à cet apparaissant. D'une certaine façon, le phénomène est le vis-à-vis d'une question que nous posons communément, avant toutes choses: *de quoi s'agit-il*³? On y répond *qu'il se manifeste* ou *qu'il se passe* puis *qu'il y a* quelque chose. Entre la question et sa réponse, l'être humain que nous sommes fait le travail phénoménologique. La phénoménologie est l'éclaircissement de la manifestation des choses, du monde, de tout ce qui fait l'objet de l'expérience simultanément à la continuation de nous-mêmes. Cette manifestation est une reconnaissance des formes: des formes sont identifiées c'est-à-dire isolées de leurs

contenus et des données de sensations dont elles émergent. Une fois ces choses manifestées, une fois les formes instituées ou reconnues, l'étape proprement phénoménologique est déjà achevée.

Cette formule très générale va permettre d'ouvrir une voie assez spécifique en psychologie, au champ des actions et passions humaines.

La phénoménologie est fille de la psychologie. Très tôt cependant, elle prend des options décisives qui l'en démarquent. Elle se constitue contre certaines positions de savoir dites associationnistes⁴ ou psychologues, ce qui signifiait à l'époque « strictement empirique ». D'après ces positions associationnistes, l'esprit humain reçoit le monde à même des faits bruts ou des sensations sans aucun travail préalable de mise en forme pour le rendre intelligible. Le débat durera un siècle et perdure encore comme querelle fondamentale au sein de la psychologie.

La naissance de cette phénoménologie coïncide avec la constitution du principe d'une psychopathologie, à partir des apports de Pierre Janet principalement et de la psychanalyse en cours d'élaboration. Cette dernière hésite encore à se tenir elle-même pour une psychologie ou une métapsychologie. C'est d'ailleurs K. Jaspers qui ose donner à son maître ouvrage, *la Psychopathologie Générale*⁵, cet intitulé encore problématique de psychopathologie qui suggère que les pathologies proviennent de tensions à l'intérieur d'un certain espace de vie psychologique et non pas de causes organiques. Jaspers prépare aussi sa psychopathologie en recherchant ce qui sera plus tard un trouble primaire (une affectation fondamentale de la relation de réalité ou de la continuation de Soi). Le travail psychopathologique est à la recherche de ce trouble primaire (ou trouble de premier rang) selon le vocabulaire de la psychopathologie allemande de Kurt Schneider⁶.

L'idée de psychopathologie est basée sur le principe selon lequel « le psychique naît du psychique ». Il en découle une notion d'*économie psychique* permettant d'organiser une régulation des excès et des manques, avec des dispositifs de protection ou de défense de l'individu; ces dispositifs en action ou réaction, la psychopathologie les met à jour, en détermine les excès ou les défauts. Le besoin d'équilibre interne produit la *genèse psychologique* d'un trouble. Cette économie interne existe dans la psychopathologie phénoménologique suppose aussi l'élaboration clinique

des relations forme-fond, figure-sur-le-fond⁷, un travail sur la forme de la présence avant d'en aller au fond des contenus, et de faire une interprétation symbolique de ces contenus, comme dans la psychanalyse. La psychopathologie phénoménologique voit la forme, les distorsions de formes et ensuite comment la forme appelle le fond. Cette phénoménologie suivra un chemin parallèle à celui de la psychopathologie psychanalytique⁸. Le premier domaine théorique de la phénoménologie est la relation de réalité dans sa forme, son cours et la relation à la subjectivité qui la porte, quels que soient ses contenus. De ce fait, elle concernera spécifiquement les troubles psychotiques tandis que la psychanalyse a trouvé sa pertinence première, et sans doute fondamentale, dans les névroses.

I. DIFFICULTÉS D'ACCÈS À LA PSYCHOPATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Bien que certaines intuitions phénoménologiques aient occupé une place centrale dans la psychiatrie française, notamment dans l'organo-dynamisme d'Henry Ey⁹ et sa théorie des déstructurations des niveaux de conscience, ce courant de pensée restera mal compris et mal connu des médecins et des psychopathologues dans leur ensemble, bien que souvent évoqué et célébré.

Quelques raisons ont poussé à cette *mécompréhension relative*. Nous allons les exposer progressivement pour permettre d'évacuer un certain nombre d'ambiguïtés.

A) En premier lieu, il faut savoir que ce que l'on désigne sous ce nom de psychopathologie phénoménologique n'est pas issu d'une phénoménologie «pure»: c'est le plus souvent une anthropologie ayant pris des repères dans une phénoménologie parallèle à ses développements, assez floue dans sa définition. Cette phénoménologie philosophique demandera plus de trente ans à se faire comprendre ou même, à se faire traduire. Ces difficultés conjoncturelles, liées à sa naissance dans l'espace philosophique germanophone, se transposent dans les travaux qu'elle inspira dans les champs psychologiques et psychiatriques: cette psychopathologie n'a pu être traduite, rassemblée et racontée d'une façon systématique et claire avant 1979, date à laquelle A. Tatossian lui consacra une véritable somme, *La Phénoménologie des Psychoses*¹⁰. Ensuite, d'autres introductions, certes moins systématiques mais très substantielles, ont été publiées, et l'ensemble

de ces références a été introduit comme il se devait¹¹. Un problème pédagogique se pose pour tout débutant qui croit pouvoir passer de la lecture d'un texte de Minkowski à celle, déroutante, d'un texte de E. Husserl, ou de M. Heidegger, sans savoir que l'on n'accède pas à ceux-ci sans un important travail préparatoire.

B) En second lieu, il faut admettre que la dimension phénoménologique n'est pas aisée à comprendre. Il y a une certaine difficulté à entrer en sa matière et à ne pas confondre le plan où elle se situe avec un plan strictement psychologique. Le sujet constituant de l'expérience (le « sujet » phénoménologique) n'a rien à voir avec le sujet psychologique au sens affectif de ce mot. On peut comprendre aisément, par exemple, que la perte de l'évidence naturelle n'est pas dépendante de la volonté ou des désirs. Elle n'est pas dépendante de ses contenus affectifs.

C) En troisième lieu, nous pouvons dire que son objet s'est souvent perdu en chemin; son intitulé de *phénoménologique et existentielle* a poussé à une confusion des discours, induisant dans certains cas une lecture trop littéraire, voire quasiment lyrique, des problèmes étudiés. Dans le cas de la philosophie sartrienne, ce fut une lecture à la fois existentielle et dans une moindre mesure phénoménologique, parfois même clairement psychologique. Chaque discours est légitime, mais il sera important de bien exposer ce qui ressortit, d'une part, d'une analyse d'ordre phénoménologique et, d'autre part, d'une analyse d'ordre existentiel, en donnant à ce niveau existentiel sa cohérence et sa légitimité.

D) La psychopathologie phénoménologique est également une psychopathologie d'un certain type et, de ce fait, bouscule la définition de toute « psychopathologie » pour y tenir sa propre place: il s'agit d'une « psychopathologie » qui est autant « somatologie » ou pensée de l'économie interne du corps, comme lieu du phénomène¹². Elle se situe dans l'éclaircissement de *ce qui se passe* dans un fait psychopathologique mais s'arrête méthodologiquement à un certain niveau des problèmes (c'est le sens de son *époque*¹³). En effet, à escompter d'elle qu'elle dise les causes et les motifs, on sera déçu. Elle ne dit pas le « pourquoi » au sens où on l'entend, mais comme nous le verrons elle donne le « comment ». Elle « décompactifie » les tenants et aboutissants pour mettre à jour leurs relations élémentaires. Elle explicite, dit ce qu'il y a, ce qui se passe, rend

compte d'une configuration de monde, d'une implication au monde, d'une situation existentielle, d'une transformation de notre « position de monde ». Dans la pathogenèse des troubles psychiques, ce travail d'élaboration des transformations de notre rapport au monde a une place fondamentale. Le «comment» répond à la question descriptive : il donne l'« ainsi constitué », l'« ainsi rassemblé » avant toute explication. Il s'oppose bien au diachronisme du « pourquoi ». La manifestation n'est donc jamais donnée isolément. Ce point est central pour la phénoménologie. Nous nous y attarderons ultérieurement. Il suffit, en ce lieu, d'indiquer qu'un «comment» a épistémologiquement comme vis-à-vis une situation ou un complexe situationnel tenu-ensemble (et non un fait isolé, comme dans le «pourquoi»). Et cette situation demeure comme telle parce qu'elle est bloquée dans une configuration l'empêchant de se transformer. Un «comment » fixe un état d'organisation ou de désorganisation, plutôt qu'une chose isolée. En ce sens, il est à la fois descriptif de cet état et des données qui le figent dans cet état. La référence du « comment» est systémique alors que la causalité selon les causes et les motifs n'est pas systémique. Le « comment» désigne et élabore les déterminations collatérales qui ont permis de rassembler ainsi une certaine configuration.

Maintenant que certains obstacles à sa définition sont levés, considérons les différents noms de cette psychopathologie phénoménologique : analyse existentielle en psychopathologie, *Daseinsanalyse*, anthropologie phénoménologique, psychologie phénoménologique, anthropologie psychiatrique, phénoménologie clinique, phénoménologie psychiatrique, psychopathologie phénoméno-structurelle (E. Minkowski, R. Muchielli). Inutile de spécifier chacun de ces intitulés : les repères théoriques et les questions abordées sont globalement identiques, mais le nom diffère selon que cette psychopathologie phénoménologique est engagée à partir d'un de ses trois grands pôles : celui de l'analyse de l'expérience¹⁴ (E. Husserl), celui de l'analyse de l'existence et de l'ontologie (M. Heidegger), celui d'une philosophie du vivant dans sa relation à tout monde (K. Goldstein et V. von Weizsäcker, M. Merleau-Ponty), laquelle équivaut, dans ses expressions, à une *philosophie de la forme vivante*.

Cette psychopathologie n'a pas un fondateur unique, car quatre initiateurs en partagent la paternité (E. Minkowski, L. Binswanger, K.

Jaspers, E. Straus), ce qui interdit tous procès d'orthodoxie. Seuls certains d'entre eux revendiquent l'appartenance explicite de leurs travaux à cette phénoménologie. C'est dire si l'espace de cette psychopathologie est difficile à cartographier. Comme le propose A. Tatossian, elle n'a pas de dogme ni au départ ni à l'arrivée. Elle est plutôt une manière de travailler¹⁵.

II. UNE PSYCHOPATHOLOGIE EXPLICITATIVE. LE « COMMENT »

La question préalable dans laquelle naît cette psychopathologie est celle de la compréhensibilité des psychoses opposée à celle de son incompréhensibilité classiquement déclarée. K. Jaspers a joué un rôle majeur dans l'affirmation de cette compréhensibilité psychopathologique qui a bousculé ce que signifie *comprendre* et *expliquer*. Cette compréhensibilité des psychoses va s'affirmer sur un plan nouveau : non pas au plan de la signification de ses contenus ou même des événements qui provoquent ces manifestations, mais au plan de la constitution et de la forme de l'expérience dans la crise, ou en réalité dans l'éclaircissement de la dislocation de l'expérience elle-même, sur un plan strictement synchronique. Ce qui peut se comprendre dans les psychoses est l'affectation de la *structure d'expérience*.

Ne croyons pas qu'il soit possible de banaliser ce terme d'expérience (l'*Erfahren* allemand), l'un des trois grands termes de la phénoménologie avec celui d'*Erleben* (le Vivre, et son vécu) et celui de présence. La phénoménologie est littéralement une analyse de l'événement au sens de *ce qui se passe*, de la manifestation, de la survenue de ce qui va faire objet de l'expérience. C'est un arrêt dans une étape intermédiaire le plus souvent outrepassée dans la compréhension scientifique des choses. Cette étape est celle antérieure à la chose *survenue* ; ainsi par exemple, à titre de démonstration paradigmatique, lorsque nous avons perçu un cube et reconnu ce cube comme cube, l'étape phénoménologique est déjà close (au sens où elle est opérante mais inaperçue) : elle a produit son objet de conscience qui est un objet psychologique tel que nous le connaissons. L'étape phénoménologique décompose ce qui se passe comme travail de conscience pour qu'un objet soit rendu manifeste, concret, réel. Elle décompose l'empirique pour retrouver les processus de sa manifestation à

même l'instance qui va la saisir. C'est donc un chemin à rebours sur une étape d'ordinaire recouverte par notre regard sur le monde que propose la phénoménologie, ici infiniment plus complexe que la réalisation d'un cube par notre conscience constituante. En effet, l'expérience de l'homme à la rencontre de son monde n'est pas celle d'une machine identifiante du monde, qui serait un objet comme un autre. Cette rencontre n'aboutit jamais; elle reste toujours en instance d'elle-même, et cette instance est la présence.

A) Une psychopathologie explicitative et non explicative

Sous le nom de psychopathologie d'inspiration phénoménologique et existentielle, on rassemble un certain nombre de problèmes et de discours visant à éclaircir la relation de l'homme à son monde dans différentes expériences de monde. Des expériences de monde spécifiquement pathologiques ou plus simplement des expériences de l'ordre de la condition humaine, portant ou non joie ou souffrance.

En première approche, elle ne prétend pas donner une *explication* des problèmes, mais une *explicitation* de la situation de monde dans laquelle nous nous trouvons englués, captifs, dans les moments pathologiques ou les moments de souffrance, voire de joie, de la vie humaine. Elle explicite un chiasme entre soi et le monde qui empêche de se déployer et d'engager le monde. Cette psychopathologie explicitative entend ainsi dénouer l'opacité des relations à la totalité vécue et restituer à chacun la possibilité non pas de s'en émanciper (on ne s'émancipe d'un être-au-monde que pour un nouvel être-aumonde) mais de la réintégrer dans une relation de monde capable de se penser davantage, de se renouveler dans ses contenus, voire d'être mieux maîtrisée. Il faut expliciter (ce verbe équivaut à celui d'éclaircir employé par A. Tatossian¹⁶), c'est-à-dire déplier ce qui se passe ou, encore, pourquoi cela ne se passe plus; pourquoi l'expérience ne se déploie plus dans son cours, son jeu d'*aller de soi*.

Ce qui se passe peut se comprendre comme «comment cela se passe», ne serait-ce que pour que cela puisse avoir ce sens. Le «comment»¹⁷ de la manifestation des choses se confond, comme nous l'avons vu plus haut, avec le dispositif qui bloque la situation dans une sorte d'intransitivité avec le monde, dans une perte de la relation d'échange avec ce monde. Ainsi,

dans la phénoménologie des hallucinations, ce qu'elle entend mettre à jour est la façon dont nous recevons des fragments de sensations, puis de sens; *comment* le sujet organise sa relation avec le monde extérieur et intérieur dans ce type d'expérience. Ce qui s'oppose au point de vue clairement causaliste du «pourquoi», qui va déterminer l'origine du trouble et les significations des contenus qui vont apparaître. La psychopathologie phénoménologique va montrer simultanément comment nous recevons normalement les sensations élémentaires et comment nous les intégrons progressivement en données de signification, puis en objets psychologiques.

Le non-causalisme de cette psychopathologie doit être bien compris. Cette psychopathologie reconnaît les causes massives et évidentes, comme tout discours, mais considère ensuite que les relations de totalité ou relations de systèmes rendent peu dicibles ces causes et motifs. E. Minkowski manifeste clairement cette réserve sceptique tout au long du *Temps Vécu*¹⁸, s'opposant aux prétentions d'une véritable psychogenèse qui prétendrait éclaircir, par exemple, la constitution d'un délire. Cette réserve fait appel à une certaine prudence dans le maniement du concept de causalité tant celui-ci procède de niveaux distincts, de sorte que l'intrication entre vulnérabilité¹⁹ et causalité impose de multiples précautions sur la dicibilité des causes d'un phénomène pathologique. De même, l'homme se recommençant sans cesse, l'historicité humaine dilue les causalités. Il y a intrication de multiples histoires en nous, et sans doute la capacité de sortir de certaines histoires, de laisser cohabiter plusieurs histoires, de nous recommencer (ou ne pas nous recommencer) est aussi importante que de comprendre la "cause" véritable d'un phénomène.

Tableau 1. Aspects distinctifs du «pourquoi» et du «comment» dans la psychopathologie

Pourquoi	Comment
Diachronique, Explicatif (causes et motifs), Ne requiert pas une totalisation mais	Synchronique Explicatif, descriptif, Procède d'une totalisation

enchaîne des déterminations et des effets.	
Causal	Non causal: ne dit pas la cause mais décrit le système (et son état : la forme de monde, l'état de conscience, la disposition, la présence) dans lequel la chose est insérée décrit des ordres de vulnérabilité qui rendent possible la constitution du phénomène dit par quelles contraintes la présence est ainsi maintenue et ne peut se transformer

B) Que signifie une psychopathologie descriptive?

La caractérisation descriptive de cette psychopathologie est la source de nombreux malentendus qui ont fait, par exemple, de la phénoménologie psychiatrique une science descriptive empirique. Certains psychopathologues n'ont retenu en effet que cette idée de la phénoménologie, ce qui a ensuite rendu difficile l'accès aux autres niveaux de discours. Nous verrons plus loin ce qu'il en est d'une description des essences.

Décrire en phénoménologie est doté de différents sens. Ces sens vont du plus élémentaire, celui défini par le vécu, jusqu'à la description des essences et des actes constituants de la conscience.

Le plus élémentaire de la description phénoménologique est la distinction entre le vécu lui-même et la façon dont nous le tenons²⁰. C'est déjà plus qu'un simple acte empirique qui viserait à isoler puis identifier, puis classer des vécus. C'est la première opération, l'acte de naissance de la phénoménologie. Dès les *Recherches Logiques* de E. Husserl²¹, l'idée d'une phénoménologie est celle d'une science des vécus, ouverte par cette distinction.

Dans ses termes husserliens, cette première distinction s'effectue entre:

- la *Cogitatio* : l'acte perceptif, (je vois, je me souviens, j'imagine) ayant ses modalités (visuelles, auditives, tactiles) et ses qualités propres (distinctement, confusément);

– le *Cogitatum*: l’objet perçu avec ses déterminations concrètes, ses couleurs, sa forme, etc. autant de qualités qui ne peuvent se confondre avec celles dont procède l’acte qui les saisit.

Husserl propose une seconde distinction pour comprendre comment s’organise le passage des vécus à l’objet lui-même, celui que nous rencontrons psychologiquement. C’est l’aperception d’un objet, au sens simple du terme, c’est-à-dire de quelle façon on aperçoit cet objet. L’étape est analysée dans les *Ideen I* ²² entre le vécu de l’objet et l’objet apparaissant, avec la question de savoir si cet objet est l’objet lui-même *en chair et en os* ou une représentation dudit objet.

Nous nous contenterons d’évoquer le concept, bien connu, d’intentionnalité, pour aider à comprendre comment la conscience est d’emblée en relation avec ses vis-à-vis. On le complétera plus tard par celui d’extentionnalité, fondé par E. Fink dans les années trente²³, qui, au plan de son principe, lui est conjoint. Cette intentionnalité est, de part en part, éclatée vers son pré-objet, de sorte qu’il n’y a pas de conscience dont on ne peut dire qu’elle ne soit *conscience de*. Elle vise déjà à vide ce qu’elle se donne à voir. Ce concept d’intentionnalité est issu d’une référence théologique, proposée par saint Thomas, pour qui la relation intentionnelle caractérise la façon dont l’âme se rapporte à Dieu; «la question étant de savoir si on peut dire qu’elle le contient» comme le remarque B. Pachoud²⁴. On sait que F. Brentano, un des grands précurseurs de la phénoménologie, reprendra lui-même ce concept pour lui donner toute sa force²⁵.

Husserl veut explorer l’acte de conscience inhérent à son caractère constituant, avec ce premier outil qui distingue la façon dont nous entrons en contact avec les vécus (ou dont nous tenons les vécus) et les vécus eux-mêmes. Cette distinction révolutionnaire permet de dégager les actes simultanés et successifs dont procède la conscience. Le vécu est l’élément nucléaire de la phénoménologie, celui par lequel une description de l’acte de la conscience peut commencer: tel est le premier projet husserlien. Il vise à fonder une évidence dans toute description: à doter la description d’une garantie absolue sans présupposition. En cela il poursuit le projet cartésien de la méthode : suivre pas à pas le chemin de la pensée dans son élaboration du réel.

Dans ce contexte, que signifie, alors, décrire ?

Pour mieux en appréhender le sens, nous approcherons le concept de description selon quatre niveaux:

– Décrire en phénoménologie signifierait, *a minima*, d'abord une classification des vécus, de la façon dont nous les tenons. Il s'agirait, en fait, d'une description élémentaire. C'est le projet minimal, selon Karl Jaspers, de la phénoménologie. Quoiqu'il paraisse assez pauvre de nos jours, ce projet a néanmoins le mérite d'organiser les productions pathologiques et de décrire les manifestations avec les outils nécessaires à leur repérage. Il a structuré la psychologie scientifique du XX^e siècle, y compris les sciences cognitives. K. Jaspers, dans sa *Psychopathologie Générale* (parue la même année, 1911, que les *Ideen 1* de Husserl) revendique le terme de phénoménologie en ce sens dans le second chapitre de son maître ouvrage intitulé précisément « Phénoménologie ». C'est pour lui clairement une psychologie compréhensive²⁶. Il avait déjà manifesté son intérêt pour les *Recherches Logiques* de Husserl²⁷. Karl Jaspers qui peut être aussi associé au fondement de cette psychopathologie, ne revendiquera pas les moments ultérieurs de la pensée de Husserl, pas plus qu'il ne revendiquera ou ne s'inspirera de la phénoménologie heideggérienne et des deux notions qui constituent un apport incontestable à la phénoménologie psychiatrique, celle de « Monde » (mondéisation, mondéité) et celle du *Dasein* au sens que Heidegger lui a donné. Pour cette raison, l'œuvre de K. Jaspers, bien qu'elle inaugure la phénoménologie psychiatrique, n'a pas un rôle central dans ses développements. Le lecteur aura des difficultés à comprendre que sa *Psychopathologie Générale* soit un ouvrage de phénoménologie, car il ne dit rien d'autre que le mot phénoménologie associé à une procédure de classification des vécus psychiques, avec une revendication d'innocence descriptive. Phénoménologue, Jaspers ne l'est qu'assez peu en psychopathologie, même si E. Husserl, qui cherchait un disciple en psychopathologie, donna quelques gages de phénoménologie à la démarche de Jaspers. Ce rôle de disciple, Jaspers, farouchement indépendant, refusera de le tenir de quiconque, fût-ce de Nietzsche, dont il se revendiquera, peu ou prou, tout au long de sa vie²⁸.

– Dans un deuxième niveau, la description phénoménologique correspond à la mise à jour des essences de ce qui est rencontré. Ces essences sont les catégories de l'être par quoi il est possible d'exister. On

peut comprendre cette description des essences comme l'analyse de ce qui survient selon la temporalité qui s'y constitue, la spatialité, la corporéité, l'historialité, etc., dont chaque vécu est porteur. C'est le sens du terme « phénoméno-structural » que revendiqueront E. Minkowski²⁹ et R. Mucchielli³⁰, un de ses élèves niçois. On accède ainsi à une vision du phénomène lui-même: une inflexion essentielle, réalisant un moment existentiel. La description phénoménologique peut alors prétendre toucher le cœur de l'expérience, du pur *ce qui se passe* pour un existant rencontrant son monde, en l'occurrence l'événement que constitue une existence sur fond d'essence. Dans cette perspective, exister est un événement dans la continuité des essences.

– Décrire en phénoménologie peut correspondre à un troisième niveau, plus élaboré encore. Il s'agit alors d'accéder à une certaine totalité constituée, de retrouver une certaine cohérence de chaque totalité. En effet, sans accéder à l'unité de la cohérence d'un tout, on ne peut véritablement comprendre un phénomène. La description phénoménologique va saisir l'unité de vie, la cohérence de cette vie (le «*Zusammenhang des Lebens*»). Cette intuition a été revendiquée par L. Binswanger et M. Heidegger à partir du texte de W. Dilthey de 1894, « Idées Directrices pour une Psychologie Descriptive et analytique »³¹. Nous sommes ici à l'une des origines de la phénoménologie, en l'occurrence l'herméneutique, pour laquelle on n'accède à une compréhension que par une saisie du tout. Jean-Michel Azorin³² a bien montré cet horizon proprement herméneutique de la psychopathologie phénoménologique.

Le «Comprendre» procède toujours d'une certaine totalisation, qui n'est pas nécessairement présente dans la relation d'explication. Il ne s'agit pas d'une seule et unique totalisation, mais à chaque fois d'une certaine retotalisation. On peut lui donner aussi le nom piagetien d'assimilation-accomodation. Le point de vue phénoménologique engage cette relation à la totalité comme une expérience de monde, de Monde avec une majuscule, pour montrer la spécificité de cet acte de faire monde (mondéiser). Bien plus, il engage cette relation avec la totalité de ce que nous rencontrons et aussi selon la disposition au monde dans laquelle nous sommes, ce que désigne l'être-au-monde, la présence.

– À un quatrième niveau, ce que met au jour la phénoménologie est la relation générale qui est établie avec tous les objets de conscience, telle qu'elle s'affecte, par exemple, dans une déréalisation psychotique. La spécificité de la position phénoménologique consiste dans l'analyse de *relation de réalité* qui nous unit au monde: comment nous y sommes impliqués et de quelle façon il se donne à nous, indépendamment de ses contenus. Cela désigne l'implication fondamentale au monde et l'évidence. Cette question, aucune autre psychopathologie ne l'assume. Il s'agit de notre implication à ce monde-là, unique et commun à tous. Cette relation phénoménologique est bel et bien affectable, comme le montrent précisément les psychoses. Cette relation de réalité n'est jamais donnée ni acquise ultimement et définitivement, malgré ce que pourrait laisser croire cette expression d'être-au-monde. Elle respire de multiples façons : de désassignation au monde, en évidence perdue ou surdéterminée (vécu de révélation), en évidence fragmentairement disloquée, etc. Cet engagement est néanmoins suffisant pour que la réalité reste toujours notre seul vis-à-vis. L'autisme et la dissociation schizophrénique sont des exemples de cette perte de notre assignation au monde, qui est en même temps assignation à soi-même. Le *là* de la présence s'est perdu. Il s'est produit un descellement de la relation phénoménologique au monde, par lequel simultanément nous sommes au monde, nous croyons en sa réalité unique, nous adhérons à ses nécessités. E. Minkowski a dénommé le premier ce trouble «l'affectivité-contact» avec le monde, et son altération est pour lui le *trouble générateur*³³ de la schizophrénie. On pourrait lui donner l'équivalence d'altération des ancrages anthropologiques dans l'expérience. L'autiste et le schizophrène dans leurs moments dissociatifs ont rompu les équilibres de cet engagement dans le monde et ont creusé la possibilité de son descellement, comme si le monde était une sorte de fiction, c'est-à-dire une certaine réalité relative, à laquelle il n'est pas obligatoire d'adhérer : de là, la distance qui retire cette implication anthropologique fondamentale. Le *vécu de perplexe*³⁴ témoigne des difficultés à établir cette relation fondamentale au monde, comme si le monde n'était pas encore reconnu dans sa réalité et même dans la réalité de sa réalité.

Cette idée d'une « fonction du réel » comme étant le problème central de la psychopathologie des psychoses, avait été posée hors de la

phénoménologie par Pierre Janet (1859-1947)³⁵, l'un des précurseurs français de la psychopathologie phénoménologique. Il y a une *fonction du réel* qui est indépendante de ses contenus et qui, à travers un sentiment de réalité, nous inscrit dans la réalité effective de l'expérience. Ce qu'il décrit chez le psychasthénique est une incapacité à reconnaître le réel comme réel, à avoir la conviction que le réel est réel. Si on admet que les psychasthènes décrits par Janet pouvaient être des schizophrénies pauci-symptomatiques, nous avons là une description proche de celle de W. Blankenburg pour la perte de l'évidence naturelle (cf. *Infra*).

W. Dilthey, qui a eu une influence certaine sur la pensée de L. Binswanger, avait posé avant Husserl la question de cet ancrage dans le monde sous la forme de la croyance en la réalité du monde extérieur³⁶, même si la réponse qu'il donnait était plus anthropologique voire cosmologique (c'est dans la résistance opposée que s'éprouve cette croyance) que phénoménologique (une sorte d'acte de pensée). Pourquoi et comment sommes-nous tournés vers le monde et pourquoi, sitôt que du sens émerge, sitôt qu'un phénomène de monde s'est constitué, adhérons-nous à lui totalement? C'est dans le chiasme de ce *phénomène de monde* que le psychopathologue phénoménologique va proposer une compréhension des troubles pathologiques.

La croyance et l'adhésion au monde réel (la fonction de *réalité de la réalité* selon P. Watzlawick³⁷) sont la base incontournable de l'analyse des vécus délirants. La clinique des psychoses va rencontrer cet élément sous la forme d'un « délire de trucage ou de facticité »³⁸, ou encore de certains vécus d'étrangeté ou de déréalisation (non-reconnaissance du monde comme étant à la fois familier et vrai). Ils témoignent de la déconstruction de cette alliance originelle du Soi avec le monde et de la désagrégation de cette genèse de la réalité propre aux psychoses. Voilà bien ce niveau spécifiquement phénoménologique de la reconnaissance immédiate et de l'adhésion au monde. Les éléments paranoïaques et paranoïdes naissent dans cet interstice entre soi et monde, lorsqu'il n'est plus tenu par l'instance transcendantale. Ils sont comme des fragments de vie non tenus dans l'ensemble de la conscience et qui tentent de s'autonomiser en formes de vie parallèles. Ce sont des *essences sauvages* et non le *Dasein*. Dans le cas de l'expérience paranoïaque, ils parviennent à reconstituer un espace agrégé

de vécus doté d'une certaine cohérence interne (à défaut d'en avoir sur le plan externe) qui donne au délire son sentiment de cohérence. Dans le cas des expériences paranoïdes, la cohérence est très faible, et ne tient que dans l'instance de son moment d'émergence. Ces fragments de vie en voie d'autonomisation sont issus de la rupture du lien phénoménologique Soi-Monde.

Tableau 2. Les quatre niveaux de la description phénoménologique

<i>Premier niveau:</i> descriptivisme simple Description, classification des faits psychopathologiques rencontrés	Références: F. Brentano K. Jaspers s'inspirant des premières <i>Recherches Logiques</i> de Husserl.
<i>Deuxième niveau:</i> phénoméno-structural Description des essences d'un phénomène (selon sa temporalité, sa spatialité, sa matérialité, etc.)	Références : Aristote et Kant par les tables des catégories, néokantisme, E. Cassirer, E. Minkowski, R. Mucchielli
<i>Troisième niveau:</i> description des totalités de vie. Description des qualités de formes, des formes de vie, des unités de vie, des présences dans lesquelles le phénomène est inséré.	Référence : Dilthey, la <i>Gestalt</i>, relation herméneutique tout-parties
<i>Quatrième niveau:</i> description des modifications de la relation de réalité (implication au monde et évidence). Description des affectations de la relation intentionnelle, des ancrages anthropologiques et phénoménologiques dans cette totalité, de l'adhésion au monde, de la fonction	Références : Husserl (le lien intentionnel), Heidegger (l'être-au, de l'être-au-monde), Dilthey (croyance en la réalité du monde extérieur) P. Watzlawick (la réalité de la réalité)

de réalité, de la réalité de la réalité <i>Tels que ces liens sont affectés dans les psychoses.</i>	Pierre Janet (la fonction du réel) E. Minkowski (l'affectivité- contact)
--	---

C) Une thèse spécifiquement phénoménologique : le lien Soi-monde et sa rupture

Le dernier point de cette description aborde un élément qui est central dans la psychopathologie phénoménologique, le lien Soi-monde. Il mérite qu'on s'y attarde car la plus grande partie des manifestations psychopathologiques dans les psychoses viennent de la rupture ou de la menace de rupture, ou de l'ébranlement de ce lien. Ce lien *Soi-monde*, passant d'une langue à une autre, a plusieurs noms :

- le *Dasein* avec M. Heidegger ou L. Binswanger,
- la présence en français,
- l'*Allon* avec E. Straus³⁹
- le *Lebenswelt* avec le dernier Husserl⁴⁰
- le corps propre, la Chair selon M. Merleau-Ponty⁴¹.

Cela étant, le Soi peut être considéré sans trop de difficulté comme un équivalent au *Dasein* heideggérien, à cette *présence que nous sommes*. Le Soi est bien différent du moi. Il est une instance intermédiaire qui décolle chacun de lui-même et contient la relation à son propre monde (cf. Tome II, chapitre II).

Ainsi, on peut dire que la psychopathologie phénoménologique veut engager la compréhension des problèmes pathologiques non pas à partir d'une genèse psychologique du parcours de chacun, mais à partir d'une genèse phénoménologique de la relation au monde, d'un apprentissage qui se fait et se défait en permanence : cette relation au monde peut s'organiser soit du côté phénoménologique (position de réalité), soit du côté existentiel (situations existentielles). Dans ce dernier cas, ce sont des positions captives dont nous ne pouvons nous départir, car nous avons perdu la mobilité fondamentale dans l'habitation du monde qui nous permettrait de nous reprendre dans d'autres projets de vie. Ce sont alors des impasses de vie (des formes manquées de la présence) comme en réalise la pathologie,

ou encore, dans le parcours de chacun, des moments-épreuves de vie (deuil, angoisse, échec, parfois aussi succès) qu'il faut assumer. Pour autant, dans ces positions existentielles, il y a captivité, aliénation de la liberté sartrienne, mais pas rupture phénoménologique de l'unité de l'expérience.

III. EXPLIQUER ET COMPRENDRE

La psychopathologie phénoménologique, en se disant compréhensive et non explicative, s'est exposée à beaucoup de malentendus.

Cette attitude dite compréhensive a été comprise en un sens commun qui signifie, si on veut bien l'interroger, une position d'acceptation bienveillante et généreuse de l'expérience d'autrui, de communication à partir des sentiments tels que nous les avons éprouvés en nous-mêmes. Cette attitude dite compréhensive veut prendre comme base de départ le point de vue de l'acteur tel qu'il l'a vécu. Elle veut retrouver par une sorte de fusion affective le moment que chacun a éprouvé, en se dispensant de toutes considérations sur ce que les autres, de leurs points de vue, avaient aussi vécu à ce moment-là. Cette attitude a défini l'empathie⁴², inspirée en cela de la philosophie de la sympathie et de la phénoménologie de Max Scheler.

Il va sans dire qu'une telle attitude ne peut suffire à réaliser l'acte compréhensif, au risque de le caricaturer. Il ne suffit pas de vibrer à l'unisson pour «comprendre». Ainsi pour de nombreuses personnes, cette empathie est devenue un emblème, voire une caricature, de la psychopathologie compréhensive. En l'occurrence, ce qu'elle croit découvrir, chacun est capable de l'éprouver en partie ou en totalité. Cet élément ne suffit pas à réaliser l'acte compréhensif qui s'appuie aussi sur d'autres considérations, incluant par exemple l'appréhension de ce qu'il est «juste» de ressentir compte tenu aussi d'une pensée générale de la souffrance humaine. La souffrance et la joie ont aussi leur herméneutique qui empêche toute lecture immédiate. On ne saurait tenir l'éprouvé de l'une ou de l'autre comme une donnée brute absolue, même si elle doit toujours être saluée et respectée dans son avènement et sa capacité d'être singulière ou exceptionnelle.

Pour autant, il y a un sens spécifique à la notion de psychopathologie compréhensive. Ce que désigne la notion de *relation compréhensive* est un abord non analytique centré sur l'idée que nous faisons toujours une expérience de totalité de ce qui s'éprouve et aussi une expérience de qualité fondamentale. Ces éléments résonnent en nous et le regard réflexif (interne) de ce que nous éprouvons est cette attitude compréhensive. En grande partie, le sens de l'attitude compréhensive est le travail d'écoute interne des résonances réflexives des problèmes.

Cette appréhension en chacun de l'éprouvé qualitatif d'ensemble peut se préciser autour de quatre notions : l'intuition axiologique, l'appréhension des qualités de totalités, l'intuition du mouvement général et l'intuition d'accord et de lien.

L'intuition axiologique. L'homme, autant qu'il existe, éprouve, et cet éprouvé est qualitatif. Il fait une expérience incessante de qualité du monde, de lui-même et d'autrui. Cette expérience directe de la matière qualitative des événements est dite *matérielle*, cela en opposition à un abord plus théorique (formel) qui redonne à chaque chose un sens en fonction des fins. C'est le sens de la phénoménologie matérielle⁴³ de Max Scheler, élève dissident de Husserl mais qui n'avait nullement renoncé à l'anthropologie. Pour Max Scheler⁴⁴, la relation que nous avons avec une chose n'est pas comprise à partir d'une réalité physique mais selon la charge de valeur (agréable/désagréable, grand-noble/petit-commun, beau/laid, sacré/profane) que cette chose porte. Qu'importe la choséité des choses, ce qui compte est le sens humain, le sens d'éprouvé humain qui se porte (ou se révèle) sur cette chose ou par cette chose. Cette phénoménologie va directement à ce que veulent dire les choses, au sens humain d'existence qu'elles portent, à ce que L. Binswanger nomme *le sens anthropologique*.

Prenons par exemple la chaise du célèbre tableau de Vincent Van Gogh : dépassant la physicalité perçue de cet objet, la phénoménologie matérielle va droit à l'expérience affective de monde que l'homme découvre là, à travers cet objet. Elle va droit au registre pathique. Ce qui est découvert dans cette modeste chaise est en l'occurrence le dénuement commun, le *jeté-là* d'existence, la condition humaine restreinte à sa misère quotidienne. Le sens anthropologique décelé, c'est alors l'impression d'ensemble de la vie tout entière, l'histoire de la valeur de vie à même son déploiement.

La vie ne cesse de s'évaluer elle-même et la conscience est traversée de cette valuation. Ces valeurs saisissent immédiatement ce qui ressort affectivement des choses, la plénitude de vie ou son extinction, la joie, le désir, etc. En ce sens, l'homme retrouve des éprouvés qualitatifs fondamentalement humains, issus des déterminations humaines, du sens *bon-pour*⁴⁵. Cela s'éprouve dans la joie perçue chez autrui comme dans sa souffrance, ce qu'atteste l'empathie⁴⁶.

Qualités de totalité (propriétés d'ensemble ou méréologiques). Faire expérience compréhensive est éprouver d'une façon non analytique la stabilité, la cohérence et la force des totalités vivantes. La cohérence peut-être provisoire mais nous sentons la dynamique porteuse de son propre devenir. L'expérience compréhensive est l'appréhension d'un «sentiment de solidité ou de cohésion de structure ». Son sens humain est important à mettre à jour. Avec la solidité de l'ensemble, c'est sa capacité à porter l'expérience qui s'analyse et s'éprouve. Cette appréhension compréhensive de la totalité va droit à la capacité virtuelle de cet ensemble de nous accueillir ou de nous repousser.

Intuition du mouvement général. De chacun, de chaque situation ou de chaque rencontre, ressort une directionnalité qualitative. Nous éprouvons son déploiement de sens, comment à travers lui la vie et le monde s'affirment ou sont embarrassés. Nous sentons les positions d'ouverture et de clôture, les appels au dehors ou au-dedans, les tensions matérielles, la résistance aux mouvements, la contrainte, etc. Cette directionnalité est ce que dit la langue commune lorsque nous avons «un air de». Dans l'expression de chaque « air » se donne un mode général d'engagement, de dégagement ou d'empêchement dans l'existence tout entière. Autre nom de cet «air de »: une *direction de sens*. Cet « air de » ne dit pas absolument qui nous sommes, car nous pouvons avoir plusieurs styles dans toutes sortes de situation, mais s'il se confirme dans un seul style, il dit la position ou la situation existentielle de chacun.

Intuition de lien et d'accord. Une psychopathologie compréhensive veut donner un statut aux éprouvés élémentaires des liens à autrui, quel que soit le statut de ces liens : lien réel, virtuel, projectif, latent, etc. Ces éprouvés de

lien et d'accord sont de l'ordre du contact, à savoir de ce qui se joue immédiatement avec autrui et se dissipe avec la mise en jeu d'éprouvé moins affectifs. Ce « Sentir d'accord ou d'hostilité » est redéfini sans cesse. Il est qualitatif, esthétique, souvent précaire et va au-delà de toutes les formes de séduction. C'est un état complexe de résonance possible avec autrui, de partage de la vie avec lui. Il détermine la liberté d'action en tant qu'elle est toujours espace d'approche ou recul⁴⁷. L'inquiétude animale est de cet ordre. La psychanalyse a aussi traité cette question avec la notion de transfert et de son traitement. Ses apports sont très précieux et une relecture de l'intentionnalité dans ses rapports avec la pulsion permet d'« éthologiser » en retour cette notion de transfert. Analyser le transfert, c'est faire résonner en nous les transactions affectives archaïques à la vie s'établissant en chacun. Cela pour mieux les contrôler.

Voudrait-on opposer d'une part, les psychopathologies causalistes et d'autre part les psychopathologies descriptives-compréhensives? On le peut dans une certaine mesure car les enjeux épistémologiques et même culturels inhérents à chaque démarche sont majeurs⁴⁸. Du côté du « comprendre », ils orientent vers l'herméneutique qui débat des différentes procédures par lesquelles nous faisons advenir le sens d'une manifestation humaine. L'herméneutique se situe, depuis H.-G. Gadamer⁴⁹, et ensuite P. Ricœur, dans l'horizon de la phénoménologie, dont elle peut se comprendre comme une de ses continuations. Du côté de l'« expliquer », les psychopathologies sont devenues plus prudentes tant les niveaux d'appréhension de la causalité peuvent apparaître problématiques.

Les relations entre explication et compréhension sont concevables sans conflit épistémologique. En effet, expliquer n'est pas du même niveau épistémologique que comprendre. Comprendre est refaire une expérience de monde, retotaliser la présence après avoir incorporé des éléments qui n'y étaient pas présents. On comprend par une explication ou par d'autres procédés. La formule proposée par F. Schleiermacher⁵⁰ d'« Expliquer plus pour comprendre mieux » dit l'enchâssement possible de l'explication dans la compréhension. L'explicitation serait d'ailleurs une forme d'explication, au sens où les deux opérations déplient des éléments et les replacent dans une continuité qui a été élaborée à nouveau. G. Hebert-Morlon⁵¹ a rappelé le sens étymologique d'« expliquer » une pièce de tissu. L'expression vient

en effet de la draperie et constitue l'acte de déplier une pièce de drap pour s'assurer de la continuité de l'étoffe. C'est donc un acte de remise en continuité comme le réalise aussi l'explication, qui restitue une continuité logique (causale en l'occurrence, la cause précédant les effets), la causalité tenant lieu de temporalité. Remarquons que P. Ricœur voit la relation de l'explication et de la compréhension comme une dialectique⁵² qui pourrait retourner les deux formules. L'un et l'autre (l'expliquer et le comprendre) doivent passer par l'autre pour s'accomplir.

IV. PROBLÈMES DE LA SUBJECTIVITÉ. SUJET PSYCHOLOGIQUE ET SUJET TRANSCENDANTAL

La subjectivité pose de nombreux problèmes théoriques en psychopathologie «classique». Ce sont les problèmes théoriques de la subjectivité⁵³ soit défaillante, soit en inflation, soit transparente à elle-même, soit inconsciente à elle-même. Ces questions concernent un point de vue dans lequel l'expérience est déjà constituée. Il en va autrement dans la psychopathologie phénoménologique.

Dans l'expérience phénoménologique de la psychose, délirante ou non, c'est un type de subjectivité bien précis qui est mis en cause, aux ambitions bien plus modestes d'une certaine façon mais plus assurées. C'est un sujet qui est simplement effecteur et récepteur de la pure continuité de lui-même. En radicalisant à l'extrême les problèmes engagés, nous pouvons proposer de considérer que le sujet de la psychopathologie phénoménologique est celui de la personnalisation, *à qui peut survenir une dépersonnalisation*, et de même l'objet de cette phénoménologie est la réalisation, *à qui peut survenir une déréalisation*. Cette formule est indicative du côté de la dépersonnalisation (qui recouvre la notion d'ipséité : c'est une dé-ipséisation) mais s'appréhende un peu plus difficilement du côté de la « réalisation », qui désigne l'acte de constitution du réel. Il s'agit du réel comme forme de présence unique et insubstituable à elle-même, indépendamment de ses contenus.

On peut caractériser les névroses comme une faillite relative de la subjectivité psychologique (le Moi empirique), tandis que le sujet phénoménologique est normalement opérant, ce qui a pour effet de

renvoyer au sujet psychologique une souffrance intacte. À l'inverse, les psychoses réalisent une dislocation totale ou partielle de la « subjectivité » phénoménologique, sans que les éléments de la subjectivité psychologique soient aussi affectés *premièrement*; ils peuvent l'être *secondairement*, à l'éprouvé des souffrances que réalisent les distorsions psychotiques et leurs conséquences pour l'intégration psycho-sociale. Comment cette distinction entre sujet psychologique proprement dit et sujet phénoménologique peut-elle se mettre à l'épreuve?

La rencontre clinique montre de nombreuses situations où derrière une grande fragilité psychologique (où s'observent par exemple des crises névrotiques aiguës ou des manifestations de conversions ou de plaintes multiples), la structure d'expérience fonctionne assez bien. Elle est capable de surmonter ces grandes épreuves. Cette intime continuité de soi s'avère solide pour les grands événements de la vie, par exemple lors d'un deuil ou d'un accident, mais très fragile pour les petits événements d'existence, pour les situations de contact, etc.

À l'inverse, il existe des fragilités psychotiques (éléments paranoïaques *a minima*, troubles dissociatifs à minima, *typus melancolicus*) qui montrent une bonne adaptation quant aux manifestations intersubjectives habituelles ou conversives du registre névrotique; c'est ce que l'on peut volontiers observer dans les cas de personnalités «hypernormales» ou «hypernormées». Ces personnalités manifestent une hyperadaptation à l'espace intersubjectif : elles sont trop syntones, plastiques et ne manifestent aucune résistance psychologique aux autres. C'est en réalité non une preuve de bonne efficience des structures psychologiques, mais une manifestation de l'incapacité à élaborer une richesse de rôle psychologique, à s'ancrer en profondeur de chaque rôle. Nous verrons plus loin cette rigidité comme un trouble de dialectique *idem-ipse*. Il en ressort alors une hantise de transgression qui confine le sujet à une certaine immobilité de rôle.

Quels sont alors les rôles assignés à chacune de ses subjectivités ? Nous envisagerons le problème d'abord du côté phénoménologique et ensuite du côté existentiel.

A) du côté phénoménologique

Il ne revient pas au sujet psychologique et au sujet phénoménologique des tâches comparables. Le sujet psychologique agit, se déploie selon des causes et des motifs, des dispositions, des capacités d'action, une volonté, etc. C'est lui qui détermine l'action et gère les passions. Il est tout en contenu, en thème, en réalité de rôle.

Le sujet phénoménologique produit des éléments fondamentaux à travers lesquels :

- l'action se constitue;
- une continuité de l'expérience s'établit (continuité de soi et continuité du Monde, en tant que phénomène formellement stable);
- une implication fondamentale au monde (je suis au monde et le champ de l'expérience se situe absolument dans cet espace);
- une spatialité s'organise définissant l'*intra* et l'*extra*, le champ et l'hors champ, l'ici et là, le maintenant, le loin et le proche, etc.
- une temporalité s'organise qui fait qu'un passé, un présent et un futur se déploient et que je suis dans un présent vivant. Un présent capable de se décentrer de lui-même en laissant relativement le passé se passéiser et en laissant ouvert l'appel du futur, mais pas démesurément sinon dans le présent, je ne serais pas assez impliqué;
- une mienneté de moi ou de soi qui fait que je m'appartiens irréductiblement à moi. Mienneté sans quoi je serais certes un *Qui*, un être humain, une présence, mais un *n'importe qui* qui pourrait bien sûr s'éprouver mais se «désappartiendrait» lui-même aussitôt.

Le sujet phénoménologique est une structure d'auto-référenciation, d'auto-assignation pour que de l'action se déploie dans l'unité de mon histoire. La psychopathologie phénoménologique est psychopathologie de défaillance, blocage, restriction de ces structures préalables. Pour autant, les défaillances de ces structures anthropologiques ne se donnent qu'à même les thèmes, les manifestations concrètes de la vie, au cœur du psychologique. C'est ce qui fait l'intrication du psychologique et du phénoménologique. Cette intrication est spécifique aux psychoses car le phénoménologique s'y déstructure, entraînant avec lui le psychologique.

Dans les névroses, cette distinction est moins présente. Il n'est pas question du sujet phénoménologique, car ce sujet a bien instauré la structure de réalité à l'intérieur de laquelle des événements peuvent survenir. La production et l'institution de cette structure d'expérience réalise

l'*inconscient phénoménologique*⁵⁴. On peut remarquer que ce sujet phénoménologique, dans sa fonction transcendantale, n'a pas de « personnalité ». Il ne fait que produire sans caractéristique personnelle un monde et une structure d'expérience permettant l'accès au monde. Dans sa forme immédiate que nous pourrions dire synchronique, effectivement, cette structure d'expérience n'a rien de spécifique à chacun. Nous avons fonctionnellement tous les mêmes structures inconscientes phénoménologiques (et aussi psychologiques)⁵⁵ quand nous sommes normaux. Mais le propre d'être homme, comme d'être vivant, fait que dans le temps nous spécifions notre relation au monde, chacun avec une relation particulière de chaque élément à la globalité de l'expérience. Il se crée ce que le test du Rorschach appelle un « type de résonance interne », qui est l'autre nom de la relation spécifique entre le tout et ses parties. C'est ainsi que le monde devient un monde vécu, portant la marque d'un « Vivre humain », de sorte que la rencontre du monde ne se fait plus de la même façon pour tous.

Formulons, à titre didactique, une *objection à notre propre discours*. Une objection empiriste ou naturaliste⁵⁶, purement pédagogique, destinée à mieux comprendre l'ensemble du discours phénoménologique. Pourquoi, dirait cette voix contestataire, décrire ces structures d'expérience, car enfin, naturellement cela existe, il y a du passé, du présent, du futur, etc. et aussi du mien et du non-mien, de l'espace, etc. ?

Il faut répondre que « tout cela » (les données de conscience ainsi configurée) n'existe qu'autant que nous pouvons l'intégrer en nous et l'y inscrire, le vivre au sens où vivre est tisser de proche en proche des éléments reconnus et à reconnaître. Si nous n'avions pas ces structures d'expérience, tout ce que nous percevrions ne serait que chaos et étrangeté. Il n'y aurait aucune profondeur possible à l'expérience, ni avant-plan ni arrière plan. Certes il y aurait « quelque chose », une donation de sensation, mais pas de stabilité pour la recevoir, pas de corps propre pour différencier l'ici et le là, le proche et le lointain, l'intérieur et l'extérieur. Sans organisation des structures temporelles et spatiales, rien ne pourrait prendre sens. Il n'y aurait pas de survenir (car il faut une temporalité préalable passé-présent-futur pour qu'un « Survenir » puisse se produire). En termes kantien, on dirait que le monde ne nous serait pas représentable ni

accessible si nous ne le mettons pas en forme à partir de structures « transcendantales » (égales ici à « phénoménologiques » au sens de ce qui *fait apparaître* ou permet que les choses soient intelligibles) qui organisent non seulement notre accès au monde, mais aussi notre vie dans le monde. Ainsi, l'effort phénoménologique se justifie car il permet de suivre pas à pas le chemin qui nous conduit non seulement vers une réalité possible mais aussi, d'un même mouvement, vers une conscience de réalité de cette réalité. Un plan de décalage est ainsi créé permettant à la conscience de s'apparaître de l'extérieur d'elle-même, ce que n'offre pas la thèse naturaliste ou empiriste.

B) Du côté existentiel

Du côté existentiel, subjectivité psychologique et existentielle ne sont pas opposables l'une à l'autre, même si dans certains cas la subjectivité psychologique engage peu l'ipséité.

Deux idées organisent l'analyse existentielle: que l'être qui passe en nous, ou le Soi (telle est sa condition humaine), ne nous est jamais accessible; et que seul, à certains moments, et le plus souvent en crise, cette existence vient à se donner à entrevoir. Exister, à la différence du simple vivre, est éprouver ces moments ou ces situations où nous entrevoyons quelques éclairs de cet être. L'analyse existentielle travaille cette possibilité qu'a le Soi de se rencontrer et de ne pas se rencontrer. Rare sont ces rencontres de notre destin, et ce ne sont pas nécessairement de « bonnes » rencontres. Elles se produisent lors de grandes fractures d'existence, à l'articulation de changements, voulus ou non, de nos identités de rôle, à l'occasion d'épreuve où se jouent le Vivre et le Mourir, d'autrui, des siens ou de Soi.

Le moment existentiel est celui de l'appréhension de son pôle ontologique dans son ouverture et sa fermeture radicale. L'analyse existentielle est analyse des positions de vie ou des situations de vie qui mettent en cause le destin ipséique. Là où la situation est indépassable, il y a un élément spécifiquement existentiel. Le monde vécu ne peut plus se redéployer. Ces positions de vie, le sujet psychologique ne fait pas que les recevoir ou les ressentir : il doit les gérer, les assumer lui-même, ne pas faire payer aux autres ses difficultés. Il doit penser son être au rôle car c'est

dans la relation aux situations et aux rôles que se donne le sens de son destin.

Au fil du temps, et de l'expérience qui n'est pas seulement mouvement de découverte d'un «pas encore connu», mais aussi éprouvé d'un «déjà-connu», une certaine spécification de notre relation au monde (spatiale et temporelle) se fait. Cette relation n'est plus apriorique mais déjà vécue. Notre façon d'habiter l'espace (notre propre structure spatiale, les positions de sens, ou directions de sens) et d'habiter le temps (nos structures d'attente, nos dispositions de rétention, notre relation au présent, au passé, au futur, *i.e.* nos structures narratives) sont des modes d'existence tout autant psychologiques qu'existentiels. Ce qui les différencie est que, sur le plan existentiel, nous percevons les existentiels (ces modes d'existence) dans leurs pures formes, sans thème, alors que sur le plan psychologique, nous les percevons dans des thèmes concrets.

Assurément, la psychopathologie phénoménologique ne contourne pas la question de la subjectivité. Au contraire, elle l'affirme, en lui donnant un certain statut fondamental. Nous sommes assignés, condamnés au sens et au sujet, tant individuel que collectif. C'est parce qu'une ipséité traverse toute existence que du destin, de la souffrance, de la responsabilité, de la joie peuvent avoir sens. Il n'y a pas de sens sans subjectivité.

1. Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 2^e édition, Felix Meiner, 1924, Leipzig, trad. *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.

2. Cf. Lire Husserl, Laurent Joumier, Paris, Ellipse, 2008.

3. L'expression verbale *s'agir* dit le *phénomène* : elle corréle un Soi avec son éprouvé.

4. Cf. Georges Lantéri-Laura dans sa préface à *Le Temps et la psychose*, de Franca Madioni, Paris, L'Harmattan, 1998, et également au chapitre III de *Sujet et subjectivité* sous la direction de S. Guidicelli et G. Lantéri-Laura, Toulouse, Erès, 1990.

5. Dernière édition française (Tchou, Paris, 2000) à partir de la quatrième édition allemande de 1946, assez remaniée par rapport à l'édition première *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin, 1913.

6. *Klinische Psychopathologie*, Kurt Schneider, Thieme Georg Verlag, 1992.

7. Cf. Eugène Minkowski «La psychopathologie affective, en insistant trop sur le contenu affectif des symptômes, a trop négligé la spécificité *formelle* de ces symptômes et les structures particulières de la vie mentale qui les conditionnent, dans leur ensemble», *Le Temps vécu*, 3^e éd., Paris, PUF, 1995, p. 228.

8. Elle ne la rencontrera que sur quelques points précis, notamment celui de l'intersubjectivité que nous évoquerons en fin de cet ouvrage. Si on ne veut pas s'arrêter à la distinction du conscient et de

l'inconscient, largement surdéterminée, on s'apercevra que ces deux traditions traitent, dans une langue différente, de problèmes souvent proches.

9. H. Ey, cf. *Cahier H. Ey*, édité par la fondation H. Ey, 1 bis rue Franklin, 66000 Perpignan. On peut consulter en introduction l'ouvrage de Jean Garrabé, *Henry Ey et la pensée psychiatrique contemporaine*, Les Empêcheurs de penser en rond/Synthelabo, 1997.

10. *La Phénoménologie des psychoses*, première édition, Masson, 1979, Paris. Deuxième édition, *L'Art du Comprendre*, numéro double hors série, 1997. Troisième édition, Collection Phéno, Le Cercle Herméneutique éd., 2001, Paris, diff. Vrin.

11. Il faut citer l'important ouvrage *Phénoménologie et analyse existentielle* (Ed.), De Boeck, 2^e éd., Bruxelles, Paris, 1986. sous la direction de P. Jonckheere, en attendant du même auteur la parution de *Psychiatrie phénoménologique*, deux tomes, Le Cercle Herméneutique, 2009, Argenteuil.

12. Les ambiguïtés *psyché/soma* se réduisent fort bien dans le concept de présence. Il n'y a pas de difficulté à restituer une certaine équivalence de « présence » au mot « psyché ». La *psyché* est, préalablement, une présence avant de livrer ce à quoi, en quoi, de quoi, pour quoi elle est présente. Elle est un vécu sans distinction de *psyché* ou *soma*.

13. Suspension provisoire de la thèse de réalité des choses pour mettre à jour la pure manifestation d'une chose, comme fait de conscience. Cf. Le glossaire de l'*Introduction à la phénoménologie*, Jean-Toussaint Desanti, Paris, Gallimard, 1976.

14. On pourra distinguer *Erfahrung* et *Erlebnis*. Le premier appartient au registre phénoménologique et *Erlebnis* au registre anthropo-phénoménologique du Vivre humain.

15. Opus cité, section A, II.1. On peut consulter aussi le texte de Jean Naudin «Le style phénoménologique en psychiatrie», *L'Art du Comprendre*, n^o 1, Paris, 1994.

16. Op. cit. section A, IV. 2.

17. Cf. p. 101, «Phénoménologie et Psychanalyse», Michel Henry, in *Psychiatrie et Existence* sous la direction de P. Fédida et J. Schotte, seconde édition, Grenoble, J. Millon, 1991.

18. Op. cit., cf. « l'œuvre écrite d'E. Minkowski » in *Eugène Minkowski, une œuvre philosophique, psychiatrique et sociale* sous la direction de Bernard Granger, Lundbeck-Interligne, Paris, 1999.

19. La notion de vulnérabilité a été explorée en France par l'École Phénoménologique de Marseille (Jean Naudin et Jean-Michel Azorin) et aussi par Giovanni Stanghelini dans *Antropologias della Vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano, 1997. Elle vient préciser la notion de causalité en l'inversant, d'une certaine façon. Les conditions pour qu'un phénomène apparaisse et demeure se mettent à la place de la cause de ce phénomène.

20. La phénoménologie tout entière commence par cette intuition d'avoir conscience de ses propres vécus. On peut se rapporter à l'ouvrage *Introduction à la Phénoménologie contemporaine* sous la direction de Philippe Cabestan, Paris, Ellipses, 2008.

21. *Recherches Logiques*, tome I, Paris, PUF, 1969.

22. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

23. Cf. les manuscrits Z-IV des Archives E. Fink à Freiburg. On peut se rapporter aussi travail d'Alexander Schnell «La philosophie du temps d'E. Fink», *Annales de Phénoménologie* 2008, Paris.

24. Bernard Pachoud, Mémoire de DES de Psychiatrie, 1990, Faculté de Médecine de Grenoble. On peut consulter aussi *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives* par Jean Petitot, Francisco J. Varela, Jean-Michel Roy, Bernard Pachoud, Paris, éd. CNRS, 2002.

25. F. Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique*, trad. fr., Paris, Aubier, 1944.
26. Karl Jaspers. *Biographie*, Jean-Claude Gens, Bayard, Paris, 2003. p. 57.
27. E. Husserl, *Recherches logiques*, tome I, II et III, opus cité.
28. Remarquons en plus que, philosophiquement, il sera même anti-phénoménologue, ne croyant pas qu'on puisse accéder à l'être par la voie des phénomènes (en quelque sorte, par la voie de la conscience).
29. Cf. Georges Lantéri-Laura, «La place de l'œuvre d'E. Minkowski dans la psychiatrie du XX^e siècle » in *Eugène Minkowski, une œuvre philosophique, psychiatrique et sociale ?* sous la direction de Bernard Granger, Lundbeck-Interligne, Paris, 1999. Il est intéressant de considérer avec G. Lantéri-Laura les références structurales de ce terme de phénoméno-structural. L'auteur revendique la référence à l'œuvre de K. Goldstein et à la *Gestalt*, qui sont toutes deux des pensées structurales de la relation vivante forme-fond.
30. *Analyse existentielle et phénoméno-structurale*, Dessart, Bruxelles, 1967.
31. *Le Monde de l'Esprit*, seconde traduction, S. Mesure, Cerf, Paris, 1992.
32. «Place de l'herméneutique dans la psychopathologie herméneutique», *L'Art du Comprendre*, n^o 2, novembre 1994.
33. *Le Temps vécu*, Opus cité, rééd. 1995, p. 211.
34. Bruno Callieri, « Le vécu de perplexe », trad. fr. G.P. Di Piazza, *Le Cercle Herméneutique*, n^o 3-4.
35. Pierre Janet, *Les Névroses*, Paris, Flammarion, 1924 et aussi *La Pensée intérieure et ses troubles*. Paris, Chanine-Maloine, 1927.
36. W. Dilthey, « La croyance en la réalité du monde extérieur », 1870, in *Le Monde de l'Esprit*, op. cit.
37. *Une logique de la communication*, trad. Paris, Seuil, 1972.
38. Où tous les éléments de la réalité sont ressentis comme irréels, accomplis par des acteurs *faisant semblant de*, ou *comme dans un cirque*. Ces vécus préparent directement la construction persécutrice.
39. *Psychologie der menschlichen Welt, Gesammelte Schriften*, Springer, Berlin, 1960.
40. Celui de *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998 et de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gallimard, Paris, 1976.
41. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
42. *Nature et forme de la sympathie*, 1927, trad. Payot, Paris, 1971.
43. Cf. « La philosophie des valeurs de Max Scheler », G. Charbonneau, à paraître, Collection Phéno.
44. *L'Éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.
45. Cela correspond toujours à une aspiration, une attirance, comme le libidinal. On ne peut pas cependant rendre strictement équivalent l'axiologique et le libidinal, sauf à faire une pulsion de l'aspiration au beau, au sacré, etc.
46. L'empathie n'est qu'un élément de l'expérience d'autrui. Elle n'a pas de sens absolu en elle-même sans un travail herméneutique. Elle doit être reprise par toute une élaboration de configuration et de refiguration du sens. Elle doit être aussi considérée avec l'intention de sens d'où elle peut émaner. Ce que nous ressentons peut procéder en effet d'une intention d'affecter (hystérie de souffrance, instauration d'un lien de dépendance avec autrui, etc.). Le concept d'empathie est délicat

à manier extensivement s'il n'est pas repris dans ces différents niveaux critiques. La psychanalyse a apporté des éléments plus rigoureux par la question du transfert et de son traitement. Ce que je ressens vient d'une *intention de faire ressentir* qu'il faut mettre à jour.

47. On peut consulter sur ce point l'ouvrage de R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003.

48. On peut se référer à l'œuvre herméneutique de Jean Greisch sur cette question et plus particulièrement à *Comprendre et Interpréter, le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993. Cf. aussi *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000.

49. Cf. *L'Héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la direction de Guy Deniau et Jean-Claude Gens, Collection Phéno, diff. Vrin, Paris, 2003.

50. Cf. *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris, Cerf, 1987.

51. *L'Art du Comprendre*, n° 2, novembre 1994.

52. Cf. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

53. Cf. J.-M. Azorin, « Psychose et Subjectivité » in *Revue Internationale d'Histoire et de Méthodologie de la Psychiatrie*, Lucca, Pacini Editore, 1-2 1992.

54. «De l'inconscient phénoménologique», dossier central du numéro 8 de la revue *L'Art du Comprendre*, 1999. L'équivalent en est le *phenomenological mind*.

55. Les déterminations de l'inconscient de la psychanalyse sont au départ toutes les mêmes pour chacun, au titre de structures anthropologiques. Elles se spécifient ensuite au même titre que celles de l'inconscient phénoménologique et prennent alors leurs propres rigidités de détermination.

56. La réfutation de cette objection est fondatrice de la phénoménologie, montrant ainsi son inspiration idéaliste.

2. ORIGINES ET NAISSANCE DE LA PSYCHOPATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Les origines de la psychopathologie phénoménologique sont plus hétérogènes que son intitulé pourrait le laisser croire. Ne pensons pas cette « phénoménologie » comme le simple décalque dans le champ « psy » du mouvement philosophique proposé par E. Husserl. C'est le premier obstacle que rencontre l'apprentissage de cette psychopathologie phénoménologique. La pensée de Husserl intervient dans la définition globale de son paradigme et la délimitation du champ phénoménologique (notamment vis-à-vis de la perspective naturaliste et de la tradition dite néo-kantienne), mais elle ne constitue pas son seul centre architectural. Nous sommes avec le nom de phénoménologie dans l'idée générale d'une « science de la conscience » permettant d'accéder à la réalité des choses à partir de l'éclaircissement de leur constitution. Comprenant les procédures et conditions nécessaires pour que des « choses » adviennent à la conscience, nous comprendrons ce qu'elles sont véritablement. Voilà ce qui est revendiqué de la pensée husserlienne.

Si la phénoménologie husserlienne a permis de fixer le paradigme phénoménologique, l'influence de ses contemporains, M. Scheler et M. Heidegger, sur les grands développements de la phénoménologie psychiatrique sera tout aussi déterminante, sinon davantage. Plus encore, cette phénoménologie psychiatrique se nourrit d'interrogations pré-phénoménologiques (kantienne, bergsonienne, diltheyenne notamment) et même, dans le champ philosophique, d'influences extérieures à la phénoménologie. Plus que fille de la phénoménologie philosophique, il serait plus exact de l'envisager comme sa sœur cadette ou sa demisœur; une petite sœur provenant de l'école anthropologique mais ayant conservé l'identité patronymique de la phénoménologie. Cela pour deux raisons:

parce que la phénoménologie était le courant dominant de cette époque et parce que l'identité de l'anthropologie psychologique était devenue floue.

En effet, entre phénoménologie philosophique et psychiatrique, il y a l'anthropologie; une anthropologie que la philosophie n'avait jamais vraiment acceptée, bien qu'elle fût proclamée en bonne place dans la philosophie kantienne. Contre la métaphysique, E. Kant a fait appel à cette anthropologie. Le dialogue avec l'anthropologie, la psychopathologie phénoménologique l'a largement réalisé et c'est pour cela que le terme d'anthropologie phénoménologique convient aussi bien que celui de psychopathologie phénoménologique.

La psychopathologie phénoménologique naît de la rencontre de la psychologie et de la psychiatrie avec trois grandes références discursives : la psychopathologie catégoriale et transcendantale, l'influence husserlienne, l'anthropologie philosophique.

I. LA PSYCHOPATHOLOGIE CATÉGORIALE ET TRANSCENDANTALE

La première source de la psychopathologie phénoménologique est ce que nous appellerons une psychologie transcendantale (transcendantale = constituante), c'est-à-dire une psychologie de l'activité de conscience constituante. Elle est d'inspiration kantienne et entend montrer comment le monde et les objets de notre conscience portent la marque des catégories de la pensée qui les ont rendus accessibles et représentables.

La psychopathologie inspirée de ce paradigme entend décrire l'expérience au moyen du principe des altérations catégoriales (par exemple temporalité, spatialité, matérialité, causalité, etc.) selon une tradition philosophique reprise de la table des catégories d'Aristote, autre moment de conquête de la philosophie occidentale. Dans telles expériences pathologiques, soutient cette psychopathologie, on peut décrire au-delà des faits isolés telle altération ou inflexion de la temporalité, de la spatialité, de la matérialité, c'est-à-dire la teneur même (unité ou texture intra-expérientielle) de l'expérience, etc. Suivant E. Minkowski, R. Mucchieli¹, avec la psychopathologie de cette inspiration phénoméno-structurale, lui a adjoint les altérations des catégories de la causalité et de la corporéité.

La méthode est efficace et rassurante. Elle fonctionne parfaitement avec certaines catégories (temporalité et spatialité, corporéité et causalité, par exemple) mais de gros problèmes méthodologiques se posent sur la cohérence de cette table des catégories et sa fameuse hétérogénéité. La causalité est une catégorie de l'ordre de l'activité de l'esprit et ne peut ressortir du même plan que la temporalité; de même, la corporéité (qui concerne à la fois l'expérience subjective et celle de monde) peut elle-même être envisagée secondairement sous l'angle, à nouveau catégorial, de la temporalité et de la spatialité. Si le travail de réflexion à partir de catégories conserve quelque chose de rassurant, comme toute déclinaison, il pourrait apparaître rapidement que la table des catégories proposée dans cette psychopathologie catégoriale n'a pas de véritable unité conceptuelle; elle omet des catégories ou des registres fondamentaux qui mériteraient le statut de catégorie (l'altérité, sous toutes ses formes, la mienneté, etc.). Plus encore, elle reste trop judicative, comme si vivre n'était que penser, et pas assez anthropologique. Elle confond l'activité de l'entendement et «l'Exister humain », autrement dit le phénomène de la pensée et le phénomène humain. Or l'affirmation anthropologique de «l'Exister humain» est constitutive du décentrement de la vie de la pensée. L'éprouvé n'est pas de l'ordre de la pensée constituante². La pensée tente sans cesse de rattraper ce Vivre humain mais ne le peut jamais totalement. Un résidu pathique irrépressible témoigne de l'énigme du Vivre humain. Néanmoins, l'exercice de la psychopathologie catégoriale reste d'un intérêt certain comme outil descriptif permettant de dépasser le symptôme sur le chemin d'une explicitation de la présence vécue, comme étape pour accéder à ce qui sera décrit comme le sens anthropologique de l'expérience.

L'ambition de cette psychologie transcendantale est essentiellement descriptive avec déjà cette idée herméneutique que décrire (expliciter) est *comprendre*³. Sans nul doute, les premières phénoménologies descriptives des années vingt et trente, abordant la mélancolie à partir du principe de l'altération de la temporalité constituante, sont marquées de cet esprit psychologique catégorial, pré-phénoménologique pour certains, mais pas tout à fait encore phénoménologique (encore marquée par le néo-kantisme). Il faudrait, en effet, pour que cette psychologie devienne phénoménologique, que la conscience ne soit pas considérée comme une

machine perceptive dont l'un des paramètres se serait dérégulé (ce qui est le modèle sous-jacent à cette représentation catégoriale) mais que cette altération catégoriale soit prise véritablement pour ce qu'elle est : une crise dans l'inscription de l'homme dans le monde, de sa propre façon de se déployer lui-même dans la temporalité-Monde. Le temps qui est analysé dans cette psychologie catégoriale est plus un temps éprouvé par l'instance «conscience » qu'un temps constituant, intrinsèque à l'expérience que nous sommes. En d'autres termes, cette psychologie catégoriale suspend le problème de l'implication subjective active dans le vécu. La question du sujet est remplacée par celle de l'esprit (une sorte de *machine à voir* ?), interface toute puissante dont les relations avec la subjectivité ne sont jamais pensées.

II. LE PROJET HUSSERLIEN D'UNE REFONDATION DES SCIENCES DE L'ESPRIT À PARTIR D'UNE SCIENCE DE LA MANIFESTATION

L'influence husserlienne sur la phénoménologie psychiatrique est majeure mais pas totale. Elle s'inscrit plus dans l'ordre épistémologique et dans celui des paradigmes de la connaissance qu'au niveau des concepts employés. Nous avons précédemment rappelé les grandes articulations engageant le corpus phénoménologique. Paradoxalement, si Husserl est abondamment cité, il ne sera véritablement compris que bien plus tard, à un moment où, sans doute, il ne croyait plus véritablement aux premières formulations de sa phénoménologie. Sa véritable influence en psychiatrie sera même assez tardive, voire posthume.

Rappelons tout d'abord que la phénoménologie husserlienne est issue de la philosophie kantienne, dont elle reprend en chemin l'ambition transcendantale (celle d'être une science de l'activité constituante de « l'esprit »), en la radicalisant et en la «désanthropologisant». Ainsi, la phénoménologie psychiatrique sera marquée de l'influence kantienne à travers Husserl mais aussi, directement, de toutes les étapes de la pensée husserlienne.

Avant d'être fixée dans sa signification actuelle, le terme de phénoménologie a toute une histoire préphénoménologique. Il était extensivement employé dès le XVIII^e et jusqu'au début du XX^e siècle, dans

une acception plutôt empirique, sans définition rigoureuse, dans l'espace psychologique et scientifique germanophone. Il le demeure encore dans le monde anglo-saxon où *phenomenology* signifie «pure factualité», recueil brut des données sans commentaire ni implication subjective de la part du descripteur ou du narrateur.

Husserl lui donnera son sens le plus fort. Reformulée en termes contemporains, on peut définir la phénoménologie comme une science de la conscience qui entend mettre à jour les actes de conscience sous-jacents à toutes formes de manifestation⁴. Il entame son questionnement à partir des mathématiques et de l'essence de l'acte identifiant de la numération en se demandant dans quelle mesure la numération procède d'un acte de l'esprit ou de la réalité des choses. Il s'interroge en effet sur le caractère idéal des objets mathématiques et sur leurs relations aux vécus qui les portent. Si ces objets sont de pures abstractions et ne dépendent pas des réalités auxquelles ils peuvent être rapportés, comment peut-on être assuré de leurs réalités. Il en va ainsi de « cinq », la quantité qui peut être abstraite de la vision de cinq tables ou de cinq pommes ne dépendant pas de la qualité (psychologique) «table» ou « pomme». Si l'esprit dégage des entités idéales à partir de l'expérience empirique, se dit Husserl dans ses *Recherches Logiques*, la constitution de tous les vis-à-vis de la conscience doit être pensable selon le même principe. De cette façon se constitue le noyau dur husserlien, qui fixe le sens de la phénoménologie philosophique. Dans sa plus simple formulation, on peut dire que *la phénoménologie sera la science de la manifestation de tous les objets de la conscience*. Il s'agit d'étudier la façon dont nous tenons, constituons les vis-à-vis de notre conscience : les choses.

Le célèbre mot d'ordre de la phénoménologie du *retour aux choses mêmes* est à comprendre dans ce sens (et non pas à contre-sens diamétral, comme il l'est le plus souvent). Il s'agit de revenir à l'expérience première de la choséité des choses, indépendamment de la charge de sens que chacune peut porter.

Husserl impose à cette phénoménologie des exigences fondamentales. La manifestation des objets de la conscience doit se garantir absolument de telle sorte qu'aucun relativisme, qu'aucun psychologisme (aucune circonstancialité, aucune trace d'état ni d'instant de notre esprit ne pourra marquer cette manifestation), aucun anthropologisme (aucune *histoire*

intérieure de la vie, pour donner un équivalent concret de ce que Husserl se représente de l'anthropologie) ne sera admis. Ce n'est ni une impression des choses ni une représentation des choses qui sont visées mais la plus ultime réalité chosale, «en chair et en os » sans autre connotation de quelque sorte que ce soit. Toute la chose, rien que la chose. La phénoménologie, ainsi certaine d'avoir touché l'essence de toute « choséité», pensait Husserl, pourra alors rejoindre les mathématiques comme une science éidétique, une science des pures idéalités.

Il faut insister sur un dernier point. Ce que vise Husserl n'est pas seulement de faire une science de la conscience, au sens psychologique du terme, mais une « protoscience » de toutes les manifestations. Il serait possible, à partir d'elle, de refonder toutes les sciences. Car telle est bien l'ambition de la phénoménologie, dans sa première lecture husserlienne.

Pour une formulation en direction de la phénoménologie psychiatrique, il est préférable d'introduire le concept d'expérience, car toute expérience est mise en présence, rencontre d'un surgissement. Du reste, phénomène et expérience au sens husserlien peuvent être tenus pour des termes quasi synonymes. Ce que recèle de plus fondamental l'idée d'expérience est que le phénomène est un chiasme entre le monde et mon instance qui le reçoit, le travaille, le transforme. Le terme d'expérience employé ici doit être distingué de celui employé par la tradition expérimentale et empiriste, où le moment phénoménal est méthodiquement nié pour ne retenir que ce que l'expérience a produit. Le terme d'expérience est pris dans un sens plus radical: lorsqu'il y a expérience (ou phénomène), celle-ci n'est pas simplement des choses et du monde, elle l'est de chacune de mes intrigues avec chaque *apparaissant*.

L'objet de la phénoménologie philosophique est donc, dans sa forme la plus générale, l'expérience; qu'est-ce que *faire expérience de* ? Que se passe-t-il lorsqu'il se passe quelque chose? Et même, lorsque rien n'a été concrétisé en un « quelque chose», comment accéder à la sorte de manifestation-événement de ce qui s'est néanmoins passé?

Qu'est-ce que ce *phenomenein*, cet acte par lequel une chose peut être ? Qu'est-ce que voir, mettre à jour, rendre manifeste, expliciter?

Voir, cet acte en apparence si simple, pose un immense problème. Le sens de ce « Voir» implique à lui seul que nous voyons ensemble. Une théorie de l'intersubjectivité est donc nécessaire à cette fondation absolue du Voir,

pour que chaque Voir ne soit pas enfermé dans un relativisme. La phénoménologie questionne la possibilité autant d'être ensemble que de voir ensemble⁵. Car c'est parce que nous pouvons être ensemble que nous pourrions voir la même chose et c'est aussi parce que nous voyons la même chose que nous pourrions être ensemble.

Tardivement, l'œuvre de Husserl tendra à s'anthropologiser, sous le constat que la conscience ne peut pas tout viser, surtout ce qui, dans l'expérience, est déjà co-reçu. La *Lebenswelt* et les *synthèses passives* échappent globalement au travail transcendantal de sa seconde phénoménologie (celle des *Ideen I*).

III. L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE. LA RÉGION ANTHROPOS ET LE SENS ANTHROPOLOGIQUE

La psychopathologie phénoménologique naît dans l'espace d'une anthropologie, tantôt anthropologie philosophique, tantôt anthropologie médicale, tantôt anthropologie psychologique, tantôt encore neuropsychiatrie anthropologique. Il y a beaucoup d'ambiguïtés autour de cet intitulé. Il n'est pas facile maintenant de comprendre l'importance de cette anthropologie qui occupait (sous ce nom revendiqué ou sans ce nom) l'espace commun d'une psychologie ou d'une philosophie des grandes situations humaines. Tous les «traités des passions humaines» de Descartes à Spinoza pourraient se faire inscrire dans une telle anthropologie philosophique générale, avant que l'idée de *sciences humaines* naisse au XIX^e et au XX^e siècles, empruntant soit l'esprit de la positivité d'Auguste Comte ou celui des *Geistwissenschaften* (sciences de l'esprit) de W. Dilthey.

Le climat anthropologique, dominant au début du XX^e siècle, n'existe plus comme tel et sous ce nom actuellement. L'impératif qu'il appelait d'un « énigmatique définition de l'homme » s'est accompli ou détourné en grande partie dans les sciences humaines.

Ce climat ou courant anthropologique sera victime aussi des grandes découvertes sur l'évolution humaine qui ont infléchi radicalement ses orientations. Il s'est spécifié et se trouve éclaté en plusieurs disciplines, notamment les sciences de l'évolution et la psychologie des comportements

humains. Cette dispersion est la raison pour laquelle nous avons tant de mal à nous représenter son importance. Plus encore, le courant anthropologique, initialement mis à l'écart de la philosophie, a été progressivement réintégré depuis Kant à l'histoire centrale de la philosophie. Il se mêle à elle sans qu'il soit possible de les distinguer. Le renoncement à la métaphysique fait appel d'air pour de nouveaux thèmes : celui du corps, de la présence, du champ social, des désirs, de la création, etc. Cette anthropologie est sortie progressivement de son ombre. Elle n'avait jamais eu noble réputation, considérée par exemple par M. Heidegger comme «une sorte de dépotoir de tous les problèmes philosophiques essentiels »⁶. Il ne faut pas considérer cette remarque négativement. L'homme n'a pas de normes pour se définir lui-même et, d'une certaine façon, il est ce qui résiste à toutes les définitions et réductions, cela parce que toutes les définitions sont nécessairement objectivantes.

Nous allons pourtant tenter de préciser ce qu'a été cette anthropologie qui nourrit la psychopathologie phénoménologique. Cette anthropologie mêle deux définitions de l'*anthropos* assez étrangères l'une à l'autre : celle de l'anthropologie philosophique et celle de l'anthropologie de l'évolution qui, à la fin du XIX^e siècle, pouvaient se baser sur quelques fondements solides avec les acquis de la doctrine darwinienne. Il en est ressorti un intitulé général de l'anthropologie qui s'est même posé en rival de la psychologie scientifique.

Tous les co-fondateurs de la psychopathologie phénoménologique, (E. Straus, L. Binswanger, E. Minkowski, E. Von Gebattel) à l'exception de K. Jaspers se revendiqueront explicitement de l'anthropologie, comme le remarque A. Tatossian⁷.

L'anthropologie philosophique mérite d'être présentée plus précisément, d'autant qu'il n'existe aucun repère systématique pour la définir. Mettons à part les travaux de B. Groethuysen⁸, élève de W. Dilthey, qui proposent de cette anthropologie une généalogie peu didactique en direction de la psychologie, mais plus intéressante en direction de l'histoire avec cette idée que *l'homme est son rapport à sa propre histoire*. La capacité à faire histoire (l'historialité) et à se surprendre par son propre devenir, au-delà des grands naturalismes moraux et religieux, fait le cœur de cette anthropologie.

Cette anthropologie peine à donner des grandes idées substantielles. Ce n'est pas une impuissance de sa part mais une véritable épreuve de vérité: la question de l'homme est un impensable qui, sitôt formulé, reprend des tautologies.

L'insaisissabilité à lui-même de l'homme est sans doute une raison plus profonde à cette difficulté de restitution de la question de l'homme; sitôt posée à l'homme, sa propre question vient à s'obscurcir car les éléments dont elle dispose sont déjà humains.

Mettons à part aussi certaines intuitions proches chez H. Arendt qui reformule la question de l'homme à partir de la modernité, comme perte du regard de l'homme sur lui-même, ainsi qu'en témoigne la montée des totalitarismes⁹ du XX^e siècle.

Le point de vue d'une anthropologie philosophique se construit autour de quatre questions : le *Vivre humain*, l'*Habiter humain*, la *situation de l'homme dans le monde* et l'*irréductibilité de l'homme à l'entendement*. Chacun de ces termes aide à comprendre l'*anthropos*, la *condition humaine* (A. Malraux), dont l'un des traducteurs d'*Être et Temps* n'hésitera pas à dire qu'elle est un nom possible pour le *Dasein* heideggerien¹⁰.

Comment appréhender ce *Vivre humain* ? C'est, tout d'abord, une donnée irréductible à la vie, à l'être ou à la pensée.

Irréductible à la vie. L'anthropologie philosophique s'est parfois confondue avec une philosophie de la vie, celle de W. Dilthey ou de M. Scheler, de G. Misch ou O.F. Bolnow, ou d'A. Gehlen, pour lesquels l'homme interroge en lui la vie, de telle sorte que la vie se porte elle-même à s'interroger à travers l'esprit humain. Une interrogation qui n'est pas nécessairement spéculation mais aussi *expression* : l'art exprime cette vie qui s'interroge en s'affirmant. L'expression est le mouvement de la vie se reprenant elle-même, dans la force de ses métamorphoses, montrant dans une sorte d'éclat d'intensité la nouvelle forme qu'elle a su conquérir¹¹. Ce discours sera préparatoire, remarquons-le, à l'ontologie existentielle de M. Heidegger qui transpose le thème de la vie en celui de l'être. Ce sera l'être en nous dont nous interrogeons la nature, parce qu'il en va de l'être de se questionner lui-même, parce qu'il en va de la vie de se questionner elle-même. Cependant, l'anthropologie philosophique ne peut pas n'être qu'une

philosophie de la vie pour cette raison fondamentale: *la vie passe en nous, mais traverse l'homme et le délaisse, passe aussi bien en nous qu'en l'animalité ou la végétalité*. L'homme n'en est pas plus le gardien que l'animal et le végétal, qui sans doute servent mieux la vie que ne le fait l'homme. Mieux aussi car l'homme entend se servir lui-même plus que de servir la vie.

Irréductible à l'être. l'homme n'est pas l'être, même s'il peut être le «gardien de l'être» selon la formule heideggerienne. Il est seulement une expression possible de ce que signifie être, de sa manifestation comme existence, mais n'est pas que l'être. De ce point de vue, l'anthropologie peut être en *opposition* permanente ou partielle avec l'ontologie. En opposition mais aussi en compromis. Les ambiguïtés demeurent même s'il y a co-appartenance de l'homme à l'être et de l'être à l'homme de sorte que Nietzsche pourra proposer¹² «L'être? Nous n'en avons qu'une représentation: "vivre" ».

Irréductible à la pensée. L'expérience que fait l'homme va bien au-delà de sa capacité à voir et à juger. À l'opposé de la philosophie de Descartes, de Kant et de Hegel, l'anthropologie philosophique considère que l'homme ne se résout pas à une seule activité de conscience constructrice, objectivante et identifiante. L'homme fait premièrement une expérience de monde, une expérience d'appartenance à une totalité dans laquelle il se situe toujours d'une façon distanciée¹³. Cette expérience est engagement dans l'espace et déploiement dans la durée, espace et durée étant compris non pas comme catégories, mais comme lieux d'accomplissement de l'homme en tant qu'il a à être cet espace et cette durée (l'œuvre de Bergson est centrale dans cette anthropologie). De ce point de vue, cette relation à l'espace et au temps est bien un *Habiter* qu'il construit de proche en proche. L'*anthropos* qui en résulte se définit à partir d'une médiation globale au monde qui n'est pas simplement de l'ordre de l'esprit, ou de la *psyché*, et encore moins de l'entendement, mais aussi du sujet de chair, éprouvant et désirant, chair commentant la rencontre du monde. Le Vivre humain est toujours à la fois une expérience judicative, esthétique et pathique.

De ce *Vivre humain* découle un vécu. C'est par cette reprise en amont du concept de vécu que se fait le passage naturel d'une anthropologie

philosophique vers une anthropologie phénoménologique.

Le problème de la situation de l'homme dans le monde s'inscrit dans celle du Vivre humain; cette anthropologie étudie d'une façon systématique comment l'homme est en adéquation ou en inadéquation avec le monde et avec lui-même, à travers les grandes situations qu'il est en mesure d'affronter (la souffrance, le vieillissement, l'échec et la réussite, la mort, le lien avec autrui, etc.). Une dimension *d'expérience* est ainsi révélée par cette anthropologie, irréductible à ce qu'a « produit » cette expérience, pour autant qu'elle produise quelque chose. Le sens vécu de l'expérience, en l'occurrence, ma souffrance, ma joie sont des crises de cette expérience de mon être en tant que se-déployant-dans-l'espace-et-la-durée. Cette anthropologie retrouve le sens d'épreuve ou d'épreuve de monde, contenu dans l'idée de vécu et qui est au cœur de l'*Erfahren* allemand, épreuve qui signe toujours une résistance de ce monde.

La notion de situation (équivalente à celle de *Da-sein*, de prés-ence, de *stance du Soi dans le Monde*) est une thématique fondamentale de cette anthropologie philosophique, dont certains ouvrages de Max Scheler (*La situation de l'homme dans le monde*¹⁴, *Nature et forme de la sympathie*¹⁵) influencèrent fortement L. Binswanger et les écoles suisses et allemandes, jusqu'à l'anthropologie compréhensive de Zutt et Kullenkampff.

Pour compléter ces brefs repères de filiation, repérons les origines romantiques de ce thème de la situation (par l'intuition de la « génuité » des lieux et des instants partagés et/ou perdus) et le lien avec toute la philosophie anti-idéaliste, ou opposée à l'esprit de système du XIX^e siècle (G.W. Goethe, S. Kierkegaard et F. Nietzsche). Contre l'esprit de système, ces auteurs défendent la force des totalisations vivantes ou des formes de vie qui ne se recommencent jamais à l'identique. L'herméneutique esthétique pointe à l'horizon de ces discours.

Sens anthropologique et signification psychologique

La question de l'*anthropos* doit être ici explicitée d'une façon rigoureuse à partir de la distinction entre *sens anthropologique* et *signification*. Cette distinction permet de restituer le propre de l'expérience humaine liée à cette habitation, toujours à reprendre, jamais aboutie. Ce *sens anthropologique* est unique à l'émotion de l'homme et à sa condition spatiale et temporelle.

Seul l'homme peut le penser, à la différence de l'animal qui le vit mais ne peut le représenter.

C'est L. Binswanger qui propose d'entrevoir cette notion (ici radicalisée) dans son texte « Du sens anthropologique de la présomption ¹⁶ ». La présomption au sens où l'expose L. Binswanger est une position de vie, une attitude, une situation de l'homme dans le monde. C'est aussi une direction de sens, telle que J. Chamond la définit¹⁷.

Le sens n'est pas la signification, et cette question est totalement distincte d'un autre problème, le problème husserlien de la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*. Pour formuler clairement cette opposition entre sens anthropologique et signification, disons que la signification (psychologique) est un rapport sémantique intramondain, donc qui ne met pas en cause la forme même de la présence et le phénomène de Monde (comme contenant formel de l'expérience).

Le sens que scrute le regard anthropologique, lui, n'est pas d'ordre sémantique comme la signification. Dire qu'il n'est pas sémantique, c'est dire qu'il ne peut se donner en sèmes, mais seulement sous la forme de vecteur, de direction, conformément à la signification directionnelle usuelle du mot sens, *d'aller vers*, *de revenir de*, *de tomber de*, *de monter vers*, *d'être prisonnier du là*, *d'avoir traversé*, *d'être abouti*, *d'être jeté*, *de ne plus avoir de sens*, etc.

Le sens ainsi défini, n'est que l'être au monde, la modalité de notre inscription précaire dans la totalité «monde». Faire une analyse anthropo-phénoménologique d'un moment (d'une présence, qui est la véritable unité épistémologique de cette anthropologie), c'est mettre à jour la façon dont nous sommes fixés dans un certain rapport à la totalité, comment, aussi, nous avons perdu notre mobilité d'habiter le monde, de nous y déployer et de le parcourir.

Deux précisions sont nécessaires à la compréhension de ce sens anthropologique:

– Premièrement, son origine est dans un vécu où le monde se donne toujours en approche ou en recul. Avec E. Straus¹⁸, qui a proposé la plus importante phénoménologie de l'espace vécu, le sens, comme toute manifestation directionnelle, se lit selon deux tropismes; le premier est un *S'avancer / Être-au / Être avec* (corrélé à l'émotion éphémère de plénitude);

à l'opposé, on trouve le *Désengagement / Ne-plus-être-au /Ne-plus-être-avec / Êtreparmi-les-choses-non-reliées* (corrélé à l'émotion de perte). Son seul enjeu est l'habitation, le déploiement au Monde jusqu'à son point d'inhérence où le sens s'aboutit.

– Ce sens anthropologique, deuxièmement, que signifie-t-il à son point limite ? Dans sa forme pleine, lorsque le sens se sature de ce qu'il a touché et réalisé, il ne reste plus d'espace directionnel définissable. Règne alors le vécu anthropologique silencieux d'appartenance au Monde et notre affairément aux choses, aux actions, etc. Ce sens anthropologique réaliser l'*Habiter du monde*. C'est le cas le plus souvent dans l'expérience humaine. Nous pouvons nous ressentir comme ni heureux ni malheureux, ni en aspiration vers ni en dévalement. Ce sens anthropologique est alors le vecteur de l'énergie par laquelle nous pouvons habiter ce monde et y déployer du sens de réalisation. Parfois ce sens se trouve épuisé; survient l'inanité, la non-totalisation des choses en Monde et l'absence de direction de sens vers ce monde. Il en va ainsi de la brusque proximité des significations, sans sens. L'inanité met à nu ce qui ne sert à rien, ce qui est là sans pouvoir renvoyer à un monde vivant. Les choses du monde sont vues une à une sans rien pour les unifier. Elles apparaissent *trop là*, hyperréelles, dans la nudité de la perte du sens pour un certain projet d'habitation.

Cela met à jour le sens anthropologique comme un *sens-pour* un certain projet d'habitation. Quand ce sens humain *pour l'habitation* n'est plus là, les choses ne veulent plus rien dire d'humain. Au plan de la création artistique, c'est ce que veut dire l'expressionnisme, tandis qu'au plan psychopathologique, nous retrouvons des éléments de la déréalisation schizophrénique et aussi, sous forme de fragment, l'hyperréalisme dépressif, avec son vécu d'inanité.

Ce sens anthropologique peut perdre tout projet d'habitation du monde et se raidir dans un collage aux significations sous la forme d'un rationalisme pathologique. Le rationalisme morbide d'E. Minkowski¹⁹ et la distorsion de L. Binswanger²⁰ en sont aussi des illustrations, plus complexes, certes, mais bien réelles. Dans ces expériences où s'est perdu le sens de l'*Habiter du monde*, à sa place vient s'instaurer une « doctrine rigide », d'essence idéologique, s'efforçant de régir tous les actes de vie.

La question du sens anthropologique, sens d'*Habiter le monde*, oblige à prononcer une distinction nette entre sens et significations. Comment s'établit alors ce rapport du sens aux significations?

La question est en grande partie herméneutique car ce sens ne se transmet pas. Il doit être recomposé à travers des significations. Ce qui peut se transmettre directement, ce sont les significations.

Alors que le sens se rapporte au tout, la signification est comme un rapport de partie à partie. En effet, la signification naît en aval du mouvement d'engagement dans le monde ou dans l'expérience. Elle suppose résolus méthodologiquement tous les modes de cet engagement, l'approche, l'attente et le retrait. Ne peut faire objet de signification que ce qui a déjà été réalisé et touché. La signification partant des choses constituées, établit ce à quoi renvoie individuellement chaque chose dans le réseau institué. La signification ne nécessite pas de sujet à partir de quoi elle est centrée. C'est un rapport fixé indépendamment du sujet. Elle est ubiquitaire et phénoménalement sans temps. Il est d'ailleurs plus simple de dire que la signification est d'ordre empirique, en ce qu'elle suppose l'expérience déjà résolue tandis que le sens est d'ordre phénoménologique; il vise l'éprouvé et la manifestation d'une chose dans le moment de sa rencontre.

Contrairement à l'usage quotidien qui ne distingue pas sens et signification, on peut dire que la signification en elle-même n'a pas de sens. Le sens qu'elle porte n'est qu'un sens prêté ou rencontré par l'expérience humaine qui la traverse. L'homme agissant, s'engageant dans le Monde donne aux significations un sens, dans la mesure où chaque signification souligne ou évoque un Plus-Avancer dans le Monde, ou à l'inverse un Ne-Plus-Être-au-Monde. L'homme découvre à travers les significations son propre sens, à mesure qu'il s'engage ou se dégage du Monde.

Signification (sémiotique)	Sens anthropologique (sens de destin humain)
ne suppose aucune subjectivité ni aucune totalité	est toujours celui d'un sujet au regard d'un ensemble
est de l'ordre d'une relation de	est de l'ordre d'une relation vivante de

partie à partie	partie à une totalité
se donne sémantiquement et se transmet telle quelle	ne se donne pas sémantiquement et ne se transmet pas directement
suppose la médiation symbolique	n'exige pas la médiation symbolique
suppose l'expérience close	est inhérent à l'expérience elle-même recomposée dans son épreuve

IV. L'ANTHROPOLOGIE NEUROPHYSIOLOGIQUE DU VIVANT. Espace vécu et espace intégré

La psychologie phénoménologique vient des sciences du vivant: la biologie, la neuropsychologie et la neurologie médicale.

Il est difficile de donner un nom entièrement satisfaisant à un ensemble de travaux dans la mouvance du début du XX^e siècle, marquée par de grandes figures de neuro-psycho-physiologistes, principalement allemands ou autrichiens comme C. von Erhenfels, V. von Weizsäcker, E. Straus, P. Schilder, K. Goldstein et l'école de la *Gestalt*, J. Piaget, M. Merleau-Ponty. On peut y adjoindre une partie de la tradition freudienne, Freud lui-même, indiscutablement anthropologue et penseur du vivant, et surtout les travaux de L. Szondi sur le système des pulsions, de même que l'œuvre de D. W. Winnicott, très proche de la phénoménologie. Il faut citer plus récemment les travaux de R. Barbaras. Ce n'est pas exactement une anthropologie car l'homme n'y est pas spécifié comme homme d'une façon particulière, ni son vivre comme *Vi v re humain*. L'homme se construisant dans l'espace avec une spécificité relative par rapport au règne du vivant, il y a dans cette anthropologie le *Vi v r e* et aussi le *Vivre humain*. Cette «anthropologie neuro-phénoménologique du vivant» est à la fois une origine et un développement de la psychopathologie phénoménologique vers une science générale du vivant, en provenance et en direction de la psychologie expérimentale et de la neurologie. Il est même possible de parler de biologie phénoménologique au sens de l'étude générale du *bios* élaborant ses relations à son monde.

Les grands thèmes sont:

- la constitution de l'espace vécu à travers la sensation et la perception (et le passage spécifiquement phénoménologique du vécu au perçu);

- l'intégration spatio-temporelle dans chacun des exercices sensoriels, ce qu'E. Straus nommera l'esthésiologie. Cette élaboration reprend toute une anthropologie des facultés de discrimination propres à chacun des cinq sens et montre comment nous sommes impliqués spécifiquement au monde dans chacun des exercices sensoriels, ce qu'explorera plus tard la phénoménologie de H. Tellenbach²¹;

- la constitution du corps propre et du schéma corporel, la structuration spatiale du corps. Nous allons retrouver sur ce versant de la conscience interne/externe du corps la philosophie de V. Von Weizsäcker²², qui utilise des avancées théoriques majeures de la neurologie des années vingt-trente comme celles des travaux de P. Schilder²³;

- les phénomènes de globalisation dans les éprouvés externes et internes, notamment dans la perception, comme cela a été mis en évidence par C. von Erhenfels en 1890 dans son texte fondateur sur les *qualités de forme*²⁴, tout d'abord, puis par tout le courant de la *Gestalt-Theorie* de Koehler²⁵ et Wertheimer²⁶, de A. Gelb²⁷ et K. Goldstein²⁸. La théorie de la *Gestalt* entretient avec la psychopathologie phénoménologique des relations de cousinage qui demeurent encore, quasi un siècle après. Elle questionne les rapports de globalisation dans l'expérience, cette relation à la totalité que nous sommes et à la totalité que constitue notre rencontre du monde. La *Gestalt* et la psychologie phénoménologique ont des origines dans la méréologie²⁹ husserlienne et rejoignent sur un chemin parallèle l'évolution de la phénoménologie vers l'herméneutique philosophique (là aussi la question des relations entre «touts» – au pluriel – et parties sera posée d'une façon fondamentale).

Le travail de H. Rorschach³⁰ s'inscrit dans cette même problématique, très féconde parce qu'elle réintroduit des intermédiaires entre la vision du tout (saisie globale) et des éléments thématiques. D'ordinaire, nous retotalisons le sens perçu de sorte que les parties, les couleurs, les thèmes élémentaires, les données pulsionnelles soient repris tous ensemble pour constituer une présence qui les intègre tous. Rorschach montre comment cette retotalisation ne fonctionne pas et, de ce fait, recherche à quoi elle

accroche. Le schéma assimilation-accommodation de J. Piaget n'est pas très différent. Il s'origine des mêmes références.

Rorschach a réussi une véritable psychopathologie phénoménologique avec des propositions précises d'articulations concrètes entre la forme et le contenu (des éléments de moins en moins généraux et de plus en plus précis)³¹. Son travail n'a pas été sans influencer toute la psychopathologie du XX^e siècle et demeure de la même actualité au début de ce siècle.

Corps constituant et intégration de l'espace vécu

Ces différents thèmes ont entre eux une cohésion profonde qui est celle d'une analyse de l'espace vécu dans une philosophie du vivant. E. Straus se situe à la fois dans cette perspective et déjà un peu au-delà dans sa phénoménologie de l'espace vécu. Sa théorie du mouvement et de l'émotion et sa phénoménologie de l'expérience sensorielle pure dépassent la simple question de l'intégration corporelle qui est déjà acquise pour lui. M. Merleau-Ponty, dans la première partie de son œuvre, inscrit toute cette problématique dans la phénoménologie centrale husserlienne et heideggérienne. Il avance ses propres thèses en même temps qu'il est le narrateur et l'unificateur d'une problématique que nous pourrions dire de «corporéité constituante» laquelle fait le pendant à la conscience constituante d'inspiration kantienne. Elle est bien dans l'inspiration anthropologique qui vise à décentrer la conscience de soi de l'activité de l'esprit vers celles du corps, de la vie, et de notre habitation toujours problématique du monde. C'est une analyse de la relation au monde telle que l'expérience corporelle et motrice la constituent. Ici ce n'est point une conscience psychique qui constitue le monde comme une donation *là-devant*, mais le corps qui, dans son mouvement, et dans l'intégration sensorimotrice constitue le monde; un monde qui mérite éminemment le qualificatif de vécu, car il est structuré en ici et là, proche et lointain, selon le possible du corps qui lui édicte à la fois sa spatialité mais encore sa temporalité (sa temporalité car ce *-ible*, comme nous le verrons plus loin, est un organisateur temporel). Plus spécifiquement encore cette approche anthropologique du vivant montre un espace vécu et intégré (V. von Weizsäcker).

Intégré signifie qu'il existe un retour de l'éprouvé qui donne une double cohérence, celle du monde comme totalité définie comme

atteignable/inatteignable, et comme corps propre. Dans les deux cas, cette retotalisation procède d'une relation partie-tout-partie qui reprend le mouvement hégélien de l'*Aufhebung* et les intuitions herméneutiques de circularité herméneutique exposée par M. Heidegger puis H. G. Gadamer. C'est aussi un autre nom de la dialectique *idem/ipse* de P. Ricœur (cf. *infra*, cinquième partie).

Cette intégration est inconsciente pour elle-même; tout juste se manifeste-elle lorsqu'elle fait défaut³² ou plus encore dans une impression dissonante de totalité ou dans certaines dyspraxies ou discordances. Nous verrons dans les problèmes de « miennisation » de soi comment elle peut se manquer, donnant des éléments qui ne sont pas repris dans l'intégration du corps propre. Elle donne une unité de l'expérience qui se détermine toujours comme telle.

Ce travail d'unification de l'expérience constitue inconsciemment un champ phénoménal que, d'un côté l'éprouvé corporel, et de l'autre la perception, s'efforcent aussi d'unifier. Le corps est éprouvant et éprouvé au retour de la sensorialité et de l'activité. Ainsi dans le toucher³³, qui est touchant-toucher, il ne s'agit pas que d'une relation du corps à son externalité, mais d'une relation qui va du monde vers un corps qui fait résistance à une poussée, et cette résistance est constitutive de son ipséité.

Le concept de comportement, qui peut sembler anodin initialement, mérite un éclaircissement de sa teneur phénoménologique pour qu'il ne soit pas considéré comme un simple instrument empirique. Il est aussi comportement-demonde, c'est-à-dire restitution de position de monde, de modalité d'habitation, de crise dans la relation à une totalité. C'est un certain équivalent du concept de vécu, qui porte en lui une philosophie du vivant, au-delà de l'homme, et montre que la conscience est autant comportement sensori-moteur que strictement activité sensorielle. Le « sujet » du comportement est peut-être occasionnellement celui de l'action ou des passions, mais est aussi et surtout celui du vivant accomplissant sa relation problématique avec le monde. Le vivant est le véritable sujet de cette phénoménologie, comme le montre l'un des prolongateurs contemporains d'E. Straus, R. Barbaras³⁴. Un comportement se lit dans une certaine globalité qui le fait échapper à un objectivisme immédiat du geste isolé. L'idée de comportement permet de voir notre relation au monde

comme une certaine habitation de l'espace, selon le mouvement. Cela, M. Merleau-Ponty le soulignait dans la *Phénoménologie de la Perception* avec cette idée de Grunbaum³⁵, «La motricité est la sphère primaire où d'abord s'engendre le sens de toutes les significations dans le domaine de l'espace représenté ». Le vivant est celui qui ouvre l'espace, préalablement à toute ouverture du temps.

On peut voir dans cette psychologie phénoménologique, dont M. Wolf-Fédida a bien décrit les contours³⁶, une analyse préparatoire à la pensée du temps vécu. Tout y est, sauf la question du temps.

V. L'ANALYSE EXISTENTIELLE ET SA LECTURE ANTHROPOLOGIQUE

La psychopathologie phénoménologique est issue de l'analyse existentielle. Elle équivaut globalement à la *Daseinsanalyse* qui en est sa dernière expression. Cela est maintenant posé même si, de cet intitulé d'*existentiel*, ni Heidegger ni Binswanger ne voulaient véritablement³⁷.

Une certaine réserve à cette équivalence est constituée par des options non ontologiques à l'analyse de l'existence, comme celle de S. Kierkegaard, antérieure à la phénoménologie. À être exigeant sur la précision des termes et le recensement des genres de discours, il est même prétentieux de vouloir limiter l'idée d'une *analyse de l'existence* humaine à tel ou tel auteur, voire à tel genre et plutôt qu'à d'autres. Il y a une analyse de l'existence dans toutes les productions humaines élaborant une pensée de l'homme en situation ou de la présence (qu'il faut tenir comme un des noms du *Dasein* heideggérien et binswangerien) ou des grandes positions humaines dans le monde³⁸.

Pour rester dans l'espace de la psychopathologie phénoménologique, il n'est pas certain que L. Binswanger ait véritablement pu distinguer radicalement *Daseinsanalyse* et anthropologie phénoménologique; sans doute, passant de l'une à l'autre, il ne s'est opéré qu'un changement de nom, assez provisoire d'ailleurs, car sous l'influence de W. Szilazi³⁹, il fera un retour à la phénoménologie transcendantale stricte, pour la compréhension de la temporalité maniaque et mélancolique; il reprendra trente ans après le même chemin pour son analyse de l'expérience du *Délirer* (son *Wahn*). Encore que ce dernier grand ouvrage de Binswanger

suit lui-même le propre déplacement de la phénoménologie husserlienne vers une pensée de nature anthropologique, cela par le concept de *Lebenswelt*. Il ne s'agit que d'un simple déplacement du problème de l'existence vers celui de l'expérience, à l'intérieur du paradigme de la phénoménologie des psychoses⁴⁰. Sachant que dans une phénoménologie bien conduite existence et expérience sont deux portes d'entrée à la phénoménologie dans son ensemble, cette *Daseinsanalyse* ne peut que retrouver les problèmes de constitution propre à une analyse de l'expérience.

Dans la perspective qui est la nôtre de bien différencier analyse existentielle et phénoménologie, il est possible d'envisager cette analyse existentielle sous un angle bien défini, que ne partage pas une certaine phénoménologie. Par exemple, il n'y a pas d'analyse existentielle à faire des hallucinations ou d'un épisode confusionnel, phénomènes qui ne peuvent ressortir utilement qu'à une analyse phénoménologique. Un certain sens, assez spécifique de la *Daseinsanalyse*, se dégage de l'intention séminale de L. Binswanger et de ses successeurs (M. Boss, G. Gondrau et l'École internationale de *Daseinsanalyse*, F. Dastur et l'École française de *Daseinsanalyse*⁴¹). Elle est présente aussi dans la pensée de H. Maldiney et de ses élèves, notamment A. Huygens et l'école belge de *Daseinsanalyse*.

Cette *Daseinsanalyse* est basée sur deux options fondamentales: l'option ontologique et l'analyse des formes et du cours de la présence humaine.

– **L'option ontologique** est inspirée de l'ontologie existentielle de M. Heidegger⁴². Dans son existence, l'homme fait l'expérience de l'être (et non point de l'*anthropos*, ajoutons-nous). Cette expérience est l'existence, selon l'une des formules maîtresses de l'analyse existentielle proposée par J.-P. Sartre⁴³ : «l'existentialisme est un humanisme». Il en va de l'humanité de l'homme d'éprouver ce qui est sous le régime de l'existence et non de l'essence. Les dieux, les idéalités mathématiques *sont* mais n'existent pas, ne se donnent pas dans l'éprouvé, l'enduré, les métamorphoses, le risque de l'existence. Ils n'ont pas besoin d'une ontologie⁴⁴ comme le faisait remarquer Heidegger, à Cassirer en 1929, lors de la rencontre de Davos. Les dieux ne font pas une rencontre du monde et n'ont pas besoin de Monde pour être. L'homme, lui, éprouve ce qu'est *être* comme existence. Si

l'homme porte en lui la question de l'être en son existence même, les déterminants (les catégories, ici existentiels) de l'existence humaine exposent la condition de l'être de se tenir comme être. Le souci exprime cette charge de porter l'être en son existence. L. Binswanger n'engage pas l'ontologie aussi radicalement que M. Heidegger dans la *Daseinsanalyse* que constitue l'ouvrage *Être et Temps*⁴⁵. C'est un élève déçu de l'analyse existentielle à qui Heidegger fera le procès d'en rester toujours au plan de l'étant et non à celui de l'être.

Si les premiers travaux de L. Binswanger sont placés sous le signe de l'anthropologie phénoménologique, il ne parvient pas, contrairement à E. Straus et E. Von Gebattel, à engager radicalement la problématique de l'*anthropos* ni à faire le choix d'une ontologie phénoménologique. L. Binswanger refuse de trancher entre les deux options. Il manifeste une certaine prudence car il sait qu'il y a là une aporie ou un risque de stérilisation de la pensée psychologique par enfermement dans un carcan doctrinal. Il garde ouverte l'option de l'*être-homme* dans une certaine indétermination, se dégageant ainsi de la tentation d'une ontologie pure. Remarquons même que certaines de ses études de *Daseinsanalyse* n'engagent pas la problématique existentielle (le post-fixe *ial* spécifie que nous sommes au niveau ontologique): ainsi, le travail sur la fuite des idées dans la manie n'est pas centré sur la question de l'être qui expose à sa tenue en tant qu'être, mais est une analyse d'un certain monde maniaque. Il décrit comment ce monde survient, et comment le maniaque vit ce monde. C'est ce fait, cette « rencontre » du monde, c'est-à-dire comment l'homme se débat de ce monde survenu, qui constitue pour L. Binswanger le niveau existentiel.

– ***Une analyse des formes de la présence humaine***, dans laquelle il est proposé qu'en tant que l'homme interroge sa présence, ou son existence, il interroge les structures fondamentales de l'être-au-monde à travers ses existentiels. La présence est une détermination propre à toute existence, comme mode d'être-le-tout dans son *là*, parce qu'une présence est moment indissociable de ce à quoi elle est ouverte, le monde. Elle y est ouverte⁴⁶, mais *relativement* au sens où cette ouverture n'est pas éversion simultanée et absolue à ce monde. Si tel était le cas, il n'y aurait ni passé ni futur, ni là ni ici. Ce « relatif » de l'ouverture au monde est élaboration de l'espace de

vie, car nous ne sommes pas tout *entièrement* au monde. Il y a en nous une interrogation, une retenue et un décalage dans cette présence qui permet à l'homme de s'adonner à la totalité *que dans une spatialisation et une temporalisation créatrice*, comme la philosophie de H. Bergson l'avait formulé. Nous sommes au monde mais jamais dans une inhérence totale, jamais tout entier là, dans l'instant. C'est à cette condition que nous pouvons nous décaler de nous-mêmes et du monde de façon à nous inscrire simultanément dans le présent et dans ses extases du passé et du futur, c'est-à-dire dans une histoire qui exige aussi le décentrement de l'événement. Le *là* de cette présence, comme l'analytique existentielle de M. Heidegger s'emploie à le montrer en lui niant une portée anthropologique, est la vraie question qui peut féconder une pensée de la pathologie psychologique et psychiatrique : ce *là* est une position de monde que nous recomposons en permanence. Il conditionne l'apparaître de réalité du monde.

La Daseinsanalyse comme analyse du là de la présence

L'exploration du *là* de la présence est au centre de la *Daseinsanalyse*. Quelles sont alors les positions limites de ce *là* ? Aussi pouvons-nous être tantôt *trop là*, et c'est l'engluement dans le monde, le réalisme dépressif⁴⁷ ou l'obscène, dans une proximité de monde où les choses ne peuvent apparaître dans ce qui est possible à vivre. Cela (ce *là*) veut dire que dans ce *là* se déploie mon devenir bloqué. Les choses sont d'emblée saturées de sens et nous sommes jetés là dans l'impossibilité de sortir de ce *là*. C'est la captivité mélancolique face à une hyperréalité tyrannique.

Mais nous pouvons aussi être en rupture de ce *là*. Cette rupture peut se lire sur deux plans. Un plan ontologique-narratologique, car ce *là* est à la fois un lieu d'être et aussi une corporéité qui s'est étendue (étendue) à ce lieu. La perte du *là* est la perte de mon ancrage dans ma propre histoire, c'est-à-dire dans l'assignation à elle-même de mon ipséité. Sans *là*, je ne puis recevoir ni engager aucune déclinaison de mon être, au risque de m'abîmer tout entier dans chaque nouvel engagement.

Cette rupture du *là* peut se lire à un niveau assez spécifique, qui est une composante de l'analyse phénoménologique, celle du moment de l'apparition. Nous sortons momentanément du point de vue existentiel, mais il est utile d'apporter cette précision car elle appartient à un certain sens du mot « présence » et éclaire la stance de la présence. C'est dire surtout qu'il

n'y a pas de Soi sans ce là. Dans la perte du là, c'est la rupture de la stance de Soi et du monde au niveau de l'apparition, c'est-à-dire une *impossibilité à recevoir le monde apparaissant*. Cette possibilité a été analysée dans les troubles esthético-physiognomiques décrit par J. Zutt⁴⁸.

Ces troubles esthético-physiognomiques concernent autant la confusion que la dissociation, puis l'expérience paranoïde. Ils peuvent aussi concerner les états crépusculaires hystériques, dans une moindre mesure. L'apparition est un moment spécifique de l'expérience des choses, un moment chronologique qu'il ne faut pas confondre avec celui de la perception, qui est plus global. Perception qu'il ne faut pas non plus confondre encore avec le phénomène lui-même. Cette phénoménologie (un fragment de phénoménologie) de l'apparaissant est l'analyse du moment très précis de la rencontre formelle avec le monde, qui exige une capacité à accepter-reconnaître l'apparaissant tel qu'en sa première proposition, et à rendre stable le champ perceptif, par une première reconnaissance de ses contenus, indépendant de sa mise en sens. Ce qui se passe à ce niveau est la stabilité possible du monde apparaissant. C'est une phénoménologie du contact pré-perceptif élémentaire: elle suggère une définition préalable du récepteur et du reçu, à partir de la compétence esthétique de reconnaissance globale des contenus de sens possibles, des profils de sens pouvant ensuite être engagés dans le processus de signification. Il y a sur ce point une idée de la *Psychologie de la forme* dans cette démarche, mais au lieu d'être uniquement du côté de l'apparu, elle se déplace vers le sujet à qui l'apparition survient, et qui est interrogé sur sa capacité à soutenir cette apparition. Cette reconnaissance globale (physiognomique signifie ce qui se reconnaît dans le mouvement, comme nous reconnaissons une silhouette) suppose une certaine connivence préalable avec le monde pouvant apparaître, ce que Zutt nomme la stance du soi, en utilisant pour ce faire toutes les ressources du *Stand* allemand.

La Daseinsanalyse selon W. Szilazi

La *Daseinsanalyse* a bien d'autres sens, que nous ne saurions épuiser ici. Le plus important est donné par W. Szilazi⁴⁹; c'est une analyse de la transformation des formes de la présence et du cours de la présence. Pour W. Szilasi, cette *Daseinsanalyse* est une discipline empirique critique, qui interroge les conditions de possibilité de l'expérience, qui sont aussi celles

de la nature, et leurs inflexions dans telles ou telles formes de vie. Szilazi est le phénoménologue qui a porté le plus loin l'inscription de la *Daseinsanalyse* dans toute l'histoire de la philosophie. Mais sa *Daseinsanalyse* n'est pas si spécifique que cela : elle est la phénoménologie toute entière.

La *Daseinsanalyse*, comme *analyse des formes et du cours de la présence*, trouve une bonne illustration chez un des élèves italiens de L. Binswanger et de K. Schneider, B. Callieri. Dans son analyse du vécu de perplexe⁵⁰, cette position de monde qui m'empêche de saisir la totalité concrète des choses et de m'y engager. L'auteur montre la relation de présence au monde dans l'expérience schizophrénique. Il met à jour les accidents psychotiques du cours de la présence⁵¹, avec son ouverture extrême, ses restrictions et reprises brutales, ses à coups et accélérations, comme autant de réplétions et déplétions qui viennent alors à se remplir du matériel délirant, produisant l'expérience paranoïde. Cette notion de cours de la présence est fondamentale, car ce cours de la présence, c'est l'ipséité. Et, suivant B. Callieri ou ses élèves, comme A. Ballerini, nous touchons là, comme rarement on peut le faire, le phénomène de la *folie* : des stases dans notre saisie du monde entrecoupées de brusques accélérations dans lesquelles, porté par le sublime d'une révélation fulgurante, le sujet croit « tout comprendre » d'une seule idée. La présence reprend son cours alors qu'elle était en instance de dispersion. Puis survient l'effondrement de cette présomption, laissant le fou dévaler de ses hauteurs perdues dans un monde encore plus vide qu'il ne l'était auparavant.

Cette analyse de la forme et du cours de la présence est fondamentale pour comprendre la psychose comme altération du cours de la présence-existence. Se sentant menacée de disjonction, l'ipséité tente de se saisir absolument⁵², perdant son existentialité constitutive. Elle convoque le haut pour empêcher cette disjonction. Le haut, comme direction de sens, est le lieu où la disjonction semble pouvoir être colmatée, car il porte le compossible. Les délires mystiques sont volontiers appelés pour conjurer « au plus haut niveau » cette disjonction. Au plus haut niveau : avec ce matériel inhumain qu'est l'absolu.

Précarisée, l'ipséité ne peut s'ouvrir à aucune conjugaison : ni à celle de l'altérité ni à celle des identités de rôles ni à celle du monde. L'ouverture au

monde n'est plus; plus rien n'est écouté ni entendu. C'est la rigidification psychotique prédélirante, qui est sur le qui-vive d'une interprétativité multifocale : cela constitue en réalité un élément de cette atmosphère prédélirante, en instance de basculement dans l'expérience paranoïde.

Ainsi comprise, cette *Daseinsanalyse*, analyse du Soi en son aventure dans la présence, est alors le nom véritable de la psychopathologie phénoménologique tout entière en direction des psychoses.

1. Opus cité.

2. Cette opposition est une ligne de partage à l'intérieur même de la phénoménologie : Husserl n'engage pas globalement cette distinction mais la phénoménologie heideggerienne la radicalise.

3. À l'âge herméneutique de la raison, il est moins facile d'accepter les prétentions d'innocence de toute description prétendument neutre. Toute description contient son *intention de sens* et son *intention d'intelligibilité*. Cette intelligibilité anticipe la résolution de problèmes ultérieurs. On peut analyser cela dans la perspective herméneutique de l'application comme le fait Ricœur (*Mimesis III, Temps et récits*, opus cit.). Toute description contient déjà son intention d'application. C'est à la fois ce qui menace son « objectivité » et lui donne une profondeur de sens.

4. Cela touche la réalité la plus profonde des objets de conscience qui ne sont ce qu'ils sont que par les actes de visée, de distanciation et de mise en forme qui les constituent.

5. C'est l'esprit des *Méditations cartésiennes* d'E. Husserl, Vrin, Paris, 1954.

6. Kant et la métaphysique, p. 269, cité par Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Peeters, Louvain La Neuve-Paris, 2003. p. 42.

7. *La Phénoménologie des psychoses*, Collection Phéno, Section D, III.1.

8. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, 1927, Gallimard, rééd. 1977, Tel, Paris. On peut reprendre également tout le chemin de M. Foucault faisant une généalogie de cette question anthropologique, mais il ne s'agit pas encore de la même anthropologie que celle qui se pose comme *stance* de l'homme dans le monde. On peut consulter aussi les travaux de Philippe Forget dans la revue *L'Art du Comprendre*, première et seconde série. P. Forget prolonge dans une vaste mesure l'anthropologie philosophique de B. Groethuysen.

9. *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1958. (trad. Vezin), Édition Gallimard, Paris, 1986.

10. Gallimard, Paris, 1986. Cf. le glossaire (F. Fédier).

11. Il y a là un lien essentiel avec l'esthétique. Expression (identité) et nouvelles formes de vie sont liées dans la course du vivant, dans l'affirmation d'une nouvelle forme conquise. La vie se cherche elle-même en de nouvelles formes.

12. *La Volonté de puissance*, n° 582, 1985-1986, cité par F. Dastur, in *Heidegger et la question anthropologique*. Op. cit., p. 50. Cette phrase fait manifeste pour toute l'anthropologie phénoménologique.

13. Cette situation est en son essence problématique car elle va rester toujours étrangère à elle-même. Nous ne cessons de « regarder » notre situation. En ce sens, la conscience, conscience de soi dans le

monde, constitue le premier décalage permanent de l'ipséité vis-à-vis d'elle-même. La conscience est cette première altérité comme le propose P. Ricœur.

14. *La Situation de l'homme dans le monde* (traduction Maurice Dupuy), Paris, Aubier, 1951.

15. (Trad. M. Lefebvre), Paris, Payot, 1928, rééd. 1971.

16. Seconde édition traduction française de Jean-Marie Froissart, in *Trois Formes manquées de la Présence humaine*, Collection Phéno, Paris, 2002.

17. *Les Directions de Sens*, ouvrage collectif dirigé par J. Chamond, opus cité.

18. *Du Sens des Sens*, Grenoble, J. Millon, 1969.

19. « Le rationalisme morbide, étude de la pensée autistique », *L'Encéphale*, 1923, Paris, p. 220. On peut se reporter à un commentaire élargi par David F. Allen et Dany Nobus, in *Eugène Minkowski, une œuvre philosophique, psychiatrique et sociale*, sous la direction de Bernard Granger, Levallois-Perret, Interligne (Acanthe), 1999.

20. *Trois Formes manquées de la Présence humaine*, L. Binswanger (trad. J.-M. Froissart), *op.cit.*

21. *Goûts et atmosphère*, 1968, traduction PUF, Paris, 1983.

22. *Le Cercle de la structure*, 1940, trad., Desclée de Brouwer, 1958.

23. *L'Image du corps*, trad., Gallimard, Paris, 1968.

24. *Über Gestaltenqualitäten*, Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie, 1990, vol. XIV, n^{os} 3, 249-292.

25. *Gestalt psychology*, London, G. Bell, 1930.

26. In *Drei Abhandlungen zur Gestalt Theorie*, Erlangen, Berlin, 1925.

27. Cf. Gelb et Goldstein. Benary, Studien zur Untersuchung des Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit, *Psychologische Forschung*, 1922.

28. *La Structure de l'organisme*, trad. Paris, Gallimard, 1964.

29. Science des relations entre tous et parties, explorée dans la troisième des *Recherches logiques*.

30. *Psychodiagnostic*, PUF, Paris, 1947-1976.

31. On peut consulter la correspondance Freud-Rorschach traduite par Mareike Wolf-Fédida, « La correspondance de H. Rorschach de 1902 à 1922 », in *Psychologie cliniques et projectives*, 2006, 12, p. 277-300.

32. L'analogie avec les directions de sens et le sens anthropologique n'est pas un hasard. Il s'agit quasiment du même phénomène. Le sens anthropologique est interne-externe.

33. « Les directions de sens du toucher », Jean-Marc Chavarot, in *Les Directions de sens*, sous la direction de Jeanine Chamond, Le Cercle Herméneutique Éditeur, diff. Vrin, Paris, 2004.

34. Cf. *Vie et Intentionnalité*, chap. IV, « Affectivité et mouvement - le sens du sentir chez E. Straus », Vrin, Paris, 2003.

35. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Tel, Gallimard, 1981, p. 164.

36. *Théorie de l'action psychothérapique*, Section V, « Une théorie de la Psychothérapie des psychoses », PUF, Paris, 1995.

37. Binswanger ne voulait pas que son travail soit confondu avec celui de J.-P. Sartre, et ainsi préférait qu'on se réfère clairement à l'anthropologie phénoménologique. Cf. Glossaire in *Introduction à l'analyse existentielle*, 1947, Minuit, 1971.

38. La langue allemande, il est vrai, permet un repérage simple de la position existentielle en nominalisant le verbe, ce qui dégage immédiatement la position de monde dans laquelle nous sommes dans une action ou une passion. Ainsi la situation existentielle d'être dans le chant (son comportement-demonde, pourrait-on dire), se trouve mise en lumière dans le *Chanter*.
39. *Introduction à l'œuvre d'E. Husserl*, trad. A. Fournier et F. Dastur, introduction de F. Dastur, à paraître, Collection Phéno, 2010. L'auteur s'efforce de concilier les deux aspects fondamentaux (heideggérien et husserlien) de la phénoménologie.
40. Cf. *La Phénoménologie des psychoses*, section B, IV.1.
41. Ado Huygens, *Penser l'existence. Exister la pensée*, Encre Marine, Belles Lettres, Paris, 2008.
42. M. Heidegger refusait d'ailleurs toute anthropologisation de son œuvre, reprenant sur un autre plan la distance que la phénoménologie husserlienne avait établi avec l'anthropologie, considérée comme un point de vue strictement empirique. Il y a une rupture assez fondamentale sur ce point avec la Daseinsanalyse de L. Binswanger.
43. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Folio, Essai, 2003.
44. « Seul un être fini, et non pas les dieux, a besoin d'une ontologie » in *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Beauchesne, 1972. p. 35.
45. *Être et Temps* (trad. Martineau), Édition Authentica, Hors commerce.
46. Henri Maldiney a bien engagé ce thème d'inspiration heideggerienne dans *Regard, Parole, Espace*, 1973, L'Âge d'Homme, Lausanne.
47. « Le réalisme dépressif », Séminaire de Necker, 1989, G. Charbonneau, à paraître. L'ob ou le Trop-là, J.-M. Legrand, in *Les Directions de Sens*, J. Chamond, *Opus* cité.
48. *Auf dem Weg zu einer anthropologischen Psychiatrie, Gesammelte Aufsätze*, Springer, Berlin. 1963. De même son premier ouvrage décisif sur la rencontre paranoïde avec C. Kullenkamp, *Das Paranoïde Syndrom in anthropologischer Sicht*, Springer, Berlin, 1958. Cf. *infra* sixième partie, *Phénoménologie de l'intersubjectivité*.
49. « Les bases d'expériences de la Daseinsanalyse de Binswanger », in *L'Art du Comprendre*, n°5-6, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Paris, 1996.
50. « Le Vécu de perplexe », B. Callieri, *Le Cercle Herméneutique*, n° 3-4, Paris, janvier 2005.

3. LES PARADIGMES DE LA PSYCHOPATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

La psychopathologie phénoménologique s'est constituée à partir d'une intuition première, l'altération du temps vécu, permettant de comprendre certains troubles sur un plan autre que celui des symptômes immédiats. Cette intuition s'est organisée en paradigme: les manifestations psychopathologiques ou psychiatriques résultent d'une altération des catégories constitutives de la conscience ou de la présence ou de l'expérience. D'abord celles du temps, puis de l'espace, puis d'autres catégories ou essences.

Un paradigme doit rester général. Sa fécondité se détermine sur sa capacité à porter des reprises et formulations nouvelles de générations en générations. Sitôt ce premier paradigme développé, nous verrons dans les six formulations exposées les déclinaisons, les évolutions et les enrichissements, les développements collatéraux possibles et aussi les impasses fécondes de ce paradigme fondateur. Nous exposerons sobrement ce paradigme fondateur car il est déjà bien connu et inscrit d'une façon profonde dans l'histoire de la psychopathologie. Son âge, bientôt un siècle, permet d'entrevoir sa force mais aussi ses fragilités, le risque de son épuisement et ainsi la nécessité qui se posait à son évolution.

Trois évolutions conceptuelles ont été nécessaires pour que cette première psychopathologie phénoménologique reprenne sens.

La première évolution procède d'une mise à distance de la question du temps, comme le propose le thème de la perte de l'évidence naturelle, pour mieux revenir au temps sous deux autres formes, celle du temps raconté et celle de la temporalité distinguée de l'historialité humaine, centrée sur le temps vivant des *époques*. Nous n'aborderons pas ici la question de l'historialité humaine (la capacité ontologique à engager une nouvelle époque, à l'assumer ou à la clore); c'est plutôt dans le champ des

personnalités pathologiques, notamment dans la relation paranoïaque aux identités, qu'elle peut apparaître la plus utile.

Sans doute la question du temps avait-elle pris trop d'ampleur, au risque de ne plus rien signifier. Il était devenu urgent qu'elle soit assignée à un certain niveau problématique mieux défini pour reprendre sens.

Une seconde évolution conceptuelle s'est avérée également nécessaire. Elle a permis un regard plus critique sur la notion de *vécu*, victime de son succès. Son emploi extensif, voire emphatique, oblige maintenant à en repréciser la signification à chaque usage. Cette notion de temps ou d'espace vécu, comme concept épistémologique pour la phénoménologie, sera même quasiment dépassée dans la dernière formulation de ce paradigme, dite *ipséité et psychose*.

Il y a déplacement du point central de la phénoménologie du temps vécu que constituait la mélancolie vers d'autres problèmes. Cette évolution touche l'appréhension de la dépression à partir du seul modèle de la mélancolie, modèle monumental mais peu représentatif. La mélancolie est une pathologie assez rare bien qu'exprimant parfaitement cette altération phénoménologique du temps vécu. La mélancolie est trop spécifique pour assumer la palette assez complexe des troubles de l'humeur, au sens large, y compris dans leurs aspects émotionnels.

Une troisième évolution sera nécessaire pour mieux répondre aux questions que pose la schizophrénie. La psychopathologie phénoménologique s'étoffe d'un second paradigme, celui du *trouble générateur* au centre de l'œuvre d'E. Minkowski¹, trouble générateur présymptomatique, préclinique qui donne une cohérence profonde à ce qui est observable d'une façon clinique immédiate. Ce trouble générateur dans la schizophrénie est l'altération de *l'affectivité-contact* avec le monde, c'est-à-dire des engagements anthropologiques dans l'expérience. À la différence de ce qu'affirme la psychopathologie objective et cognitive, il ne s'agit pas d'un trouble de la pensée ou de la perception mais, en amont de celles-ci, d'un trouble de *l'implication au monde*, de *relation de présence* ou, plus simplement, de la présence. Il sera désigné plus tard comme trouble pré-intentionnel. Cette idée minkowskienne est tout à fait fondatrice de la phénoménologie clinique et nous la retrouverons dans les diverses analyses de la schizophrénie. Ce paradigme se conforte à l'énoncé d'une définition

de la phénoménologie par Maurice Merleau-Ponty « dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner un statut philosophique »². Ce que E. Minkowski décrit est bien la perte de ce contact préalable avec le monde. Nous verrons que cette intuition minkowskienne va se retrouver dans celle plus tardive de W. Blankenburg.

Ce paradigme rencontre ensuite la question de l'unité de l'expérience pour comprendre comment cette unité se constitue et à quoi elle renvoie. Elle prolonge des préoccupations communes à toute la psychologie et à toute la philosophie; à la tradition empirique anglaise (le *Field of experience*), à la théorie de la Forme (la *Gestalt*), à la méréologie (science du tout et des parties) d'une des *Recherches Logiques* de Husserl, au concept de monéité chez M. Heidegger. Il s'agit de comprendre comment l'unification de l'expérience se fait ou ne se fait plus en nous, et comment cela se manifeste cliniquement lorsqu'elle ne s'opère pas. L'enjeu est de montrer l'apparition des troubles psychotiques à partir de l'échec de cette unification de l'expérience: la dissociation exprime notre relation au monde lorsque l'expérience n'est pas unifiée par l'instance transcendantale qui d'ordinaire projette sa propre unité sur celle du champ de l'expérience.

Une mutation véritable a lieu ensuite: le passage du temps vécu au temps raconté, proposée par P. Ricœur. Sans cette reprise radicale, cette tradition se serait probablement éteinte doucement³, après quelques dernières réminiscences nostalgiques. Rien de cela ne s'est produit, bien au contraire. Tout est repris autrement dans une reconfiguration forte et profonde, qui articule des données concrètes autant sur le plan de la symptomatologie des psychoses, que de la question biographique et que de celle des composantes multiples de notre personnalité. P. Ricœur outrepassa le romantisme premier⁴ de ce paradigme du temps vécu et, sous l'influence des sciences du discours et du langage, des sciences de l'action, de l'herméneutique philosophique, reprend la problématique du temps dans celle du récit, du récit-que-nous-sommes. Un récit qui s'avère un instrument phénoménologique de saisie des événements humains de par sa structure architecturale centre-périphérie, éminemment classique. La force de cette configuration est qu'elle est aussi celle des relations entre l'instance centrale que nous sommes et les événements que nous traversons. Les relations dynamiques entre le centre, le *muthos* tragique et ses nombreuses

périphéries sont celles du Soi et des multiples identités de rôle. Ce sera un temps concret, plus accessible à une psychopathologie car il se fonde sur la continuité et le changement de ce que nous sommes.

La révolution ricœurienne sur la notion de temps humain est issue de l'évolution du champ social au XX^e siècle et de ses profonds changements. Il procède d'emblée de cette idée que nous changeons, idée nouvelle pour la psychologie marquée jusque-là par la notion de caractère, d'un caractère unique déclaré identique pour toute une vie. En cela, il ne fait pas que décrire une altération statique (ce que suggère l'expression de temps vécu), mais offre une psychopathologie à partir de ce qui demeure en nous et de ce qui change, ce que ne pouvait pas proposer le premier paradigme du temps vécu. Ce récit nous fait sujet racontant-raconté⁵ de notre destin et détermine qui nous sommes à travers les structures du récit. Ce dernier paradigme met le phénomène (le point central de la phénoménologie humaine, en réalité d'une anthropologie du destin humain) dans la capacité d'effectuer ce changement ou de ne pas l'effectuer. À son point de maturation le plus fécond, il se formulera dans la question des rapports entre ipséité et psychoses, comme cette crise à faire, dans le même maintien de soi et le maintien de l'unité de l'expérience, les métamorphoses de l'existence humaine.

Ensuite, nous retrouverons la question de la continuité de l'expérience. C'est une continuité phénoménologiquement active, contrairement à ce que soutiennent les philosophies naturalistes. Être est sous l'angle phénoménologique tisser cette continuité, absolument, à même le champ de l'expérience. La structure de champ va porter cette continuité et aucune disjonction ne sera possible. La continuité de l'expérience doit se maintenir à tout prix, quelles que soient les métamorphoses internes nécessaires, quoi qu'il faille « inventer » comme identité pour que cela tienne.

La psychopathologie phénoménologique peut enfin s'approfondir dans deux questions psycho-phénoménologiques sur notre capacité à travailler les formes. Deux questions qui n'en font qu'une en substance mais qu'il faut exposer séparément. Être affecté d'un trouble psychotique réalise une infirmité à traiter les formes et à se retrouver au fil du travail des formes.

Premier travail de toute conscience vis-à-vis d'un agrégat de données élémentaires: effectuer la reconnaissance des formes, c'est-à-dire faire une

première distinction forme-fond. Cela nécessite une première reconnaissance globale de la présence en tant que forme unique contenant les autres formes. Second travail des formes, inhérent au point précédent : la réidentification de Soi comme Soi au fil de cette redétermination des formes. Il permet l'instauration d'une présence comme forme décollée de ses contenus, présence unique et insubstituable qui engage tout mon être.

Nous verrons comment l'échec de cette relation vivante aux formes, sous ses multiples aspects, se manifeste dans les troubles psychotiques.

I. L'ALTÉRATION DUTEMPS VÉCU. E. MINKOWSKI, L. BINSWANGER, E. STRAUS

La première formulation du paradigme de la psychopathologie phénoménologique est la réintroduction d'une certaine compréhensibilité dans les délires mélancoliques selon l'altération de la temporalité vécue, compréhensibilité non pas des causes mais de *ce qui se passe* lorsque cette forme de la présence se manifeste. Ce paradigme est fondateur. Il ouvre la psychopathologie phénoménologique sur un apport indiscutablement nouveau, celui du *Te m p s v é c u* d'E. Minkowski et des travaux qui lui sont contemporains (L. Binswanger, Erwin Straus, E. von Gebattel). Nous l'envisagerons ici comme une formulation générationnelle des problèmes centraux de cette psychopathologie, passant d'un auteur à l'autre sans volonté d'exposer les conceptions entières de chaque auteur. Cet exposé, thème par thème et auteur par auteur, a été fait par A. Tatossian dans sa *Phénoménologie des Psychoses*, section C.

Nous allons montrer l'enrichissement progressif de ce paradigme qui aboutit à sa phénoménalisation complète. Nous sommes encore avec ce premier paradigme dans un certain empirisme apriorique, c'est-à-dire une description prétendument neutre et pure des phénomènes (premier niveau de description), selon une essence (second niveau de description), celle de la temporalité, tout comme nous pouvons décliner cette analyse selon d'autres catégories, la spatialité principalement. Il est même historiquement fondé de penser que cette analyse de la temporalité vécue est strictement contemporaine de celle de la spatialité vécue, comme le montre la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty⁶, rapportant tous les

travaux du début du XX^e siècle sur la spatialité vécue. Nous analyserons plus loin, directement et indirectement, cette intrication des deux essences.

E. Minkowski à l'époque du *Temps Vécu*⁷ n'est pas encore phénoménologue, mais il retrouve le chemin bergsonien vers la phénoménologie par le concept de durée. Le concept de durée est précurseur de celui de la temporalité constituante dans la conscience intérieure du temps de la phénoménologie. Il est à la fois le précurseur et l'équivalent dans la tradition philosophique française de la voie transcendantale venue d'E. Kant. Bergson ajoute cependant à cette capacité de projection de nous-même en même temps que du sentiment vital, qui est *forme de l'élan personnel*. Cette durée bergsonienne porte ensemble les multiples sens du concept de vécu : celui de *ressenti*, d'*enduré*, d'*éprouvé*, mais aussi celui d'organisateur (« déployeur » ou d'extenseur) interne du temps et de l'espace. C'est un sens véritablement anthropo-phénoménologique et H. Bergson⁸ en avait eu l'intuition assez tôt. On remarquera aussi que le concept de durée, s'il est en apparence exclusivement temporel, s'appréhende aussi bien dans la dimension spatiale.

Dans ce premier paradigme, les manifestations pathologiques prennent sens à partir d'une *altération du temps vécu*; soit, mais de quel temps s'agit-il? Le temps est appréhendable de deux façons: le temps objectif, conscient, commun et conventionnel, se distingue du temps phénoménologique, qui est le temps produit par chacun, constitutif, au titre de la projection de Soi et de la capacité à se différer de Soi autant vis-à-vis du passé que du futur. C'est ce second temps qui nous importe véritablement pour comprendre les pathologies mentales. Il signifie déjà que l'homme temporalise, c'est-à-dire construit inconsciemment sa relation au temps. Une instance en lui peut moduler les relations au passé et au futur, en laissant le présent ouvert ou fermé à l'un et à l'autre, selon certaines modalités. Ce sont les altérations de cette instance temporalisante que la psychopathologie phénoménologique explore. Cette instance temporalisante produit le temps intime, l'ouverture apriorique au passé et le devenir.

Dans les névroses, la représentation du temps objectif et l'accord avec lui peuvent être affectés, tandis que le temps vécu (temps phénoménologique,

temps constituant, temps intime, immanent au sujet, selon une reformulation d'A. Tatossian⁹) n'est pas affecté.

À l'inverse, dans les psychoses et la mélancolie véritable, c'est le temps constituant qui est affecté, et lui seul. Ce temps intime (le *proto-vécu du temps* selon une formulation schélierienne) est producteur de devenir. Il est ouverture à autre que lui-même; ce qu'illustre la mélancolie véritable lorsqu'il est altéré. Ainsi s'explique l'incorrigibilité de la mélancolie par tout discours, l'inaccessibilité de ses thèmes à toute rencontre des faits simples car il y a rupture simultanée de la présence au monde et de la relation au futur. Dans la mélancolie, l'homme n'est plus porteur du devenir et se charge alors de tout le poids de l'*avoir-été*. Cet avoir-été peut se donner comme *debet* (*tu dois*, la dette) et comme *culpa*. Ce sentiment de dette n'est autre que l'expression d'un *être-enarrière-de-soi* et cette situation existentielle d'être en arrière va « chercher » des thèmes sur lesquels la situation anthropologique (l'être-en-arrière-de-soi) va se poser. Or les thèmes pouvant virtuellement se prêter à des remaniements mélancoliques ne manquent pas. Ils sont inépuisables tant, dans l'existence de chacun, il existe des choses irrésolues. À partir d'un petit thème, la faute mélancolique va se constituer et elle sera d'autant plus inexpiable qu'il n'y a plus la structure temporelle pour la dépasser par une ouverture sur le futur puisqu'elle se déroule dans un passé qui ne peut que se rencontrer lui-même.

Nous voyons ainsi comment s'articule l'anthropologique (la situation existentielle, le temps vécu) et le thématique (le psychologique proprement dit), mais la clarté de cette distinction va se perdre en partie du fait des ambiguïtés autour du terme de « vécu ».

Les ambiguïtés conceptuelles et terminologiques sont très nombreuses autour du terme de temps vécu, autant du côté du temps que du côté du vécu¹⁰. Cela témoigne du succès de la notion de temporalité intérieure¹¹, de son usage extensif et du nouveau concept méthodologique de vécu, qui nécessite une certaine rigueur d'utilisation pour restituer ce qu'il a à dire de spécifique. Ce vécu est à la fois conscient-inconscient et devrait restituer la résultante globale de ce que nous vivons. Mais « vécu » et « éprouvé » sont souvent confondus, alors que la distinction entre *temps vécu* et *temps éprouvé* est normalement décisive. Ce qui est vécu au sens de Minkowski

est le temps constituant, c'est-à-dire l'articulation en nous du passé, du présent et de l'avenir. Ce qui est éprouvé (ressenti) n'engage pas d'éléments de ce niveau structurel. Le risque du concept est donc sa dérive vers une confusion entre les deux niveaux¹². Cette confusion sera commise d'autant plus fréquemment que les termes sont traduits de l'allemand *Erleben* et que les ambiguïtés existent dans les deux langues.

Cette précaution prise, il n'en demeure pas moins que la notion d'*altération du temps vécu* constitue un paradigme fort. Et comme tout paradigme, il s'expose à une évolution.

Nous allons retracer les grandes lignes de cette évolution. Quatre formulations évolutives sont à distinguer : l'intrication entre structure temporelle et structure du possible, la lecture de la manie comme forme de présence à la fois temporelle et extra temporelle, et l'altération du *Sentir* et du *Se mouvoir*, et les altérations de l'intentionnalité dans la temporalité mélancolique et maniaque. Ces quatre propositions de sens sont à comprendre dans l'espace de l'altération du temps vécu, comme des approfondissements directs du paradigme.

Le sentiment du possible et son altération dans la manie et la mélancolie

Chez Minkowski, cette altération du temps vécu¹³ est bien perçue comme une altération du sentiment de pouvoir, par quoi je puis intuitionner directement, à même tout mon vécu, mon sentiment de possible. Le temps vécu est ici affecté, sous la forme du *ne-pas-pouvoir* de la mélancolie.

Cette idée sera reprise chez M. Merleau-Ponty, comme le fondement d'une certaine conscience temporelle et spatiale. Le temps constituant est une forme de «sentiment» du possible. Le terme de sentiment est utilisé ici faute de mieux; il s'agit en réalité de bien plus qu'un «sentiment». M. Merleau-Ponty vient nous dire, comme le rappelle Françoise Dastur¹⁴, que la protorelation que nous établissons avec le monde, à même le plus intime sentiment de vie et d'appartenance à soi, est constituée d'un *Je peux*. Ce *Je peux* donne un fondement corporel à la subjectivité. Il ouvre, déploie l'espace et le temps et les ordonne selon la pesanteur, la hauteur et la distance dans le geste projeté de leurs affranchissements. Le *Je peux* me libère de ma pure facticité de ce que je suis comme chose. L'espace se

représente lui-même au fond de ce que nous sommes en terme de ce vécu de pouvoir. Le *-ible* ou le *-able* sont eux-mêmes une temporalisation-spatialisation. Ils sont une extase temporelle au sens augustinien qui ouvre, désigne, retient son futur. Le *Je peux* est un organisateur temporel autant que spatial.

Et dans la mélancolie, c'est cette structure de projection qui n'existe plus. L'élan vital qui pousse à habiter l'espace et s'y déployer s'est perdu. Tout devient pesanteur. Rien de ce que l'homme est n'est dépassable et il se trouve saturé du poids du passé.

Le monde vécu du maniaque chez Binswanger

Autant que nous sommes, nous éprouvons du possible. Nous sommes simultanément en tenant un *là*, («main tenant») et en tenant ce possible. Le sentiment du possible que nous sommes est d'ordinaire tenu et retenu par ce *là*. Dans la manie, cette retenue saute et la relation au possible s'émancipe, produisant la jubilation maniaque; alors nous ne sommes *que* le possible, non retenu, émancipé des contraintes de son ancrage dans l'instant. Nous sommes dans la festivité maniaque, sorte d'ivresse du possible.

L'altération maniaque a été décrite dans *Über Ideenflucht*¹⁵, la fuite des idées¹⁶ et s'inscrit encore dans le paradigme de l'altération du temps vécu pour y apporter un élément majeur: le maniaque ne vit pas dans un présent mais dans une suite de *maintenant*. Il saute de maintenant en maintenant sans pouvoir habiter le présent, sans les "momentiser"¹⁷, s'y déployer selon les structures temporelles d'investissement syntone (normale) du futur et du passé. Ce saut de maintenant en maintenant à l'appel du futur, L. Binswanger le décrit d'une façon plus générale, marquée par la lecture d'*Être et temps* et le thème du Monde (la mondéité) qui s'y déploie. Ce sera un moment plus daseinsanalytique, comme *un style du monde*, qui, paradoxalement sera moins temporel. Pour décrire la forme de présence maniaque, celle de *l'homme-à-la-fuite-desidées*, il y mêle des éléments de matérialité, de lumières, colorations des choses et diverses formes du mouvement.

Binswanger renvoie à une description plus empirique et clinique de cette forme de vie maniaque, moins contrainte par l'impératif théorique, dans laquelle la facticité¹⁸ (le fait d'être soudain jeté dans un monde que nous ne

connaissions pas et que nous devons «reprendre», concept inspiré du jeune Heidegger) a un rôle important. Il dit à sa façon que la structure temporelle ne peut pas se comprendre à même elle-même (elle est trop opaque à notre regard) pour organiser toute la rencontre maniaque des choses de ce monde. C'est en réalité un nouveau monde que décrit Binswanger, une manière d'exister, une forme de présence comme marquée par le saut et le tourbillon (*Der Wirbel*), l'essaim, la festività, avec des entrées en scène incessantes, une abolition de la distinction entre vie intérieure et vie extérieure. Il y a perte aussi de toutes les instances de médiation au monde de sorte que le monde est immédiatement vécu comme tel; ne pouvant en investir la profondeur, car il est immédiatement traversé, la présence ne cesse de sauter à autre chose. Autrui n'est pas plus investissable que tout Monde: déjà le maniaque est ailleurs.

Entre temporalité et spatialité vécue. Le Sentir et le Se mouvoir

Contemporain d'E. Minkowski, mais déjà un peu décalé, de sorte qu'il a pu intégrer et dépasser en partie la première formulation du paradigme, Erwin Straus, en 1935, va proposer dans l'un des maîtres ouvrages de la psychopathologie phénoménologique, une conception *orientée* de ce paradigme. Orientée au sens où, dans l'espace, nous devons toujours retrouver des axes polarisés et spatialisés. Il le spatialise pour montrer en quelque sorte l'unité originelle de notre relation au temps et à l'espace, ce qui apparaissait déjà dans la notion de -ible ou de -able. Cette unité originelle de l'espace et du temps sera formulée clairement plus tard par Gaston Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*¹⁹, pour laquelle le haut-devant-futur s'oppose au bas-arrière-passé. Avec E. Straus, cette intrication de l'espace et du temps s'inscrit dans une conception radicalement paysagère et engagée de l'espace-temps vécu. Nous sommes toujours dans un mouvement d'engagement paysager dans le monde, suggère E. Straus, par lequel le proche et le lointain nous apparaissent dans la tension du Sentir et du Se Mouvoir. Le monde est senti au sens directionnel du mot *sens*, et nous découvrons la puissance de cette relation au sentir directionnel dans la vie affective. Notre attente-approche du monde est vectorisée, de sorte que le monde ne nous est jamais donné une fois pour toute mais est découvert, au fur et à mesure de nos attentes. L'objet de l'ouvrage *Du Sens*

des sens, n'est pas la mélancolie mais il laisse appréhender largement ce qu'est la dépressivité, comme altération du temps et de l'espace vécu.

L'altération mélancolique est alors, selon E. Straus, plus une dépressivité de la perte du *sentir et du se mouvoir*, pris ensemble, qu'une coupure radicale avec le futur. Le monde est là, mais, sans cette dimension sensuelle d'approche, il ne nous «dit » rien. Le Monde ne se donne plus comme espace paysager mais comme un donné factice, sans relief ni sens, où rien n'est à découvrir ou conquérir. Il n'y a ni attente, ni approche, ni aspiration du sentir.

La rétrospection mélancolique et ses aspects intentionnels

Cette altération de la temporalité peut être lue à un niveau plus élaboré, celui des structures intentionnelles, telles que la phénoménologie de Husserl permet de les comprendre. Il y a une dimension temporelle dans l'intentionnalité. Le mouvement qui nous porte vers les choses est inhérent à notre relation d'appel vers le futur, à notre ouverture temporelle au devenir. Cette élaboration de la temporalité vient d'un retour à la phénoménologie husserlienne dans les années soixante, après son passage par la *Daseinsanalyse*, comme nous l'avons vu. La thèse de *Mélancolie et Manie*²⁰ constitue une troisième orientation de la pensée de L. Binswanger (son « retour à Husserl »). Les altérations du tissage intentionnel produisent l'altération mélancolique, sous la forme d'une rétrospection mélancolique. La forme générale de cette rétrospection est le «si je n'avais pas fait ceci, il ne serait pas passé cela». Elle interdit toute actualisation du monde dans le présent, ce travail de reprise de ce qui a été dans une redéfinition de la totalité vécue. C'est une inscription dans un temps qui ne peut pas aller du passé au présent et du présent au passé mais qui ne peut se déployer que dans un passé fermé à toute reprise dans la dimension du Devenir. Alors l'altération de la temporalité qui produit la mélancolie vient se donner d'une façon spécifique comme rétrospection mélancolique.

II. LA PERTE DE L'ÉVIDENCE NATURELLE SELON W. BLANKENBURG ET LA PHILOSOPHIE DU SOI

La seconde formulation du paradigme est proposée par W. Blankenburg²¹ qui fut l'un des phénoménologues les plus cohérents pour la phénoménologie des psychoses.

C'est à la fois une nouvelle formulation mais sans doute davantage. La corrélation entre temporalité et évidence n'était pas aisée à penser jusque-là avec la seule notion de temps vécu. Elle fait une étape décisive dans le parcours de cette psychopathologie car elle contient presque toutes les évolutions futures, notamment la psychopathologie du Soi dans ses relations aux troubles psychotiques.

L'exposé du cas de la patiente Anne offre une analyse systématique qui aura un effet unificateur sur la phénoménologie psychiatrique. Rarement une question de psychopathologie sera aussi précisément élaborée tant sur le plan phénoménologique que sur le plan clinique. Le caractère méthodique de son exposé et le recours à la casuistique, comme L. Binswanger l'avait instaurée, donne un statut épistémologique solide à la démonstration. Elle ne sera pas sans effet non plus sur la phénoménologie philosophique française de ces vingt dernières années (travaux de Marc Richir, E. Escoubas, F. Dastur, J. Garelli, R. Barbaras, N. Depraz), bien que la *Selbstverständlichkeit* (« ce qui va de soi ») d'où elle s'origine ne soit nullement l'*Evidenz* (« l'évidence ») ni encore moins la *Wirklichkeit* (« réalité effective »). Cette dernière *Wirklichkeit* n'est pas de l'ordre de la réalité *apriorique* mais elle l'alimente, pour peu que le jeu du déni n'empêche pas ce travail rétroactif. Nous reviendrons sur ce point après avoir abordé le cœur du problème.

W. Blankenburg expose le cas d'une jeune patiente qui présente une forme symptomatologiquement légère de schizophrénie, suffisamment légère pour que la patiente ait la capacité d'explicitier ce qu'elle ressent elle-même de cette affection (ce que Blankenburg nomme une forme «réflexive de la schizophrénie»). Outre les symptômes de son affection, elle éprouve une grande difficulté à vivre car elle a perdu quelque chose de basal que les autres ont sans peine, un cadre dans la conduite des choses. Elle exprime le sentiment douloureux de cette perte. Elle dispose de la connaissance des choses élémentaires, mais ne parvient pas à les exercer dans une conduite des actes élémentaires. De là, une suspension de son implication dans les choses.

L'évidence, dont Blankenburg parle, est une question fondamentalement phénoménologique. Faut-il préciser que l'évidence, en tant qu'elle produit la réalité (effectivité) de la réalité, ne peut pas être fondée dans la réalité elle-même. Elle ne peut pas être fondée dans les contenus rencontrés, à même les thèmes; le niveau psychologique concret des choses a besoin d'une structure d'évidence pour pouvoir se donner à lui-même et faire rencontre des choses, sinon il serait pur chaos tant les informations de niveau psychologique sont multiples et difficiles à organiser d'elles-mêmes.

L'évidence est prépsychologique et n'est pas affectable par des données de niveau psychologique, ni dans sa constitution, ni dans sa dissolution ou sa perte. Elle est éminemment apriorique, préalable à toute rencontre avec le monde et est peu susceptible d'une véritable genèse biographique. Nous n'apprenons pas l'évidence ou quasiment pas²². Elle se donne d'emblée, au même titre que les autres structures phénoménologiques (la mienneté de moi, l'unité de l'expérience, sa continuité, etc.). Cette évidence n'est affectable par presque rien relevant des choses elles-mêmes. À peine pourrait-on entrevoir qu'un choc psychologique majeur puisse nous faire douter ultérieurement que toute réalité existe comme telle : c'est ce qui se passe dans de très grands événements d'existence (joie subite devant un événement improbable et heureux, désolation devant la mort «inadmissible» d'un proche ou face à une immense catastrophe, etc.). Il y a là une possibilité d'affecter ponctuellement et transitoirement cette évidence mais cette affectation, d'une part, ne concerne pas toutes les expériences et se dissipe lentement.

L'évidence se donne en bloc et affecte toutes les choses d'un même indice de réalité. Cet indice de réalité se manifeste comme un style constitutif, autorisant globalement la donation comme telle de ce qui est rencontré. Nous acceptons la réalité et ses contenus sans les porter en suspicion, sans les tenir pour suspects d'être ce qu'elles sont réellement. Si cette évidence naturelle se donne en bloc, elle se disloque aussi en bloc, même si certaines ruptures de sa constitution peuvent affecter d'une façon plus marquée certains domaines d'activité.

L'évidence n'est affectable que par certains troubles comme ceux de la psychose, ce qui justifie parfaitement que la psychose soit abordée par le point de vue phénoménologique. L'évidence peut connaître d'autres

troubles que sa perte. Nous décrirons l'importance de sa «surdétermination» dans la phénoménologie du délire: il y a une surdétermination possible dans l'évidence paranoïaque et aussi, dans les délires paranoïdes où cette «surévidence» subite prend la forme de « vécu de révélation ». Plus que jamais, la nature, la constitution, la dislocation ou la sur-constitution de cette évidence concernent la phénoménologie toute entière; elle est même son morceau d'excellence. Sa première formulation, avant E. Husserl, est sans doute le texte pré-phénoménologique de W. Dilthey de 1870²³, sur l'analyse de la croyance en la réalité du monde extérieur. La croyance en la réalité du monde extérieur est une forme d'évidence qui va au-delà de la foi perceptive dans les données de sensations élémentaires. La question mobilise les deux grandes phénoménologies fondatrices, et plus encore, les réunit: elle est éminemment husserlienne mais également heideggerienne.

Husserl cherche dans l'esprit cartésien de la méthode (qui contient sa propre évidence imprimée à l'appréhension des choses et en quelque sorte sa propre doctrine de l'évidence) à fonder pas à pas cette réalité de la réalité. La méthode au sens cartésien produit une évidence. Chez E. Husserl, elle traverse la constitution temporelle. Dans son œuvre tardive, où Husserl accepte une certaine dimension anthropologique, la question sera très importante car le problème de l'accord dans la donation du monde se déplace du plan intentionnel au plan préintentionnel, comme la *Lebenswelt* en témoigne.

M. Heidegger ne s'intéresse pas à la phénoménologie dans la recherche d'une garantie dans le mode de donation. D'emblée, il anthropologise ce problème de la *Selbstverständlichkeit*.

Blankenburg, sans renier nullement la position husserlienne, reliera l'évidence au *Dasein* ou au Soi (on peut lire avec Ricœur le Soi comme un certain nom du *Dasein*). Le Soi contient et assume, voire remplace le sujet constituant husserlien. La relation du Soi au Soi qu'exprime le concept de *Selbverständigkeit* (ce qui va de Soi) est centrale dans la thèse de Blankenburg. L'évidence est garantie dans la structure d'ipséité, et d'une certaine façon exprime la structure d'ipséité, qui est pur maintien de Soi. Cela, Heidegger l'avait déjà entrevu dès les Conférences de Cassel de 1925²⁴. Ce maintien de Soi est aussi maintien de l'unité de l'expérience de sorte que L. De Vooght²⁵ a pu proposer comme titre à une analyse de cet

ouvrage que cette évidence exprime la communauté de *être soi* et *aller de soi*. C'est donc dans une certaine philosophie du Soi que la thèse de Blankenburg peut être comprise.

Sur son versant husserlien, la thèse de Blankenburg voit bien l'impossibilité d'ancrage dans la maille d'expérience qui permet d'engager la survenue d'éléments nouveaux. Blankenburg décrit bien ainsi l'altération du *style constitutif de l'expérience* et sa nécessaire refondation dans toutes les manifestations élémentaires. Sa patiente Anne exprime cette difficulté non pas à être là ponctuellement mais à produire les ancrages immédiats qui permettent d'habiter les moments et de les investir thématiquement en vue d'une continuité de soi.

Ce paradigme engage la profondeur phénoménologique de l'expérience. Il n'est plus centré sur le temps mais déjà sur les structures de continuité de l'expérience. Il ouvre à une philosophie du Soi, un Soi qui élabore lui-même la continuité de son être. Il montre déjà qu'il y a en nous une proto-élaboration de la continuité de l'expérience, qui peut se disloquer; là est le phénomène, et aussi son altération possible. C'est une structure de banalité. Cette proto-élaboration de l'expérience, en même temps qu'elle « possibilise » l'expérience, lui ouvre l'espace dans lequel elle se remplira des actions et des ressentis. Aussi pourra-t-elle accueillir les événements dans un *cours de la présence*.

III. CRISE DU MAINTIEN DE SOI ET DU MAINTIEN DE L'UNITÉ DE L'EXPÉRIENCE

La troisième formulation du paradigme de la psychopathologie phénoménologique naît de l'apparition de la philosophie de l'identité humaine de P. Ricœur qu'elle croise avec le paradigme central, dans une formulation nouvelle : les crises psychotiques sont des crises où le maintien de Soi et le maintien de l'unité de l'expérience sont engagés²⁶. Il y a donc deux versants dans ce paradigme : celui de la forme de l'expérience et celui de la question de l'identité humaine.

C'est la teneur du Soi qui fait l'unité formelle de l'expérience, sa structure de contenance indépendamment de ses contenus. La rigidité psychotique (mélancolique, paranoïaque et propre à certaines formes de

schizophrénie, improductive ou productive) trouve dans ce paradigme un modèle solide. Elle signifie, que dans la rigidité psychotique, la relation avec l'entière et la profondeur de ce que nous sommes ne peut plus se mettre en jeu. L'expérience sous ce régime de rigidité ne peut plus incorporer d'éléments nouveaux et tend à pérenniser le dispositif ancien. Toutes les métamorphoses internes permettant d'accepter une nouvelle identité de rôle sont volontairement ralenties, de crainte de « perdre son être ».

Sur le versant de l'identité humaine, la philosophie de l'identité de Ricœur rejoint la phénoménologie psychiatrique d'A. Kraus. On y décrit avec un vocabulaire différent le travail incessant de métamorphose des identités de rôle (*Rollen-Identität*²⁷) et de l'identité ipséique (*Ich-Identität* chez A. Kraus). Dans la rigidité psychotique, un collage *a minima* mais déjà paralysant empêche le libre jeu des identités. Les identités de rôle prennent une place surdéterminée et l'ipséité n'a plus aucune mobilité. Plus rien ne peut évoluer car tout mouvement identitaire se fait au risque de provoquer l'éclatement de la présence et son envahissement par de l'impensé.

Ce paradigme est inspiré de la lecture que fit A. Tatossian²⁸, douze ans après la publication de la *Phénoménologie des Psychoses*, de l'ouvrage de P. Ricœur, *Soi-même comme un Autre*²⁹. Tatossian reprend l'idée d'une identité narrative par laquelle nous sommes notre façon d'être le même en continuité, selon les différents engagements et accidents de notre existence. L'identité narrative est construite sur le même modèle que l'identité humaine. Toutes deux conjuguent un pôle central de permanence et des identités de détermination ou de rencontre. La structure de permanence est l'ipséité, le *qui* de l'identité et ses identités de rencontre sont les identités *idem*. Les deux sont en équilibre dialectique.

Les structures de certains récits nous apprennent alors comment cet équilibre se présente. Dans certains romans, il y a un collage absolu entre l'*idem* et l'*ipse* : ce sont les romans de caractère comme la *commedia dell'arte* où le personnage se réduit à son seul caractère, sans en changer. Il est ce caractère, et ce caractère, c'est lui tout entier. Ainsi du *matamore* qui semble être matamore pour toujours. Tatossian reprend aussi l'exemple inverse (un récit impossible car il n'avance pas vers la construction d'un caractère) du roman de Musil *L'Homme sans qualités*³⁰, pur *qui*, duquel on

ne sait rien, sinon qu'il existe. Le roman noir et le roman policier d'espionnage ont utilisé aussi ce procédé de l'énigmatique *qui* dont on ne sait strictement rien, sinon qu'il est. Nous ne pouvons rentrer davantage dans cette problématique très riche du point de vue littéraire et psychologique³¹.

Revenons à la question du maintien de Soi ou du *qui*, et de l'unité de l'expérience. Ce travail de maintien conjoint de Soi et de l'unité de l'expérience donne sa cohérence à la notion de phénomène. En l'idée de phénomène se noue l'ultime connivence entre ma propre unité et celle du Monde. Le travail de mise en unité de moi comme Soi et celui de mise en unité de l'épars des choses en Monde résulte d'une même activité pré-psychologique, nous dit ce paradigme, dans cette troisième version. La phénoménologie s'organise alors dans la relation de tenu-ensemble du Soi au Soi et la possibilité conjointe d'ouvrir cette relation pour la conjuguer avec d'autres relations.

Remarquons bien que cette adéquation entre maintien de Soi et maintien de l'unité de l'expérience est déjà incluse dans une philosophie du Soi dont la *Daseinsanalyse* est une possibilité. Le *Dasein* heideggerien n'est rien d'autre que cette unité fondamentale de Soi et du Monde, exposée dans sa respiration vivante, et une *Daseinsanalyse* appliquée à la psychose ne fera que retrouver les crises de notre accord avec le monde. En ce sens, ce paradigme est celui d'une crise de l'ipséité exposée à sa pérennité vivante, capable de rencontrer le monde sans perdre ce qui fait son être. Elle est une psychopathologie inspirée de la *Selbstheit* heideggerienne et dont les fondements sont dans la *Selbstwelt* de *l'herméneutique de la facticité*, l'un des textes préparatoires à *Sein und Zeit*. L'adéquation Soi/Monde trouve dans le maître ouvrage de M. Heidegger sa matrice et P. Ricœur s'en inspire très concrètement.

Si l'on veut bien considérer que cette unité ipséique est autant l'unité de nous-même que celle du champ de l'expérience ou du Monde, il importe de définir quel type de relation clinique les crises de l'une peuvent susciter dans l'autre plan. A la difficulté à se restituer soi-même comme *ipse* correspond la même crise à reconstituer une unité de l'expérience et c'est à ce niveau que l'on peut penser l'impasse psychotique, la restauration impossible de soi; il y a échec à opérer ce mouvement simultané de ré-

unification de l'expérience et de restitution de soi. Il y a, en terme narratologique, dislocation de l'intrigue, du *muthos* tragique.

L'unification de l'expérience n'est pas une prise en masse de l'expérience dans un même carcan, celui d'une évidence absolue fondée sur une quelconque vérité : c'est une unité de l'expérience fondée strictement sur le *possible*, le *vraisemblable* de l'expérience. On ne s'intéresse pas au « vrai » de l'expérience mais uniquement à son possible, ce que nous estimons (présumons) possible, plausible, à ce qui peut éventuellement survenir. C'est l'éventuellement acceptable ou admissible³².

Cette unité de l'expérience n'est pas fixée pour toujours dans ses contenus. C'est une unité présomptive et formelle³³, de l'ordre du *phénomène de Monde*, du *Faire Monde*. Précisément, les psychoses affectent la constitution du phénomène de Monde : lorsque cet espace entre le possible et le « vrai » se réduit, nous sommes dans les rigidifications de l'expérience paranoïaque ou mélancolique qui rabattent le possible sur du vrai, abolissant ainsi le temps humain.

Lorsque cet espace se distend indéfiniment, nous sommes dans certaines formes de dissociation où tout est pré-possible, où aucune limitation apriorique n'intervient. Tout devient beaucoup trop possible et ainsi l'attente que nous avons des faits perd de son intérêt. Demain, par exemple, un papillon traversera l'Atlantique avec un éléphant sur le dos et nous n'en serons pas plus étonnés que de savoir que le boulanger a fini son pain. Les manifestations dissociatives peuvent produire cet *anything goes*, source et effet de la passivité psychotique. Rien ne pouvant susciter un étonnement, le sujet ayant perdu toute réactivité dialectique, il n'y a plus aucune attente de quoi que ce soit. On perçoit ainsi que les attentes d'existence viennent de toute cette vie du sens qui renvoie en permanence du présomptif à ce qui survient comme de l'effectif à ce qu'on avait imaginé préalablement. C'est dans l'espace entre ces deux dimensions que se donnent notre capacité d'étonnement et notre intérêt pour tous les événements.

Aspects psychopathologiques

Du côté de la psychopathologie, on peut repérer diverses situations fondamentales.

1) Tout d'abord, il faut formuler à quoi correspond la crise de la dialectique *idem-ipse* au regard du maintien de l'unité ipséique.

Le problème qui se pose est celui de la substitution incessante entre les identités-*idem*, de rôle, de caractère, etc., afin que le maintien de Soi puisse s'effectuer. Si mon identité de rôle colle trop à mon identité-*ipse*, chaque mise en cause de l'*idemité* entraîne le basculement entier de l'identité humaine. La crise paranoïaque est véritablement une crise de cet ordre et on peut la considérer comme très didactique. En effet, il est possible de considérer la paranoïa à partir de ce déséquilibre typologique entre identité *idem* et identité *ipse*. Il y a dans la paranoïa surinvestissement des identités de rôles et de statut; investissement « charismatique » des rôles sociaux, hyperesthésie aux causes collectives en même temps qu'à son propre statut³⁴, engagement passionnel dans la défense de certaines causes ou déterminations, etc., simultanément à un collage pathologique entre ces identités *idem* et l'identité *ipse*. Le paranoïaque engage par ce collage pathologique tout son être dans une cause, un rôle, un statut et quand ces rôles surinvestis se trouvent en échec, ce qui survient immanquablement, l'identité humaine est alors en faillite. Du côté de l'unité de l'expérience, le champ de l'expérience *acceptable* est alors infiniment réduit.

Du fait de cette réduction préalable du *possible* puis de l'*acceptable*, tout menace de débord comme en témoigne l'expression «être outré», très parlante au regard du paradigme ici exposé. L'«outré» est du rencontré qui n'a pas été préalablement possibilisé. Cliniquement, c'est alors l'hyperesthésie paranoïaque pour laquelle tout, ou presque, est insupportable. Le soupir exprime cette situation existentielle. Selon que cette paranoïa soit active (chez le quérulent ou le revendiquant faiseur de procès) ou passive (chez le sensitif ou l'hypersensible, toujours sur la défensive), il ne cessera d'être en position de résistance vis-à-vis de tout ce qui se passe. Il est incapable de laisser être l'expérience : la *Gelassenheit* heideggerienne exprime bien cette sérénité, capacité à accepter par bienveillance le cours de la présence. On peut nommer cette attitude de résistance susceptible à tout ce qui survient *la résistivité sensitive*.

Remarquons que ce qui est hors-champ n'est pas, *ipso facto*, synonyme de psychose, mais déjà de crise; son irrésolution fait substrat de l'humeur pathologique, qu'elle soit délirante ou prédélirante (atmosphère paranoïaque de référence, tension intérieure, interprétativité, par exemple). Cette crise disparaît lorsqu'une élaboration *de possibilisation de l'hors-*

champ a été effectuée: ce qui survient est rendu préalablement possible, mais une fois l'expérience accomplie. Ainsi elle peut être intégrée dans le style de l'expérience et ne pas mettre en péril la forme de la présence.

Lecteur attentif de P. Ricœur, A. Tatossian a montré avec une grande acuité qu'il en allait selon le même modèle avec le *typus melancholicus* qui n'est pas un caractère mais une organisation bel et bien *typique* de la personnalité, c'est-à-dire une organisation particulière du rapport des identités de caractère au maintien de soi (à l'ipséité). Le terme de type est assez précis de ce point de vue. Il a d'ailleurs toute une histoire philosophique. Ce qui caractérise un type est ce collage ou ce décollage particulier de ses identités de rôle à celle du Soi, et comme dans la structure paranoïaque, celle du *typus melancholicus* est caractérisée par une impossibilité à décoller les deux aspects de l'identité humaine. À chaque engagement de rôle, c'est simultanément un engagement de l'identité humaine dans son entier, et – point décisif pour la formulation de ce paradigme – de la propre unité de l'expérience.

2) Il faut aborder la question des rapports entre la dialectique *idem-ipse* et le maintien de l'unité de l'expérience dans ce qu'il faut nommer *le travail des horizons*. La chose sans doute la plus difficile à comprendre dans l'exposé de ce paradigme est la corrélation entre le travail des horizons et celui du maintien de l'unité ipséique. La distinction horizon/scène (qu'il faut voir bien au-delà de son modèle visuel, comme le modèle du cadre stable/événement instable) est en effet la figure transmutée du décalage *idem/ipse*. Le décalage permanent qui s'instaure entre les horizons, activement constitués et reconstitués et la scène, l'espace formel non stable qui doit toujours être tenu à distance des horizons. Le travail des horizons est un travail de présignification des objets de l'expérience en différents plans permettant de vivre les avant-plans sans avoir à penser en même temps les horizons. Le propre d'un horizon est de n'être point questionné afin que ce qui est à l'avant-scène puisse véritablement exister devant. Le concept d'*inconscient phénoménologique*³⁵ exprime cette réalité du travail souterrain de la «conscience-inconscience» pour que de l'expérience puisse être, pour qu'il puisse *se passer quelque chose* qui puisse être pensé par celui qui le vit (qu'importe le contenu de ce qui se passe, à la différence de l'inconscient psychologique freudien). Il définit une série de synthèses

passives, depuis celle de la prédonation athématique du Monde (avant toutes expériences constituantes, il est une première expérience vectorisée non vers les choses, mais vers un « tout » qui fait fond) jusqu'aux synthèses passives plus thématiques, telles que celles qui sont mises en jeu dans le refoulement. Sans reprendre ici les argumentaires de Marc Richir³⁶ ou de J. Garelli³⁷, disons simplement que la bonne effectuation de la dialectique *idem/ipse* semble le corrélat de la possibilité d'affranchir ces partages entre fond muet mais solidement construit et une avant-scène pleinement investie. À chaque décalage horizon/scène ou objet³⁸ s'instaure une réserve à la fois de stabilité de l'expérience et de maintien de Soi. Rien d'étonnant à cela puisqu'il s'agit de la même dynamique. Cela permet de mieux comprendre que la capacité à se maintenir comme Soi et à *maintenir les horizons à l'horizon*, quels que soient leurs contenus, constitue un même travail. Certes, les horizons restent à l'horizon, mais comme tous les horizons ils se constituent, se nourrissent, prennent et restituent leur teneur à partir du proximal, dans un temps qui est le leur – beaucoup plus lent, on l'imagine fort bien – que le temps du présent.

Cette dislocation des horizons de l'expérience signifie au plan de la constitution intrasubjective qu'à chaque plan de synthèses passives, à chaque structure d'horizon, correspond un dispositif de contenance, à la fois de l'unité de l'expérience et de l'unité ipséique. Contenance signifie ici capacité de retenir, de ne pas mettre en jeu la totalité de l'expérience (et donc de moi-même) à chaque survenance. L'échec psychotique renvoie selon cette perspective à une impossibilité à faire cette contenance. Le travail d'interface qui assigne l'arrière-scène à la mutité et l'avant-scène à l'événement, et qui intègre progressivement l'événement dans l'arrière-scène, ne s'opère plus. Tout le dispositif vacille. Rien ne peut s'échanger des horizons à l'avant-scène, ni dans le sens de la recomposition de nouveaux horizons ni dans celui d'une meilleure signification de la scène par les horizons. Cette dislocation des horizons et, avec elle, l'irruption des matériaux qu'il contient produisent des hallucinations³⁹, par exemple.

Au plan de l'identité humaine, ce travail d'interface est le décollage actif/mise en transaction *idem/ipse* ; son échec conduit à la constitution d'« empan » rigides au sein de l'identité, non mobilisables et sources de crise.

Empans comme autant de fragments d'expérience jamais ultimement phénoménalisés pour lesquels le travail des horizons n'a pas pu se conduire.

On peut légitimement établir une corrélation entre ces structures d'horizons et les structures de distances intergénérationnelles qui en sont des équivalents anthropologiques. On peut comprendre ainsi que cette dislocation des structures d'horizons va de pair avec la dislocation symbolique des structures générationnelles (contenu incestueux, rupture des structures culturelles positives de tabou, etc.).

IV. LES PSYCHOSES COMME ALTÉRATION DE LA STRUCTURE D'EXPÉRIENCE

Un enrichissement du précédent paradigme va permettre d'approfondir la mise à jour phénoménologique des troubles psychotiques à partir du concept de structure d'expérience⁴⁰. Ce concept husserlien de structure d'expérience peut, nous l'avons entrevu, se substituer à l'idée de conscience, rendue obscure par son usage démesuré et ses trop nombreux plans de significations (perceptifs, intégratifs, moraux, etc.).

De l'idée phénoménologique de conscience, la *structure d'expérience* conserve le noyau dur de structure contenant et «continuant» de l'expérience. Cette appellation est meilleure que celle de «conscience» mais n'est pas dénuée de quelques inconvénients, notamment sa généralité d'usage dans la langue commune et aussi celui de n'avoir pas de sujet véritable, ce qui est inadéquat. En nous, une instance fait cette mise en forme de l'expérience, noue cette continuité, de sorte que jamais elle ne se dénoue. Elle est donc plus qu'une structure⁴¹ autoréférencée. C'est un véritable organe: l'organe de l'expérience par W. Szilasi⁴². Arthur Tatossian a lui-même validé cette expression en désignant la psychiatrie phénoménologique comme analyse de l'«organe de l'expérience» dans la dernière section (section E) de sa *Phénoménologie des Psychoses*⁴³.

Nous étudierons la question sous trois aspects, mais il faut tout d'abord prendre le temps d'appréhender pas à pas ce qu'est *faire expérience*, et aussi comment l'expérience se donne en champ, ce champ que nous sommes en tant que présence.

A) Faire expérience

Comprenons plus précisément ce qu'il en est dans ce travail phénoménologique où se joue la continuité de l'expérience et sa possibilité de porter l'action. La crise psychotique s'appréhendera comme une menace de disjonction de sa propre structure ipséique. Cette menace de disjonction se prisme sur les structures phénoménologiques qui encadrent l'expérience. Quand le sujet peine à se rassembler comme Soi, cette expérience peine à s'appréhender en son unité.

L'expérience est une intrigue entre l'ouverture à une éventuelle disjonction de Soi et la pure recomposition d'un Soi, ayant été affectée de l'événement. Cette recomposition du Soi ne produit pas un nouveau Soi mais élabore avec des nouveaux éléments sa continuité.

Proposons alors de décrire comment l'homme *expériencie*, fait expérience, néologisme qui restitue l'*Erfahren* allemand, (plus vaste que le verbe *manifester* en français, plus apte à porter une véritable diversité d'expériences), selon une distinction purement discursive en trois moments :

1. *L'homme dé-couvre/se dessaisit de son ipséité*, sans la perdre mais pour l'exposer à l'expérience. Il déplie, déconstruit l'unité formelle de l'expérience tandis qu'il se dessaisit provisoirement de la totalité à laquelle il s'est assigné; il expose son ipséité à s'engager dans une nouvelle transaction *idem-ipse*. Expériencier commence toujours par dé-couvrir. Dé-couvrir (on peut dire aussi dis socier, déconstruire, dé-lier ce qui est à-même) signifie que l'unité de l'expérience est déconstruite au sens que lui donne Jacques Derrida⁴⁴. Cette déconstruction rompt l'unité dans laquelle ce qui survient n'a pas encore place. La peur (transcendantale; il ne faut pas lui donner un sens psychologique) de cette étape va conduire inmanquablement le sujet psychotique à un appauvrissement de son existence, une peur de découvrir son ipséité, de la mettre à nue, de crainte qu'elle ne trouve plus de support sur quoi ensuite se réinstituer.

2. *L'homme transforme, engage cette exposition à une action ou une passion, où il en ira de lui-même comme une nouvelle identité de rôle*. Il agit aussi, en construisant des objets de conscience (transforme les vécus en ob-jets, les institue symboliquement, etc.). Dans le second moment, les vécus élémentaires sont travaillés/transformés en une entité à partir de

modélisation de telle sorte que cette entité soit stable, réalisée au sens étymologique de *res*, la chose constituée, la réa-lisation. Ce faisant, il mobilise les horizons de l'expérience.

3. *L'homme ré-institue une unité de l'expérience et se restitue comme Soi.* Il opère simultanément à la reconstitution de l'unité de l'expérience une reconstitution de l'unité de Soi.

Ce paradigme est paradigme car il se décline dans plusieurs directions de savoir. Il est autant phénoménologique (constituer l'unité de l'expérience) qu'existential (exister comme fonder le maintien de Soi). Il est aussi herméneutique au sens d'une anthropologie herméneutique pour laquelle l'expérience de compréhension, dans son pur phénomène, précisons-le, (c'est-à-dire indépendamment de la façon dont nous réalisons cette compréhension) est une expérience de recomposition d'une unité de l'expérience, d'un saisi-ensemble. L'expérience compréhensive que chaque homme fait au regard de son monde est en effet cette *retotalisation* des choses en Monde, de ce Monde au sens heideggerien, que la survenue de l'événement avait disloqué. En même temps qu'il retotalise l'expérience, il se reconstitue lui-même comme Soi.

Faire expérience concerne autant l'activité psychique que celle de l'intégration spatiale et corporelle. La constitution de l'unité de l'expérience et le maintien de Soi s'appellent tantôt mondéisation tantôt incarnation. Dans un registre comme dans l'autre, il s'agit du même phénomène.

L'expérience se révèle dans cette perspective tout autant *intrasubjective* qu'*objectivante*. Voilà sans doute le nœud qui fait l'unité de toute la phénoménologie. Le phénomène engage notre être temporel, autant au niveau de notre *ouverture* à l'événement (disponibilité apriorique à être affecté par l'événement⁴⁵) que de la reconstitution de l'unité de l'expérience (la *clôture* du champ de l'expérience). Dé-couvrir est, au plan intrasubjectif, engager un mouvement de dessaisissement de soi afin qu'un Soi reconstitué, capable de recevoir l'événement, puisse se recomposer avec le « ce qui se passe »; et au risque qu'il ne se reconstitue pas.

Remarquons que ce « ce qui se passe » retrouve sa véritable signification intrasubjective. *Se passer* signifie assez précisément *s'exposer pour nous au risque de la rupture de continuité*. Dans cet aspect intrasubjectif de

l'événement, il «se passe en nous» simultanément à la survenue de quelque chose un mouvement de l'ordre d'une transformation de nous-même afin que la totalité provisoire (que nous sommes) puisse accepter l'événement. Le phénomène est de ce point de vue intrasubjectif une *exposition-restitution d'un Soi* au décours de l'événement.

B) Le champ de l'expérience

Faire expérience est un acte de conscience qui ne concerne pas des éléments isolés, juxtaposés par hasard. C'est le fait d'une constitution active en champ. L'histoire du concept de champ de l'expérience est trop vaste et trop complexe pour être abordée ici. Retenons simplement qu'elle commence sans doute avec les philosophies empiristes de Hume et de Berkeley (bien qu'elles n'utilisent pas le terme de *field of experience*, il est déjà mentionné l'existence de *complex of sensations*, montrant ainsi que les sensations se conditionnent mutuellement dans leur apparaître). Ce concept passe non sans ambiguïté par Kant qui l'utilise avec une acception plus générale (le «champ de l'expérience» s'opposant à celui des autres modes de connaissance, ne procédant pas par expérience), réapparaît à l'occasion de la découverte physique du champ magnétique, culmine dans la *Théorie de la forme*, s'exprime dans l'œuvre de Rorschach dans l'idée de corps propre chez M. Merleau-Ponty, puis dans la philosophie heideggerienne et celle des horizons chez E. Husserl. L'histoire détaillée de cette notion de champ de l'expérience a été détaillée par Jocelyn Benoist⁴⁶.

La difficulté à appréhender cette notion s'explore en plusieurs points. D'une part, elle s'intrique avec celle de champ de la conscience, ce qui est à la source de nombreuses confusions. La notion de *champ de l'expérience* est à la fois de l'ordre d'une phénoménologie de la perception (en l'occurrence dépendante de la question «comment les éléments perçus se conditionnent dans leur apparaître?») et de celle d'une anthropologie (la notion de Monde suppose que l'espace de déploiement de l'expérience humaine soit pré-circonsrite à un proto-ensemble, unique par définition, dont nous avons vu qu'il était celui des possibles). D'autre part, la difficulté de ce concept renvoie à différentes options phénoménologiques prises au XX^e siècle, soit celle husserlienne des synthèses passives exposées dans

Expérience et Jugement, soit celle de la philosophie heideggerienne de *Sein und Zeit*.

Quelles que soient les options prises, il importe de mesurer de quelle façon les *percepta*, et même les choses réalisées par l'expérience, ne surviennent pas isolément dans l'expérience. Cette cohésion de l'expérience ne vient pas des choses elles-mêmes (thèse empiriste); elle est dépendante de notre propre continuité ipséique. Il n'y a d'expérience, dit Szilasi, qu'à partir du *Daseinsgang*, d'un cours du Dasein; autrement dit, l'expérience survient sur un fond ou une trame qu'elle constitue ou a déjà constitué. Elle ne se recommence jamais radicalement du tout au tout, sauf peut-être dans le chaos des manifestations confusionnelles où ce qui devrait faire fond fait *devant scène*, et où aucune survenance ne peut s'intégrer dans des horizons, faute d'horizons, laissant à l'événement une signification et un sens insaisissable, faute de cette stance par laquelle passe le cours de la présence.

Le travail de pré-possibilisation ou de pré-inclusion est fondamental pour organiser cette mise en continuité ou continuation de l'expérience. Dans l'expérience normale, un phénomène de Monde se constitue permettant aux choses d'être accueillies et incluses déjà dans une totalité, dans laquelle elles sont en quelque sorte pré-pensées, pré-admises, pré-incluses à titre de possibilité. Ce sera d'ailleurs l'une des formulations possibles de la crise psychotique que de dire que l'unité de l'expérience n'a pu se reconstituer faute de ce travail de pré-possibilisation. Ce dispositif d'accueil limite l'événementialité de l'événement de telle sorte que la « dysruption » - terme emprunté à la philosophie de H. Maldiney - ne soit jamais totale. De même, un travail rétroactif sur l'ensemble (l'autre aspect de la transformation, qui est réaménagement de l'ensemble à partir de l'événement) se fera pour rétro-inclure ce qui est survenu à titre de possibilité. Notons bien que ce travail de pré-possibilisation n'évoque pas ce qui a pu factuellement survenir mais uniquement l'ordre du possible. Il porte sur la forme de la présence (essentiellement sur son unité-continuité); à ce titre, il est d'abord anthropologique (phénoménologique) avant d'être psychologique; la plausibilité d'un événement ne concerne cette présence que si elle risque de la modifier.

V. LES PSYCHOSES COMME ÉCHEC À LA RECONNAISSANCE DES FORMES

Une idée centrale parcourt la naissance de la psychologie philosophique à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, celle du travail de reconnaissance des formes s'effectuant à même l'acte de conscience. Être conscient, c'est donner sens à des formes. C'est rapporter à sa propre continuité des événements de forme ayant été appréhendés comme tels.

La capacité de toute conscience ou structure d'expérience à effectuer cette reconnaissance des formes est un des grands acquis de la psychologie scientifique. Cette intuition fonde phénoménologiquement le test de H. Rorschach, pour autant qu'on veuille bien garder à ce test son sens formel et ne pas le saturer dès le départ de contenus psychologiques.

A) Formulation du paradigme

Le paradigme peut s'énoncer ainsi: les troubles psychotiques sont des altérations conjointes (puisqu'il s'agit du même phénomène) de la reconnaissance des formes et de l'établissement de la continuité de soi, c'est-à-dire de l'ipséité. Manifester un trouble psychotique est simultanément perdre la capacité à lire la macroforme de la présence dans une autonomie par rapport à ses contenus et à fonder ainsi la continuité de notre être. Formes et fonds ne sont plus travaillés avec la distance qui leur convient pour leur donner sens.

Ce paradigme prend directement sens dans le travail de Rorschach en tant qu'il exprime les désorganisations forme-fond de la présence et les accrocs à des données perceptives élémentaires qui n'ont pu être réinscrites dans une nouvelle totalisation provisoire, celle du Soi. Aux altérations de la capacité à reconnaître les formes comme formes renvoient les altérations même de l'instance ipséique à fonder sa propre continuation.

Ce paradigme de l'altération de la fonction de reconnaissance des données de sensation prolonge au plan microstructurel celui, macrostructurel du maintien de Soi et du maintien de l'unité de l'expérience. Au pôle ontologique de l'identité humaine revient d'effectuer le maintien de la forme de la présence dans le renouvellement de ses contenus. Faire continuité de l'expérience nécessite de maintenir vivante la distinction forme-fond.

La reconnaissance des formes fait ce travail par quoi je puis garder distance symbolique avec tous les sens rencontrés. Ainsi reconnus et

inscrits dans ce champ, les objets de conscience adviennent à l'intérieur d'un champ qui est le champ phénoménal; la forme de la présence est préservée, et des corrélations de sens à l'intérieur du champ sont possibles par l'instauration de structures intra-expérientielles (internes et externes). La reconnaissance est l'établissement d'une distance d'appropriation permettant l'investissement thématique des contenus, le traitement de fond.

Disons ce paradigme avec d'autres termes : à l'échec de la prise de distance du Soi comme Soi renvoie l'échec de la mise en forme de la présence, à sa capacité à rester forme vis-à-vis de ses fonds.

C'est à cette étape de la reconnaissance des formes que vont se situer les manifestations psychotiques : elles résultent de ce qui n'a pas été reconnu. Non reconnues, elles peuvent rester non investies (le *defekt*) ou tenter de prendre sens à partir d'une recomposition ou une «invention» de nouveaux horizons. Incapable de rencontrer une forme qui puisse les recevoir, les éléments non reconnus vont appeler une reconfiguration : c'est la production paranoïde.

B) Origine du paradigme

La question de la reconnaissance tient ses origines de la *Gestalt*. L'idée de *Gestalten* est souvent associée à la pensée de J. W. von Goethe (1749-1832) à juste raison. Ce n'est pas une intuition développée systématiquement mais mûrie au long de plusieurs ouvrages. Goethe apporte cette idée anti-élémentariste que le sens ne peut se donner que dans les totalités constituées. Le sens du tout n'est pas celui des parties. Comprendre comment les choses sont tenues ensemble permet d'accéder à leurs interrelations élémentaires, à leurs modes de relations internes (modes de résonance intime). Il en ressort une sorte d'herméneutique romantique : comprendre est accéder non pas aux éléments identifiés mais aux modes de résonances intimes de cette œuvre⁴⁷.

Cette intuition centrale pressentie à l'aube de la modernité sortira du champ littéraire pour nourrir le discours de la psychologie scientifique et aussi, d'une façon plus lointaine, toute la révolution épistémologique du XX^e siècle, comme pensée de système. Elle va prendre forme dans le travail d'un des élèves de Brentano, considéré comme le fondateur de la *Gestalt*, C. von Erhenfels (1890) sur les qualités de forme⁴⁸. Mais, force est de

constater qu'il ne pousse pas son analyse aussi loin que ce que nous exposons ici. En effet, la notion d'ipséité n'est présente ni dans la *Gestalt*, ni dans la phénoménologie husserlienne. Annonçant un certain structuralisme de la forme, la *Gestalt* tente d'évacuer la position de subjectivité, préfigurant à de nombreux égards la phénoménologie des *Recherches Logiques* et aussi, d'une certaine façon, la psychanalyse, en révolte contre l'idée simple de sujet.

Dans la *Gestalt*, la référence à une forme de subjectivité, au moins constituante, ou instituant (tenant ensemble une structure) est latente. Elle est présente sans être nommée, comme la simple inversion de l'institution symbolique, nécessaire à l'organisation du sens. Le sujet de la Gestalt est le Soi, sous son aspect constituant. On ne s'en étonnera pas en voyant dans tout le courant contemporain de la Gestalt-thérapie⁴⁹ une philosophie du Soi, clairement revendiquée comme telle.

L'idée d'un travail de reconnaissance des formes permettant la mise en continuité de l'expérience va féconder quatre discours : la pensée d'E. Husserl des *Recherches Logiques*, la *Gestalt*, la pensée de Rorschach et le travail de V. von Weizsäcker sur le cercle de la forme ou de la structure. On en retrouve également des intuitions dans toute la psychanalyse szondiennne, proche des apports de Rorschach.

On peut comprendre cette formule dans les deux sens : soit retrouver l'accident ontologique premier dans ses modes de projection pathologique, soit établir simplement l'accident structural qui empêche la présence au monde dans sa distance nécessaire à chaque élément. Dans les formes pathologiques de la présence s'exprime en effet l'incapacité soudaine de l'ipséité à effectuer la mise en forme de la présence.

Dans l'échec de la distinction forme-fond (à quoi aboutit la reconnaissance des formes), l'expérience ne peut se «décompacter », et cela à trois niveaux:

- autant sur un plan macrostructurel (à unifier l'expérience en un champ phénoménal unique pouvant être appréhendé et donc distancié comme tel),
- au plan intra-expérientiel (à lui donner sa spatialité proche/lointain et sa temporalité immédiat/différé),

– au plan subjectif: ne tenant plus le champ de l'expérience à distance, la structure de forme que constitue le Soi ne peut s'élaborer elle-même et se penser comme telle.

Cet échec de la prise de distance forme-fond introduit des accrochages de sens aux formes, alors que le sens devrait se définir à même le champ et non l'une de ses parties, ce qu'exprime le test du Rorschach. Les parties (fond), en adhérant aux formes, empêchent l'appréhension générale du sens. En termes techniques de lecture du Rorschach, l'adhésion se fait précisément aux contenus, aux localisations ou aux déterminants. Si la reconnaissance ne parvient pas à se faire, c'est précisément parce que l'autonomie des formes n'est pas assurée. Les formes ne sont extractibles du fond.

Une autre formulation du paradigme permet d'écrire: l'ipséité affectée ne parvient plus à projeter sur le champ phénoménal cette opération séparante forme-fond.

C) L'extentionnalité

Comment se fait cette projection de tout Soi sur le champ de l'expérience ? Est-elle le fait de l'intentionnalité husserlienne ?

On peut répondre positivement et aussi négativement car l'intentionnalité vise isolément des éléments. Un terme latent dans toute la phénoménologie vient dire la relation de tout Soi avec le champ de l'expérience, celui d'extentionnalité, fondé par E. Fink dans les années trente⁵⁰. Il exprime l'intentionnalité de champ par laquelle la visée (à vide de contenus) se projette sur la totalité des événements de sens⁵¹. De la même façon que l'intentionnalité individuelle établit une corrélation immédiate d'emblée vers ses objets de conscience, on peut dire que tout Soi se projette extentionnellement sur les données de conscience pour les organiser et les contraindre en champs. Les troubles psychotiques peuvent affecter non seulement cette extentionnalité muette mais plus encore, au-delà d'elle, ce travail plus spécialisé qu'est la distinction forme-fond.

Cette distinction forme-fond est aussi une des expressions possibles de la dialectique *ipse-idem* et de leur séparation catégorielle, l'un étant l'instance

ontologique qui porte notre être et les autres (l'*idem* en général) étant toutes les identités de rencontre non ontologiques.

Plan macrostructurel

Il faut prendre soin de conserver à cette lecture un aspect macrostructurel qui permet de maintenir sa signification générale devant le plan sémiologique psychiatrique.

Cette idée que le Soi ne parvient pas à se reconnaître lui-même devant le monde apparaissant s'expose clairement dans la sémiologie psychiatrique des psychoses dans le couple déréalisation/dépersonnalisation.

La déréalisation résulte de l'impossibilité à reconnaître durablement les formes du monde apparaissant, à s'y inscrire fondamentalement. Et cette déréalisation est conjointe de la dépersonnalisation : c'est le même phénomène. La dépersonnalisation n'est rien d'autre ici qu'une «dé-ipséisation». Le travail de la conscience ou de l'expérience d'organiser la continuité et de l'expérience et de Soi est suspendu, totalement ou en partie. Le monde n'est plus unifié en Monde comme phénomène unique: le sens ne parvient plus à s'instaurer en tant que relation intra-expérientielle.

Au plan du corps, cette expérience de distinction forme-fond en échec s'exprime par une abolition partielle ou totale de l'intégration corporelle (qui est l'équivalent du Soi au plan de l'habitation du corps), des défauts d'intégration du schéma corporel. Cette dislocation progressive de l'unité de l'expérience se donne en dissociation, parfois en dépersonnalisation au regard des impressions corporelles et les investissements de sens, de contenu, ne sont alors plus possibles.

Reconnaissance non identifiante

La reconnaissance préalable des formes n'est pas identifiante : elle ne traite pas du fond. Elle voit le genre ou la forme. Elle dessine des ressemblances, cerne des champs sémantiques d'appartenance. C'est plus tard, dans la genèse de réalité, que les investissements thématiques vont se faire sur le mode de la chose en elle-même. Cette reconnaissance est en réalité une pré-reconnaissance. Elle sert juste à inscrire ce qui survient dans la mondéité, dans le possible.

Sa finalité n'est pas de connaître mais de repérer les appartenances. Elle doit seulement «dés-étrangéiser» ce qui survient, lui donner un statut

provisoire comme étant bien «de ce monde». Si on devait formuler en termes de langage intérieur la question à laquelle répond cette « dés-étrangéisation provisoire » ce serait : *ce que je vois là est-il dotable de sens, est-il déjà de ce monde ou va-t-il m'obliger à tout reconsidérer de ce que je concevais du monde?* En effet, à ne pas pouvoir la reconnaître comme possible, l'on craindrait de devenir fou.

Le possible est l'élément nucléaire de toute relation formelle de continuité. Il donne un brevet de «survenabilité », un *pouvant survenir* dans le monde, tel que je le conçois. Avant que cela soit du «vrai », du «réel», etc., il faut qu'une épure de réalité, un sorte d'avant dessin ait pu s'esquisser. Ainsi la structure de mondéité pourra accepter cette possibilité, au moins d'une façon précaire, à titre de style possible du devenir.

Cela invite à considérer que le chemin vers la réalité commence par la possibilisation⁵². L'inscription du réel se fait ensuite sur fond d'un possible déjà acquis. On le sait, parfois le réel oblige à recomposer une possibilité qui n'existait pas. Ce qui ne peut être reconnu est ce qui n'a pas pu être préalablement ou rétrospectivement possibilisé. C'est dire l'importance de ce travail pré-psychologique dans l'éclaircissement des phénomènes dissociatifs, dans ces vécus d'étrangeté ou de perplexe. Ils mettent à jour cette implication anthropologique sous la forme d'un monde implicite préalable. Il nous laisse penser que toutes rencontres, et plus encore celle du monde, sont toujours souterrainement préparées⁵³. Il n'y a que les phénomènes psychotiques et aussi le travail d'art pour faire ressentir ce travail d'implication.

Le nom de ce possible et de ses réseaux constitués, en remaniement permanent, est principalement le préconscient, parfois aussi, dans une topique rigoureuse, ce qui se nomme inconscient. Le possible se construit de nombreuses façons. Il est constitué de nombreuses opérations rhétoriques, et principalement les ressemblances et plus généralement l'analogie.

L'analogie procède du repérage de la classe ou du genre d'appartenance, sous la forme de telle chose «est une sorte de ». Le non reconnu est alors le non-appartenant au monde, ce qui n'a jamais été préalablement rencontré en aucun de ses aspects. Ce n'est pas du *Tout Autre* car l'autre reste toujours un

autre homme, mais de l'ontologiquement autre: une entité non humaine, ne portant rien de la cosmologie humaine.

L'analogie permet au moins de savoir que cette chose sera à un moment ou un autre appréhensible, d'une façon ou d'une autre. Elle a une fonction intramondaine: d'inclure ce qui survient dans un espace de sens.

Analogie de forme, de structure, de détermination élémentaire, de particularité. Il faut trouver suffisamment de liens d'analogie⁵⁴ pour qu'ensuite on puisse prêter un être phénoménal à la chose rencontrée. Alors elle peut rentrer dans le monde commun.

Pulsionnalité et reconnaissance des formes

Il ne faudrait pas considérer cette reconnaissance des formes comme affectivement neutre. Elle est dépendante des pôles pulsionnels qui organisent l'expérience, au moins dans l'expérience du contact. En tant que ces pulsions traitent à un niveau archaïque de la question de la fusion et de la séparation avec le monde, autrui, etc., elles organisent aussi fondamentalement les liaisons et déliaisons de ces relations forme-fond, ses entames et ses clôtures. C'est ce que peut travailler la psychanalyse, par exemple. La psychologie szondiennne permet d'entrevoir cette relation entre contact, pulsion et mode de reconnaissance⁵⁵.

D) Expressions pathologiques de la reconnaissance des formes

Le fait de situer cette approche phénoménologique sur un plan spécifiquement macrostructurel permet de visionner cet accident phénoménologique au plus près des troubles psychotiques. Il va sans dire que l'incapacité à reconnaître les formes du monde apparaissant produit une importante symptomatologie psychotique.

a) Sur son mode aigu, cette non reconnaissance des formes détermine la **confusion mentale**, le premier et le plus simple des troubles psychotiques. Son phénomène constitutif est l'abolition strictement conjointe des relations proximales-distales et celle de la mise en champ de l'expérience. Mais, à ce niveau, il n'y a pas encore d'essai de recomposition du fond de l'expérience. Il y a seulement des émancipations figurales de chaque sens élémentaire. C'est le moment confuso-oniroïde.

b) Lorsque les défauts de cette reconnaissance (de Soi et des formes) sont marqués modérément et ne disloquent pas totalement la forme de la présence, ces troubles de la reconnaissance donnent des **impressions pré-délirantes** incluant des éléments stables de déréalisation. Les choses sont déréelles, comme factices, pressenties à ce titre comme presque «truquées » et leur sens ne peut se fonder. Elle aboutit rapidement à une sorte de vide, par incapacité à articuler des significations. Une de ses formes déréalisées est le *vécu de cirque*⁵⁶. Au plus simple, cela peut réaliser un *vécu de perplexé* (B. Callieri) ou à un vide de sens hébéphrénique.

À ce même degré de déstructuration de l'expérience, cette non-reconnaissance des formes produit des vécus d'étrangeté, de coïncidence, de discordance, etc.

c) À un troisième niveau, souvent soulevé par un élément thymique, sur viennent des **éléments paranoïdes**. La forme non reconnue, adhérant à ses éléments de fond, cherche sa signification appelant ainsi une redétermination de l'expérience avec un enrichissement de fond.

Phénoménologiquement, l'expérience paranoïde est une tentative de recomposer les arrière-plans de l'expérience qui ont perdu leurs liens symboliques dans l'unité de l'expérience. C'est ce qu'explore la phénoménologie du délire (tome II, chapitre 3) : elle met en effet à jour le travail de « réparation » que tente d'effectuer la production délirante face au péril de la dislocation ipséique ou de l'unité de l'expérience, ce qui constitue le même phénomène.

d) Une autre possibilité de la reconnaissance pathologique des formes est celle du **délire de reconnaissance de Sérieux et Capgras**, dans lesquels les patients sur-reconnaissent des visages. Ce sont des délires de sosies ou de réin carnation, décrits depuis fort longtemps dans les psychoses paranoïdes. Il résulte d'un «trop comprendre», d'une anticipation analogique qui a perdu ses distances forme-fond, au point de tout reconnaître. Il exprime une dislocation de la relation de réalité par du «vrai semblable»⁵⁷ qui sur-reconnaît à partir d'analogie minime ce qu'elle rencontre.

E) Reconnaissance des formes et typifications

On passerait radicalement à côté de la question phénoménologique en confondant reconnaissance et lecture du sens des formes. Le sens véritable

de la reconnaissance des formes consiste dans la distinction radicale qu'elle impose avec l'investissement significatif des formes. La reconnaissance des formes n'est pas identifiante. Elle effectue juste un repérage isomorphique des silhouettes, afin que la forme de la présence ne soit pas affectée. Les échecs dans cette reconnaissance réalisent un trouble spécifiquement psychotique.

La reconnaissance des formes en tant que forme autonome n'a rien à voir avec la captation figurale du sens des formes, celle-ci une fois reconnue. Une fois les formes reconnues, une autre vie du sens commence en effet, celle de la vie affective des formes. Nous passons alors du plan phénoménologique au plan strictement psychologique, et plus précisément, au vrai travail figural.

Figural, c'est-à-dire déploiement de toutes les significations portées par une figure. Nous sommes là dans le champ de la représentation. C'est dire s'il est riche. Il renvoie à l'élaboration des figures-types et aux relations affectives que nous établissons avec elles, autant dans les recherches de style (ou de grands airs, comme dans l'hystérie) que dans ses effets d'intensité. On peut évoquer alors le maniérisme et toute la phénoménologie des névroses. L'impressionnabilité hystéro-phobique est issue des pathologies de la figuralité. On peut comprendre cette impressionnabilité comme l'effet immédiat d'une surdétermination affectivo-figurale.

VI. LES PSYCHOSES COMME ALTÉRATION DE LA FORME DE LA PRÉSENCE

La phénoménologie, science des formes ? Oui encore et encore. Le concept de forme est essentiel à la psychologie scientifique. Il est commun à toutes les expressions (phénoménologiques, cognitives, psychanalytiques) de la psychopathologie.

Il faut cependant préciser le niveau concerné. Soit cela désigne la lecture des formes du monde apparaissant, ce que nous venons de voir au paragraphe précédent; soit cela désigne notre propre expérience de conscience se constituant en tant que forme. Ce que nous devons mettre à jour est notre forme de présence. Sans nul doute, ces deux travaux phénoménologiques effectués par le *phenomenological mind* se rejoignent

puisque c'est notre forme de présence qui permet de traiter la forme de présence du monde apparaissant mais on ne peut les traiter ensemble. Il est donc indispensable de les aborder séparément, au risque de tout confondre.

On peut décrire les psychoses comme des altérations de la forme de la présence. Cette voie a été engagée par la notion « d'état de conscience » dans l'organo-dynamisme d'Henry Ey⁵⁸.

La présence en tant que champ de conscience est un concept positif, identifiable objectivement. Le phénomène de notre relation au monde ne fait pas que constituer des objets isolés de conscience; il appréhende en même temps des horizons, une manifestation générale, dont il questionne la cohérence. Ce travail conditionne l'acceptation d'une certaine *relation à la totalité*, relation toujours renouvelée (reconquête), par quoi un engagement d'action est possible. À chaque fois, c'est une nouvelle affectivité-contact (au sens que donne à cette expression E. Minkowski) avec le monde qui s'établit. L'expérience est alors un remaniement incessant de notre relation présente. Notre éprouvé de situation est sans cesse repris par un nouveau sentiment général de situation⁵⁹.

C'est dans cette institution de forme défaillante que peuvent se comprendre certains troubles psychotiques rencontrés dans la schizophrénie, dans la paranoïa délirante, dans les expériences dysléptiques induites par les psychotropes ou encore, dans les troubles neuro-psychiatriques détérioratifs. Ils ne sont pas présents dans la mélancolie ou la manie délirante.

Nous allons nous attarder sur elle pour comprendre :

1) En première approche, on peut parler de ces aspects institutifs comme crise de l'ambiance, dissonance et transformation du sentiment de présence au monde. L'accord élémentaire avec les sensations internes (sentiment de mienneté et sentiments corporels) est sans doute le premier éprouvé de ce type. On connaît les expressions de cette non reconnaissance : il empêche l'éprouvé de soi, l'acceptation de ses maladies et sentiments corporels et l'investissement de son propre devenir.

2) L'affectation de la forme de la présence donne des impressions dissociatives. La présence, au bord de la rupture de l'unité de l'expérience produit des phénomènes d'**étrangeté**, de **déréalisation**, et de **dépersonnalisation**. Cela nous le savons déjà. L'affectation de la forme de

la présence se donne aussi au plan intersubjectif, par des dissonances dans les relations établies avec les autres, des ruptures de confiance dans *l'être-avec*. Le sujet qui les vit n'en finit pas de questionner les liens inter-objectifs et inter-subjectifs (l'Aïda⁶⁰, l'Entre⁶¹) car il ne dispose plus de structures anthropo-phénoménologiques pour permettre de *laisser être* le monde, dans ses renvois de banalités. Elle abolit la sérénité qui permet l'habitation du sens de chaque chose. Sans ces structures de banalité qui lui permettent d'investir l'espace et le temps, le monde ne peut plus lui être familier et le sujet s'épuise à le désétrangéiser plutôt qu'à lui donner sens effectif.

3) Les atmosphères pré-délirantes surviennent à un degré un peu plus important d'affectation de la forme de la présence. Cliniquement nous sommes soit dans des manifestations subaiguës, soit dans des états plus durables, prépara toires à des basculements délirants qui peuvent se produire ou ne se produisent pas. Parfois elles occasionnent de simples interprétations pathologiques, plus ou moins mûries ou avortées. Ce sont les ***Wahnstimmungen***, terme issu de la psy chopathologie allemande du milieu du XX^e siècle. Il désigne les atmosphères pré délirantes ou délirantes, avant que celles-ci ne s'organisent en thèmes délirants.

Ces *Wahnstimmungen* sont des formes de présence éphémère et mal racontable, cela pour de nombreuses raisons. On ne peut les recomposer que brièvement, jusqu'à leur point d'explosivité ou d'implosivité⁶².

En effet, dans l'évolution des psychoses vers le délire, le patient ne peut pas exprimer directement sur l'instant le vécu pré-délirant tant il est prégnant. Il ne peut pas davantage le restituer après, tant le chaos qui a succédé a été important. Les *Wahnstimmungen* ne sont pas restituables pour une autre raison : la structure d'action qui les constitue n'est pas celle que peut rapporter la langue. Elles sont de l'in-forme et à ce titre elles échappent à toute désignation. Ce sont des transformations de la présence et elles appartiennent à ce registre des impressions de dislocation ou de déconstruction par définition inénarrables. Seul ce qui a l'unité d'un récit, réel ou virtuel, peut être raconté.

4) Dominique Pringuey, s'inspirant de Bin Kimura et Soeren Kierkegaard, a donné un nom à une de ces formes de crises institutives, **l'impatience comme mode d'être de la schizophrénie**⁶³. Il voyait ainsi

que ces atmosphères pré-délirantes ne sont pas seulement mentales (pensées) mais aussi psychomotrices. Ce sont des attitudes temporelles et spatiales. C'est une indisposition générale dans l'engagement général de l'action exprimant aussi une désorganisation de la structure d'instant qui, happée par le futur, ne laisse pas son moment s'exprimer. Cet engagement se fait et se défait en permanence, faute d'un projet de monde réellement habitable.

5) La psychopathologie phénoménologique a bien exploré les crises de nature institutive dans les travaux d'H. Tellenbach (les **dissonances atmosphériques**⁶⁴), et ceux de H.C. Rhumke (c'est en réalité ce que capte le psychiatre ou le psychologue dans *le vécu de précoce*⁶⁵).

6) Il est intéressant de considérer le phénomène d'émergence des structures élémentaires du contact lorsque la présence vient à se déstructurer. Lorsque la forme de la présence se disloque, ces contacts élémentaires avec le monde et autrui deviennent déterminants. C'est notre inconscient de contact et il est appelé par la dislocation des structures « supérieures » de la pensée (en l'occurrence celles qui permettent la position discursive sur Soi, autrui et le monde, ayant forme de description ou de récit). Viennent alors à se phénoménaliser les accords archaïques établis avec le monde puis autrui dès sa donation première. Ce sont des accords de confiance, de bienveillance, d'acceptation de ce qui est rencontré, etc. Ils ne définissent pas ce que chacun aime ou pas, mais l'hostile ou le non hostile, le vivable ou le non vivable, s'il est possible de s'avancer ou si nous devons immédiatement reculer. H. Tellenbach a développé cette question des accords affectifs en montrant bien, dans ce même ouvrage fondamental *Goûts et atmosphère*⁶⁶, l'origine dans **le sens oral de notre rapport de confiance au monde et à autrui**⁶⁷. De là, l'importance de la méfiance dans la constitution et du monde paranoïaque et du monde paranoïde. E. Straus avait déjà mis à en évidence l'importance de la structuration de l'espace à partir du *sentir comme s'approcher*, et du flairer, dans son maître ouvrage *Du Sens des sens*⁶⁸. Quand la présence perd son unité élémentaire, elle est submergée par ces flairements d'attrait ou de répulsion, exprimant la confiance, la méfiance ou la défiance. C. Masi⁶⁹ et ensuite Brigitte Leroy-Viemon⁷⁰ ont montré cette relation chez le sujet entre confiance et sens oral.

Dans les délires paranoïaques, on retrouve des expressions achevées de cette confiance disloquée dans certains thèmes qui les expriment directement. Les thèmes d'intrusion, d'être envahi, etc. sont très présents. De même, les thèmes d'empoisonnement par exemple (forme absolue de la défiance, de ce qui doit être immédiatement rejeté, recraché) ou, dans la paranoïa délirante sensitive de Kretschmer, des thèmes de honte à partir de ses propres odeurs corporelles (le *Se sentir étranger et indigne à soi-même*) qui nourrissent si facilement certains délires.

7) Il est du cahier de charge élémentaire d'une psychopathologie phénoménologique d'assumer l'esquisse d'une corrélation entre une forme de présence et un thème. Il faut bien convenir qu'une telle corrélation est souvent difficile à établir, dans le cas des délires paranoïdes notamment. Dans ce type d'expérience, en effet, l'ipséité est en proie à des dislocations et des tentatives de reconstruction qui ne sont pas recomposables. Dans le cas de la paranoïa, l'ipséité est moins affectée; alors cette corrélation peut s'éclaircir au moins partiellement.

On voit mieux en effet de quelles façons les formes de la présence délirante dans la paranoïa attendent un thème en vue d'instituer un monde ressenti comme plus stable. Le thème a une fonction narratologique et systématique: c'est un principe réorganisateur qui redonne un sens à tout ce qui était jusque là désinstitué. Il produit une reconnaissance des formes de la présence. Le thème s'amorce à partir d'interprétations pathologiques qui sont des tentatives isolées de nouveaux sens. La désignation d'un persécuteur, d'une cause extérieure ou intérieure va permettre une reprise en masse de tous les éléments mal institués, dissonants, etc., cela jusqu'à ce que se réalise un certain apaisement provisoire.

Ces paradigmes éclairent substantiellement, l'un après l'autre, l'un reprenant l'autre, l'un avec ou sans l'autre, la présence psychotique au monde, à soi, à autrui. Nous mettons volontairement à part la question de la mienneté de Soi qui est plus complexe. Elle est traitée en un chapitre autonome. Les différentes formulations de ce paradigme constituent l'essentiel de ce qui est compréhensible dans les troubles psychotiques en tant que présence affectée, toutes questions causales mises à part. Ses ambitions ainsi limitées mais en grande partie assumées lui permettent de revendiquer une certaine validité pour une psychopathologie fondamentale.

-
1. *Le Temps vécu*, réédition Quadrige, Paris, PUF, 1995. Cete idée n'est pas loin de celle de trouble primaire de K. Schneider. Cf. tome II, chapitre 1.
 2. *Phénoménologie de la perception*, opus cité, p.VIII.
 3. Un regard tragique sur les destins humains peut aider à considérer qu'une extinction après fécondité n'est pas un échec. Ce regard invite à inscrire la vie des savoirs humains dans le mouvement historial (naissance, maturation, fécondité, épuisement).
 4. A. Grenouilloux a insisté sur la nécessité de dépasser le romantisme premier de la phénoménologie, permettant ainsi à cette discipline de retrouver l'expérience vivante première de notre contact avec le monde, au sein d'une phénoménologie du vivant. Cf. « Phénoménologie et sciences naturelles », *Le Cercle Herméneutique*, n^o 1, Argenteuil, 2003.
 5. Le racontant-raconté étant une nouvelle formulation de l'intrigue entre l'apparaissant (ce qui fait voir) et l'apparu. Autre nom du phénomène.
 6. Opus cité, Gallimard, 1945.
 7. *Le Temps vécu*, réédition Quadrige, Paris, PUF, 1995.
 8. Cf. Correspondance E. Minkowski et H. Bergson, in *E. Minkowski, une œuvre philosophique, psychiatrique et sociale*, B. Granger et coll., Levallois-Perret, (Lundbeck-Interligne), Acanthe, 1999.
 9. *Phénoménologie des psychoses*, section C, III.1 et 2.
 10. Il ne s'agit pas ici de l'éclaircissement d'une certaine ambiguïté entre vécu (représenté) psychologique plus ou moins conscient et le ressenti ultime, tel que le sentiment de désir ou de dégoût l'exprime. Ils sont souvent confondus, de sorte que le concept de vécu se disant intérieur ne recouvre pas toujours une réalité épistémologique univoque, alors qu'il était censé le faire. Plus encore, cette ambiguïté se prolonge dans la distinction qu'il faut effectuer entre *vécu anthropologique* (le sens anthropologique) et *vécu phé noménologique*, aux vécus, par exemple, des facettes d'un cube avant que nous ne le percevions comme cube. Le vécu anthropologique de montée ou de chute ne subit aucune intégration synthétique vers un objet qui subsumerait sa qualité première de vécu. Il reste à l'état brut. C'est en réalité le sens anthro pologique au sens où nous le définissions.
 11. inspirée du romantisme et généalogiquement issue de l'esprit de la Réforme, dans une certaine relecture augustinienne. Cette Réforme, considérée comme événement philosophique et non point théologique, veut reconstruire une dimension d'intériorité déclarée comme abolie par l'extériorité institutionnelle du catholicisme romain.
 12. En amont de toutes questions terminologiques, le problème de ce que signifie *vécu* est beaucoup plus profond. Il bute sur deux énigmes : ce qu'est le Vivre et plus encore, le Vivre humain. Une herméneutique du vivant est nécessaire à l'éclaircissement de la première énigme et une seconde herméneutique pour ce que peut être une vie humaine. C'est pour cette raison que le terme de *vécu* s'origine sur un fond encore indéterminé.
 13. Op. cit.
 14. « Le fondement corporel de la subjectivité dans l'œuvre de M. Merleau-Ponty » in *L'Art du Comprendre*, n^o 2, 1995, Paris.
 15. *La Fuite des idées*, J. Millon, Grenoble.
 16. Cf. « De la fuite des idées », Laurent Desblancs, Pierre Legrand, Laurent Cadiet, *L'Art du Comprendre* n^o 4, février 96.

17. Cf. p. 68, *L'Art du Comprendre*, n^o 4.
18. M. Heidegger, *Ga 63, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1982.
19. G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1957, cf. *Cahiers Gaston Bachelard*, Université de Bourgogne, n^{os} 1 et 2, Dijon.
20. *Mélancolie et manie*, Paris, trad. PUF, 1987.
21. *La Perte de l'évidence naturelle*, Paris, PUF, 1991.
22. Le jeu des enfants avec la fiction comporte, entre autres rôles, celui d'apprendre l'ultime statut de réalité. Ainsi, les bêtises matérielles des enfants servent à étudier le cours de la présence (« le cours des choses »), tel qu'il se donne en termes de causes et conséquences. L'enfant qui fait tomber volontairement un vase « pour voir » met à l'épreuve cet apprentissage de la réalité de la réalité. Winnicott a travaillé cette question quasiment en phénoménologie sans revendiquer l'appartenance de son discours à la phénoménologie.
23. « La croyance en la réalité du monde extérieur » in *Le Monde de l'Esprit* (trad. Sylvie Mesure), Le Cerf, Paris, 1992.
24. M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, Paris, Vrin, Paris, 2003 (trad. J.-C. Gens).
25. *L'Art du Comprendre*, n^o 1, Paris, 1994.
26. C'est une intuition d'origine gestaltiste, mais que la Gestalt historique n'a pas menée à son terme, faute d'avoir traité la question du sujet. Le sujet est pourtant ce qui tient la structure. C'est un sujet constituant et non psychologique.
27. A. Kraus, « États existentiels des hystériques et des mélancoliques » in *Psychiatrie et Existence*, sous la direction de J. Schotte et P. Fédida, Grenoble, J. Millon, 1991.
28. « La question de l'identité humaine et le problème des psychoses », A. Tatossian, *L'Art du Comprendre*, n^o 1, Paris, 1994.
29. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991.
30. R. Musil, *L'Homme sans qualités*, trad. Philippe Jacottet, Paris, Points, Seuil, 1982.
31. On peut consulter *Écriture et identité*, J.-P. Carron, Bruxelles, Ousia, 2003.
32. C'est une admission de fait et non morale. Admettre est un des grands problèmes de l'herméneutique. Le risque d'un *Trop admettre* est au centre de la question. Car à trop admettre on n'exclut aucune position discursive centrale et on instaure le relativisme intellectuel du *faire avec*. La puissance de mondéisation de ce *faire avec* est considérable et constitue une question philosophique qui doit être pensée.
33. La psychopathologie phénoménologique est un formalisme de la présence humaine, qui suspend toute relation au « vrai » absolu pour ne conserver qu'un « vrai » provisoire relatif, l'humain. À vouloir recomposer un absolu, on abolirait la structure temporelle du phénomène humain. Elle ne prétend pas dire qui est l'homme mais veut davantage se prononcer sur les modalités et possibilités de sa présence.
34. Avec un élément extérieur de verticalité propre à la paranoïa, à la fois d'aspiration démesurée vers le haut (la présomption paranoïaque) et de hantise de la perte de son statut de hauteur, de hantise de la dévaluation sous le regard d'autrui.

35. « De l'inconscient phénoménologique », dossier central de la revue *L'Art du Comprendre*, n° 8, 1999. Le concept de *Phenomenological Mind* désigne le même travail apriorique.
36. La pensée de Marc Richir est largement marquée de cette idée, puisée dans les synthèses passives de Husserl. Pour le dernier état de sa pensée, cf. *Phantasia, imagination, affectivité*, Marc Richir, Grenoble, Millon, Éd., 2004.
37. Cf. « Constitution et dislocation des horizons de l'expérience. Le cas Artaud », Jacques Garelli. Première partie, *L'Art du Comprendre*, n° 2, 1994, et seconde partie n° 3, 1995.
38. Cette question peut être abordée à partir de la philosophie de J.-L. Marion qui conçoit ces plans d'horizons dans la perspective de la réduction, considérant qu'à chaque réduction phénoménologique correspond une donation. La réduction ne peut remonter plus « haut » que chaque donation.
39. *Introduction à la Phénoménologie des hallucinations*, sous la direction de G. Charbonneau, Le Cercle Herméneutique, Paris, 2001, diff. Vrin.
40. « Maintien de Soi et maintien de l'unité de l'expérience », in *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse, étranges relations*, sous la direction de Jean-Claude Beaune et Jean-Louis Griguer, Champ Vallon, Seyssel, 1995.
41. La notion de structure a tenté d'éliminer toute subjectivité constituante. Son projet latent d'asubjectivité a influencé une partie de la phénoménologie philosophique.
42. Cf. *Introduction à l'œuvre d'E. Husserl*, op. cit. Szilasi a succédé à M. Heidegger à l'université de Fribourg et sera proche de L. Binswanger. Son œuvre daseinsanalytique s'efforce de rendre compossible l'analyse de l'existence (M. Heidegger) et de l'expérience (E. Husserl).
43. Op. cit., troisième édition, Collection Phéno, 2003, Argenteuil.
44. Cf dossier central Derrida et Gadamer, sous la direction de Guy Deniau, *Le Cercle Herméneutique*, n° 2, 2004. Cependant Derrida utilise la notion de déconstruction dans une perspective inverse. Il faut selon lui, empêcher le moment de synthèse pour mieux voir et laisser parler les éléments un par un.
45. La philosophie de l'événement d'H. Maldiney expose cette question sans utiliser le vocabulaire heideggerien de l'*Ereignis* mais dans un certain prolongement de sa pensée.
46. Jocelyn Benoist aborde cette question dans l'ouvrage. *Kant et les limites de la synthèse : le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996.
47. Cette intuition n'a jamais été rapprochée de celle de l'identité narrative de Ricœur mais on pourrait lui trouver quelques affinités structurelles. Généalogiquement, la filiation passe par W. Dilthey et l'herméneutique de H. G. Gadamer, bien que celle-ci ne fût pas inspirée de la pensée de Dilthey.
48. *Über Gestaltenqualitäten*, Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie, 1890, vol. XIV, n° 3, 249-292.
49. Cf. *Gestalt* revue, éditions Morisset, Bordeaux.
50. Cf. les manuscrits Z-IV des Archives E. Fink à Freiburg. On peut se rapporter au travail d'Alexander Schnell « La philosophie du temps d'E. Fink », p77-108, *Annales de Phénoménologie*, 2008, Paris.
51. Fink insiste sur le caractère de *projection à l'extérieur* de cette extentionnalité. Ce mouvement à la fois projette et rassemble.
52. L'horizon heideggérien de cette question est fondamental.

53. La pré-compréhension est dotée d'un statut rigoureux dans l'herméneutique contemporaine, donnant par exemple à la notion de préjugé un sens nouveau. C'est ce qu'a exploré H. G. Gadamer.
54. Ce travail d'analogie peut se faire à tous les modes pathologiques : parfois il est surdéterminé (trop reconnu) parfois il ne parvient jamais à se faire véritablement. Il met à jour nos propres structures préconscientes et inconscientes. L'excès analogique induit un *Trop comprendre* ou ce *Trop admet tre* évoqué plus haut. Cette dislocation des modalités d'analogie peut revêtir de nombreuses formes rhétoriques. La psychanalyse lacanienne peut s'inscrire dans cette approche. Elle phénoménalise les altérations élémentaires du champ intra-expérientiel, exprimé dans le langage sur le mode des structures analogiques.
55. Cf. *Pulsion et sujet*, Gaëlle Maz, Thèse de Doctorat, Université de Bourgogne, Dijon, 2008.
56. Cf. « Le Vécu de cirque », G. Charbonneau, in *Formes de la présence dans les expériences pathologiques* sous la direction de Guy Risbec, collection Phéno, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2008.
57. Cf. Max Aurière, « Le cas Nadia », in *Formes de la présence dans les expériences pathologiques*, Op. cit.
58. H. Ey, cf. *Cahier H. Ey*, édité par la Fondation H. Ey, 1 bis rue Franklin, 66000 Perpignan. Les *Études psychiatriques* d'Henri Ey édité par le CREHEY (2, rue Léon Dieudé 66000 Perpignan), Vol. I et II, constituent un document de référence. On peut consulter en introduction l'ouvrage de Jean Garrabé, « Henry Ey et la pensée psychiatrique contemporaine », Les Empêcheurs de penser en rond/Synthelabo, 1997.
59. Il faut garder une latéralité d'interprétation de la *Befindlichkeit* heideggerienne. Celle-ci n'engage que certains aspects (non précisés ici) de ce sentiment de situation. Il n'est pas en tout cas équivalent à l'humeur au sens psychiatrique du terme. Il est beaucoup moins fort. À le lire au plan psychologique et psychiatrique, il correspond plutôt au niveau des dispositions ou indispositions à l'action.
60. Kimura B., *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris, PUF, 1992.
61. Le *Zwischen* de Tellenbach est le concept central de cet espace intersubjectif. Cf. H. Tellenbach *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarenkontakt*, Salzbourg, Otto Müller, 1968, (trad. *Goûts et atmosphère*, Paris, PUF, 1983).
62. Cf. «Le Vécu de cirque», G. Charbonneau, *op.cit.*
63. « L'impatience existentielle comme mode d'être de la schizophrénie », *L'Art du Comprendre*, n° 3, juin 1995.
64. Cf. «H.Tellenbach, l'atmosphérique et l'Entre » in *L'Art du Comprendre*, n° 4, février 1996, Paris.
65. *Eine blühende Psychiatrie in Gefahr*, Berlin, Springer, 1967.
66. H. Tellenbach, *Goûts et atmosphère*, op. cit.
67. Cf. A. Fernandez-Zoïla, «Expérience atmosphérique et présence à soi», *L'Art du Comprendre* n° 4, février 96.
68. Opus cité.
69. «Confiance et Sens oral», in *L'Art du Comprendre*, numéro 1,
70. « La fondation de la confiance dans le sens oral », communication *École Française de Daseinsanalyse*, 14 juin 2008, La Sorbonne, Paris.

OceanofPDF.com

4. CORPORÉITÉ ET MIENNETÉ

Il est important de lire le paradigme du maintien de Soi (ipséité) et du maintien de l'unité-continuité de l'expérience au plan de la corporéité, d'autant plus que cette lecture demande un certain enrichissement sur le processus de l'incarnation, qui est une des appellations possible de *l'être-au-monde* au plan corporel.

Il faut lire ici la corporéité au plan phénoménologique, pour ce qu'elle est: une corporéité véritablement constituante.

Qu'est-ce que cette idée porte comme conséquence? D'une part, que le corps est constructeur de forme, déployeur de monde. Il projette sa propre mise en forme du monde. Ce n'est pas seulement une corporéité passive, voire pathique, mais aussi transcendante.

D'autre part, que cette corporéité ne doit pas être dévaluée par le partage corps/esprit, toujours défavorable au corps. Les tentations ont été fortes pour affirmer que le corps est le lieu de l'inconscient désirant, uniquement discours des désirs du corps, ou contre discours procédant de la pulsion, celle-ci supposée loin de l'esprit. Le schisme corps-esprit avait tacitement accepté le partage entre un esprit constituant (conscient) et un sujet désirant et souffrant corporel (inconscient). M. Merleau-Ponty viendra dire l'exact contraire. La corporéité est une conscience corporelle constituante à l'égal de la conscience de l'esprit, du *phenomenological mind*.

L'ipséité, le « pur » *qui* de la présence, est donc aussi bien celle du corps s'élaborant en permanence comme *propre*. Dans cette perspective de la corporéité constituante, les propriétés de l'ipséité (la continuité de lui-même et la conscience de soi) se donnent sous la forme du *schéma corporel*. Il permet qu'un éprouvé non seulement se rapporte à lui-même, à un moment donné (synchroiquement) mais en plus de lui-même à lui-même, dans le temps (diachroiquement); c'est sa pure continuité autant dans l'espace que le temps.

Précisons le sens de cette ipséité en ce qu'elle se rapporte à un *qui*. L'ipséité est dotée d'une autre propriété phénoménologique, virtuellement distinguable de celle de ce *qui* : celle d'être mienne, d'être à moi, d'être celle de mon corps propre, irréductiblement. Irréductiblement, sauf dans les psychoses et c'est parce que cette mienneté peut se décoller du Soi que nous devons l'éclairer. Cette mienneté fait un chemin phénoménologique toujours recommencé, pour se produire et se reproduire elle-même, à l'épreuve de tout ce que je peux ressentir du monde extérieur et intérieur, à l'épreuve surtout des métamorphoses que je traverse dans lesquelles, après lesquelles je dois me retrouver mien. Ce travail phénoménologique est éminemment inconscient. C'est une des données de l'inconscient phénoménologique¹ que de produire la mienneté² de Soi, par quoi je suis mien et je me donne à moi-même en intime continuité de mon appartenance à moi. Cet inconscient phénoménologique ne s'appréhende pas lui-même, sauf quand il vient à se donner en défaut.

C'est un débat phénoménologique que de distinguer la simple ipséité – c'est-à-dire la propriété d'un *qui* de se continuer comme *qui* – de sa mienneté; de voir, en d'autres termes, si ipséité et mienneté de Soi peuvent se disjoindre. L'ipséité, il est vrai, peut exister sans jamais s'incarner. Peut-on imaginer par exemple l'être d'une pure essence, qui n'aurait pas de véritable chair, mais pourrait néanmoins s'éprouver ou se reconnaître comme mienne au travers de sa conscience (Dieu incréé en son idée, par exemple, etc., les essences, les idéalités mathématiques³) ?

La mienneté semble alors le propre d'une existence. Les essences, jamais menacées par l'inexistence (puisqu'elles n'éprouvent pas l'existence) ne semblent pas dotées de cette mienneté de soi qui signe la précarité de l'existence. Précisément par ce que *possibilité de s'éprouver* et *précarité de l'être* comme existence vont de pair. Seul l'être sous le régime de l'existence peut accéder à cette interrogation sur le mien du mien. Il y a là toute une série de problèmes proprement métaphysiques⁴ sur lesquels nous ne nous arrêterons pas.

Par contre, du côté de l'incarnation, la question nous parle mieux car au moins mienneté et incarnation peuvent se donner ensemble. Il y a du vivant mais qui ne s'incarne pas complètement; c'est le vivant et non point l'existant, par exemple, la pure végétalité. L'incarnation n'est donc pas

nécessaire à l'ipséité. Elle se rajoute à la vie de l'*ipse* comme un nouveau lieu du phénomène dont la chair de chaque mien est l'aboutissement.

Une phénoménologie de la mienneté pose la question : la chair est-elle l'ultime forme du mien ? Rien n'est moins assuré : une faille entre les deux termes est toujours possible. Et c'est à cette condition qu'il peut y avoir une phénoménologie de l'appartenance à Soi. Au-delà de la chair, le mien peut s'éprouver à partir d'« êtres » qui ne sont pas ma chair. Mes proches, ascendants ou descendants, me sont miens, sans procéder de l'unité de mon incarnation. Ils sont *miens* pourtant, même par alliance. On voit ainsi que le *Dasein* est transgénérationnel⁵ et que le souci heideggérien ne se porte pas que sur le Soi de ma vie « entre naître et mourir » mais aussi, outre la sollicitude pour autrui, sur cette présence transgénérationnelle qui passe à travers moi pour relier ancêtres et descendance, directes ou indirectes. Ce transgénérationnel est riche du point de vue psychopathologique : ce sont d'une part les crises du maintien de Soi sous la forme des délires de filiation⁶, et d'autre part, les manifestations psychosomatiques majeures, comme expressions de distorsions des relations intrafamiliales, comme le propose G. Pankow⁷ ou Gaétano Benedetti⁸, comme impossibilité à faire la transmission familiale. Gisela Pankow a formulé d'une façon identique le problème du *Dasein* transgénérationnel dans la famille. La famille est la « corporéité » de ce *Dasein* transgénérationnel, rejoignant ainsi les positions de R. Laing⁹ et le courant de l'analyse institutionnelle anti-psychiatrique.

I. L'INTÉGRATION CORPORELLE

Retrouvons le sens corporel de l'ipséité dans cette perspective des identités *idem* et *ipse*. Le terme le plus précis qui témoigne de l'ipséité au plan de la corporéité est l'intégration, l'intégration de l'éprouvé corporel ou du geste. Cette intégration, *maintien de l'unité corporelle de l'expérience*, est retotalisation, *Aufhebung*, reprise de l'expérience dans une nouvelle saisie pour maintenir cette identité. Le *qui* de la présence n'est pas un pur *qui* inerte qui ne fait que reprendre une à une, d'une façon quasiment automatique, l'exercice de ses conjugaisons avec les identités; il est une instance qui se retotalise en intégrant à nouveau des éléments périphériques, ou des identités *idem* ré-élaborées. Cette idée est présente dans l'exposé de

central de P. Ricœur¹⁰, mais son aspect hégélien n'est pas vraiment souligné. Il est même volontairement atténué par P. Ricœur. En réalité, le *qui* humain se tient lui-même en se retotalisant à chaque expérience, en s'assimilant et se réintégrant. Il se remobilise du tout au tout pour accomplir l'expérience. L'intégration corporelle permet l'harmonie du geste, expression d'une conscience de soi «aconscente» qui a recomposé une totalité de l'expérience. Réalisant cette dialectique *idem-ipse* au plan corporel, elle assure tous nos gestes, notre démarche générale d'un même style, d'une même allure¹¹. Cette dialectique au plan corporel a d'ailleurs un aspect clairement herméneutique puisqu'il s'agit d'une relation de la partie au tout se reprenant sans cesse elle-même. Un aspect herméneutique que V. von Weiszäcker¹² avait formulé sur un plan biologique dans son *Cercle de la Structure*.

Pour autant cette retotalisation de l'expérience obéit à des règles historiques. L'homme, être d'existence mais aussi historial, accomplit cette retotalisation à mesure de l'énergie de vie qu'il éprouve en lui¹³. Cette énergie lui permet d'assumer un certain cycle, celui de l'époque, qui est croissance, maturation, épuisement¹⁴ et terminaison. L'épuisement empêche la création de nouveaux investissements dans des identités *idem*, et ainsi sature l'ipséité, produisant les rigidités structurelles que nous connaissons dans ces fins d'époque. L'ipséité, normalement, pure forme vide, vient à prendre une densité qui l'empêche de faire cette conjugaison avec l'*idem*. Au fil des ans, dans une vie humaine, nous sommes de moins en moins capables de cette métamorphose. Il faut bien considérer que cette dialectique *idem ipse* (ou *ipse alter*) est une expression du jeu de la vie lui-même. De la force de vie passe à travers ce jeu, pour que la vie se perde elle-même. Mais la vie s'épuise, ce que révèle l'historialité. Et cet épuisement se donne dans l'appauvrissement de cet exercice. L'*idem* en vient à paralyser l'ipséité.

II. LA CATATONIE COMME ÉCHEC DE LA DIALECTIQUE IDEM-IPSE

Que sont les identités *idem* au plan corporel? L'idemité est alors chaque expérience une à une, chaque éprouvé esthétique, chaque engagement praxique, chaque exercice corporel élémentaire. C'est le geste. Son

intégration (sa dialectique *ipse-idem*) n'est rien d'autre que sa modulation en fonction de l'unité de l'expérience. Il y a ainsi un dialogue avec tous les gestes en vue du maintien de l'unité de l'expérience corporelle. Cette unité de l'expérience corporelle vient témoigner que le Soi a établi sa continuité durant et surtout au décours du dialogue que nous sommes avec tous les éprouvés.

La maturation psychomotrice fait cet apprentissage praxique tout au long du développement, intégrant de nombreuses données réflexes et une maîtrise de l'énergie segmentaire nécessaire à chaque acte. Être dyspraxique est manifester des restes d'autonomie segmentaire qui n'ont pas été retotalisés.

Dans la psychiatrie de l'adulte, la schizophrénie montre l'échec de l'intégration corporelle dans l'une de ses formes, la catatonie. La catatonie est un ensemble de manifestations psychomotrices propres à la schizophrénie. Elle est constituée de tensions psychomotrices non homogènes, de rigidités posturales, de gestes forcés, qui ne parviennent pas à retourner à leur position de repos. Ces tensions désorganisent l'équilibre général des gestes. Des moments ou des séquences de passivités segmentaires tentent de se corriger par de brusques tensions, forçages, désinhibitions, accélérations, décharges subites, qui ne sont pas à proprement parler du registre pulsionnel. Ayant perdu l'initiative praxique, elles peuvent se remplir des gestes ou des impressions d'autrui. Cela donnera les syncinésies dissociatives. C'est une sorte de délire en maintien d'attitude et ou en geste, de tensions corporelles qui ne trouvent jamais à s'équilibrer.

Comment le comprendre au plan de ce dialogue entre les deux formes d'identités? Le geste catatonique est une forme d'expression d'idemité qui n'est jamais intégrée en retour. C'est justement le retour de l'éprouvé corporel (ici à prendre comme exercice *idem*) qui ne se fait plus. La corporéité ne reçoit pas ce retour d'éprouvé d'intégration pour se redéfinir en fonction de l'impératif du maintien de l'unité de l'expérience. Et, moins elle s'éprouve, plus elle se force, tout comme une identité de rôle se force dans le délire pour tenter de s'éprouver, effectuer cette rencontre élaborative de soi nécessaire à l'intégration. Mais comme la structure ipséique n'est pas capable de se saisir elle-même, le geste (idemité) se poursuit sans modulation ni arrêt. C'est ce qui donne aux catatoniques leurs postures

parfois impossibles, leurs désordres rigides sur le plan psychomoteur, passant par exemple d'une prestance forcée à des postures anti-physiologiques.

On peut comprendre encore plus précisément le problème sur le plan de l'éprouvé de Soi qui ne se fait plus, qui n'est plus capable de se construire en se réfléchissant. L'auto-affectation¹⁵ n'est plus capable de produire la continuité de soi. En cette situation catatonique, le sujet force la tension psychomotrice pour recevoir de celle-ci un signal qui ne survient pas. Cet inéprouvé de Soi libère la place à l'automatisme des échopraxies, c'est-à-dire à la capture que je fais des praxies d'autrui (et qui se manifeste par des envahissements mimétiques d'autrui), ce que la phénoménologie clinique d'Henri Grivois¹⁶ avait bien montré.

On comprend mieux cet échec de la retotalisation de l'éprouvé du geste en faisant une analogie avec le travail choral de la voix. Ainsi, des exercices de la vocalise qui, au plan vocal, sont des essais d'intégration au décours des entraînements de poses de voix. Ici, il en est comme si le patient ne pouvait plus entendre sa voix. Au plan du geste, il n'y a pas de retotalisation de l'expression corporelle. Le geste s'est essayé, comme une vocalise, mais n'a pu s'éprouver et se réajuster. La catatonie est le modèle où le geste, faute d'avoir les structures d'intégration, se force à l'extrême dans l'espoir de s'éprouver lui-même.

Pour différencier une phénoménologie de l'intégration et une psychologie des éprouvés corporels, regardons la différence avec ce qui se passe dans l'hypochondrie ou les nosophobies. Les nosophobies simples, hantise de maladies à partir de petits événements corporels, ne comportent pas cette relation avec l'éprouvé global de soi, car le Soi est bien construit. Trop bien construit sans doute, ce qui permet au sujet hypochondriaque de vivre les crises avec une certaine intensité. Le nosophobe vit une menace d'envahissement ou de révélation de gravité qui met en cause sa vie, mais pas l'intime continuité de son être. Ce qui se remet en cause n'est pas son être en tant que l'instance transcendantale le constitue, mais quelque chose qui peut lui survenir à lui, une fois constitué comme corps. C'est une angoisse de mort que craint le névrosé, certes, mais le travail inconscient qui produit l'unité de son être n'est pas en cause; bien au contraire, elle est plutôt surdéterminée psychologiquement.

III. LA MIENNETÉ DE SOI ET SES ALTÉRATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES DANS LA PSYCHOSE

À elle seule, la question de la mienneté (*mineness*) de Soi offre quasiment un paradigme à la psychopathologie phénoménologique¹⁷. Il se formule ainsi: la psychose est une altération de « l'inhérence à soi du soi ». Elle est altération de la capacité à tisser la continuité spatiale de soi à soi, au fil de la différence qui s'établit de soi à soi; à faire les différentes réidentifications que l'expérience exige.

Avant d'engager la question sur un plan psychopathologique, disons bien les immenses difficultés préalables à ce concept. Ces difficultés passent par toute l'histoire de la pensée, dans la mesure où la question de l'appartenance à soi (celle du mien au mien) n'est pas libre de choix ontologiques, théologiques et éthiques. On ne peut évoquer tous ces choix ici. Tout juste en quelques lignes pouvons-nous formuler certaines questions. Être mien signifie-t-il que nous nous appartenons à nous-mêmes à la façon dont on possède une chose? Ou, encore, que nous sommes simplement porteurs d'une présence, plus originaire que nous, qui ne fait que traverser notre être (nommée *la personne* dans la tradition existentialiste et personnaliste chrétienne¹⁸, nommée aussi illéité chez E. Lévinas¹⁹) ? De sorte, nous ne nous appartenons que relativement, ce qui n'est pas sans poser des problèmes bio-éthiques. Gardons donc à l'esprit que le mien et le propre sont toujours problématiques.

L'origine du problème est assez récente dans la psychopathologie. Elle vient de la phénoménologie de M. Heidegger et passe par la notion de corps propre chez M. Merleau-Ponty. Suivant A. Ballerini et G. P. Di Piazza²⁰, nous trouvons la question chez Jaspers et, à sa suite, chez Kurt Schneider et Minkowski. Citons un passage assez dense pour éclairer cette généalogie « *Jaspers, après avoir opposé phénoménologiquement la conscience des objets à la "conscience du Moi", définit dans son domaine la "conscience d'activité du Moi", comme en définitive le fondement de la "conscience d'exister", même d'exister en tant qu'agent et centre actif de la propre sphère mentale, en d'autres termes comme "ipséité". K. Schneider souligna la plus grande utilité à des fins psychopathologiques de l'aspect concernant "l'appartenance au Moi" (Meinhaftigkeit) dans le cadre du sentiment*

d'activité du Moi, dont la perte est le noyau des expériences schizophréniques d'action externe sur la propre subjectivité. Minkowski parle en ce sens de "l'intimité du Moi" et du sentiment normal de son "inviolabilité"».

Remarquons que cette mienneté de Soi recouvre à la fois cette *Meinhaftigkeit* et la *Jemeinigkeit* (le toujours déjà mien²¹) de M. Heidegger. *Sein und Zeit* sera le premier texte d'importance à faire référence à la mienneté du Soi, sous ce nom, soulignant le toujours déjà mien du *Dasein*²². L'homme soutient à travers ce *toujours déjà* son rapport à l'être en général²³. Mais ce *toujours déjà mien* ne dit rien de la mienneté d'un point de vue phénoménologique, qui suppose une certaine «élasticité», voire même une rupture virtuelle. Il prend même sur ce point une option anti-phénoménologique, affirmant que le *Dasein*, dès qu'il est, est mien. Heidegger refuse d'inscrire cette « miennisation » dans un travail de l'étant à l'être ou de l'être à l'être; il ne fait qu'affirmer que de l'être que nous sommes, il nous apparaît, sitôt qu'il est, *toujours déjà mien*. Il ne nous dit pas qu'en tant que nous sommes, nous avons à fonder cette relation²⁴.

A) Mienneté et incarnation

Il faut se demander si la question du mien n'a pas été par avance surdéterminée par sa relation au corps. Mien et corps sont-ils définitivement associés l'un à l'autre, comme le modèle auquel toute mienneté renvoie ? Ne les aurait-on pas hâtivement mariés pour toujours sans voir que la appropriation qui s'exerce entre eux (du corps au mien et du mien au corps) était l'unique relation possible d'un mien avec lui-même?

Mienneté et corporéité sont difficiles à dissocier. Ce phénomène de la mienneté trouve en effet comme première expression l'expérience de *mon* corps. Sans doute la question s'origine-t-elle dans cette relation première avec ce lieu d'expérience qu'est la corporéité. Mais, si puissant que puisse apparaître cette relation entre « mon » et « corps », il est possible de mettre à jour une relation « extracorporelle» de la relation à soi comme mien, parfaitement immatérielle, ce qui questionne en retour la relation à soi que nous avons dans la mienneté charnelle. L'incarnation ne concerne pas que la chair, comme cela a été bien analysé par M. Merleau-Ponty²⁵ et aussi M.

Richir²⁶. Voyons d'abord comment le mien peut toucher quelque chose de non charnel. Le mien peut concerner des choses : les lieux, les objets peuvent être vécus comme miens. La maison d'enfance est, pour certains, par exemple, dans une relation de «miennisation» qui va au-delà de ma chair, mais qui peut s'éprouver, dans la dépossession ou les violences qui lui sont faites, à l'égal d'une violence faite à ma chair, dans le sentiment que j'en ai. Cela pose la question des limites du corps propre.

Ce peuvent être aussi des immatériaux qui vont être miennisés. Toutes sortes de données des sens, de formes de vie peuvent se vivre comme miennes. Sans parler de l'argent («mon» argent, celui qu'on me doit, que je dois, etc.), un air de musique, un chiffre, un style aussi, une tournure de phrase, une scène (imaginée, redoutée, vécue?); le sentiment de me reconnaître ou de se méconnaître en eux est une détermination qui traverse toutes les formes d'expérience pour se poser sur d'innombrables manifestations. Ce qui est à moi ou à toi, ce qui n'est pas à moi, pas à toi, peuvent se déposer ou se recueillir sur tous les vécus de toutes les formes possibles. Il en va de ce qui est à *toi*, *de toi*, etc., de la même façon; l'altérité, dans son jeu érotique par exemple²⁷, peut se nicher sur d'innombrables détails non corporels. Le fétichisme sexuel en est un exemple massif, sans nuance; la poésie amoureuse dira mieux cette hypostase de la présence de l'être désiré sur toutes sortes de matériaux et d'immatériaux, d'un air de musique, à une impression de paysage. C'est dire si mien et non-mien respirent de toutes sortes de disséminations, de dépositions, d'émanations et de recels complexes, jamais fixés pour toujours en leurs contours exacts.

Faut-il pour autant soutenir que cette miennisation sur des éléments extracorporels peut s'exercer aussi puissamment que le corps se tient lui-même comme mien? Disons non dans la normalité, et oui dans la pathologie. Dans la normalité, cette miennisation se fait mais peut se défaire relativement. Par contre, dans certaines formes de pathologies, cette miennisation de soi est extrême, et prend des formes absolument ontologiques. Quand l'ipséité est blessée, par exemple, aucun jeu de retrait n'est possible. Il en va de son être-même de cette mienneté d'une chose, d'un style, etc.

Pour bien comprendre où peut se nicher le sentiment de mien, on peut considérer la force qu'a la notion de plagiat en littérature; que cette tournure

de phrase, cette rime soit déclarée «à moi », «de moi » alors que les mots et leurs agencements affinés ou justes sont forcément voisins ou les mêmes, peuvent susciter une mobilisation considérable. Ce type de revendication délirante est fréquente et les délirants paranoïaques vont volontiers jusqu'aux tribunaux pour revendiquer cette part « volée » d'eux-mêmes. Que cinq mots d'un vocabulaire commun soit soudain ressentis comme mien n'est pas un phénomène anodin; cela met à jour une relation incarnée de l'être avec lui-même. Une incarnation précaire qui s'établit, se déplace, se modifie et ainsi respire en permanence; en un mot, elle fait *phénomène*. Elle n'est pas donnée sur un mode unique et radical, à la façon de «moi et ma chair». Elle concerne des unités de vie, des chiasmes de vie qui signent le phénomène de mon habitation du monde, îlots de sens par îlots de sens (les *Wesen* sauvages de Merleau-Ponty et de Marc Richir²⁸), îlots de vie par îlots de vie. Ainsi, je traverse le monde avec en permanence l'étonnement de ce qui est mien ou tien, sera bientôt mien ou tien, ne sera bientôt plus mien ou tien.

Mais la relation du mien à la chair peut se penser aussi dans l'autre sens. Dans la pathologie, l'exemple des dysmorphophobies (désigner comme étrangère ou ne pas se reconnaître dans la forme de son visage, de son nez, de certaines parties de son corps) est assez parlante. Cette miennisation négative fait apparaître comme non mien, non propre (le *propre* est un synonyme capricieux du *mien*) des parties de notre corps. Le sujet tente de les rejeter dans le non mien. Il ne parvient pas à les approprier. Cela doit être compris en son sens large: la graisse pour les anorexiques, synonyme de la perte de clarté infantile du corps et l'engagement dans le statut corporel adulte, est de cet ordre, proche de la dysmorphophobie à bien des égards.

Plus banalement, considérons le rapport que nous avons avec certaines parties de notre corps n'est pas marqué non plus d'un grand sentiment de mien, ou à défaut, ces parties de notre corps restent assez impersonnelles (de l'ordre de la chacunité et non pas de la mienneté). La miennisation de soi peut concerner mon pied et mon oreille, qu'à peine je ne puis distinguer du pied ou de l'oreille de quelqu'un d'autre. La nuque et même l'oreille (cette dernière étant un organe extérieur, dans sa forme indépendamment de sa place sur notre visage) sont quant à leurs morphologies peu investies d'une véritable expérience de vie. Cela parce que nous ne voyons pas notre

nuque ou notre oreille de face. De même, mes organes intérieurs sont vaguement propriés, sauf quand ils sont sources de souffrance ou de déplaisir. Je puis me dire qu'ils sont en moi, de moi, mais qu'ils soient comme ceci ou cela n'a guère d'importance. C'est dire si l'incarnation peut dans certains cas s'avérer différente de la appropriation de soi.

B) Mienneté, chacunité et sienneté

Nous avons employé le terme de mienneté, mais il n'est pas facile à utiliser. Il nous faut déjà différencier le *mien* du *sien*. Parlant de l'appartenance à moi, je ne puis rendre le terme équivalent à la *sienneté* du soi. La première personne du singulier qui l'habite n'est pas équivalente à une banale troisième personne du singulier, et de son Soi (*selbst, self*), qui pourtant est proche du *Dasein*, à tel point que le *Dasein* heideggerien est au moins partiellement équivalent sinon interrogeable par le concept de Soi formulé par la philosophie de P. Ricœur. C'est d'ailleurs un des impensés de la philosophie heideggerienne que ce hiatus entre ce Soi, cet *ipse* ou *Dasein* que je suis, et ce mien²⁹.

Chacunité et unicité. Le terme de mienneté recèle deux niveaux d'appréhension: la chacunité (néologisme) et l'unicité. Les deux niveaux sont nécessaires pour qu'un sujet soit un Moi, doté d'un mien. Il faut déjà qu'il se pose, comme unité, pour ensuite n'être plus interchangeable.

Un mien pourrait-il être rendu par la question de la *chacunité* du chacun? Il est dans le cahier de charge d'une philosophie de la mienneté de distinguer cette mienneté de la chacunité. La chacunité apparaîtra, comme nous le verrons, comme une étape préparatoire à la constitution miennique de Soi.

La chacunité est la détermination préalable d'une référence qui va ensuite s'identifier elle-même. Cette chacunité constitue le sol de la problématique du mien, mais ne l'assume pas en entier. Un chacun est un *qui*, une entité nominale (un *un*) qui peut encore s'interchanger avec une autre (par exemple, telle une personne en statut de droit qui a les mêmes caractéristiques qu'une autre personne). La chacunité se situe au plan du *qui* humain, la pure existence d'une personne qui déjà se différencie et se rapporte à elle-même. Un *qui* ou un *Il* humain (il en est des non-humains

comme des personnes, des personnes morales) qui n'ont nul besoin de propriétés psychologiques pour être. Un Chacun n'est après tout qu'un *chaque un*, un *quelque un*, comme un autre. C'est l'identité minimum numérique.

Du *qui*³⁰ (ou de l'un) au mien, il reste, comme nous le savons bien, cet élément phénoménologique irréductible de suridentification de ce *quelqu'un* à un *nul autre pareil*, c'est-à-dire l'unicité du mien qui va produire, comme effet sur le plan phénoménologique, l'unicité du réel dans une donation d'évidence. Cela constitue une seconde étape dans la genèse de cette mienneté du Soi. L'unicité permet à un «Chacun »³¹ d'être mien, c'est-à-dire d'avoir une conscience d'insubstituabilité absolue. Ainsi l'expérience m'est rapportée dans une relation fondamentale qui lui permet d'être authentifiée à même son évidence, car l'évidence se rapporte autant à la vérité du monde extérieur qu'à la vérité de l'apparaître à moi comme moi. D'une certaine façon, la chacunité pouvait produire une réalité phénoménale encore substituable avec par exemple un statut proche de celui de la fiction (la fiction ayant un certain niveau de réalité mais pas d'évidence; en lieu et place d'une évidence, elle n'a qu'une cohérence, une plausibilité, qui ne peut jamais se transformer en évidence car les deux notions restent toujours parallèles).

La psychopathologie phénoménologique fait vivre toutes ces questions; l'atteinte des structures de mienneté permet de dessiner des plans de dislocation de cette instance de la subjectivité. Il est rare d'ailleurs que la chacunité se trouve véritablement disloquée dans les psychoses. Cela ne concernera que des formes extrêmes de la psychose : la confusion mentale ou de graves moments de dépersonnalisation proche de la confusion, tellement déstructurées qu'aucun narrateur n'y serait possible. Ce seront des noyaux de la mienneté plus externes (ceux qui concernent en l'occurrence un niveau de la subjectivité apte à se conjuguer avec des identités plus psychologiques) qui vont se trouver mis en cause dans les affections mentales. Le chaos subjectif qui disloque d'une façon absolue le rapport fondamental à soi est inracontable.

Le sentiment de soi. La mienneté de soi est à peine pensable à chacun tant elle est inhérente à tout survenir. Distinguons cette presque

impensabilité de sa capacité à apparaître, capacité problématique car la normalité ne lui donne pas de possibilité de manifestations.

Cette presque impensabilité du sentiment³² de mien n'est pas étrangère à ses caractéristiques phénoménologiques³³. Aucune caractéristique phénoménologique ne s'apparaît à elle-même. Ni l'intentionnalité husserlienne, ni l'unité de l'expérience, ni l'inhérence ne sont conscientes à elles-mêmes et c'est pour cette raison que le concept d'inconscient est problématique du point de vue phénoménologique. Ce sentiment de mien est présupposé et aveugle à lui-même. De même, ce sentiment que je suis moi et que je me retrouve ne s'apparaît jamais en clair; à peine se donne-t-il comme un sentiment de bien-être, d'accueil bienveillant du monde sans suspicion sur le cours de l'expérience et son style constitutif. La familiarité du *reconnu comme sien* produit une disposition particulière, une tonalité profonde qui n'a pas de qualité particulière (si ce n'est quant elle a été perdue et que nous la retrouvons); elle restitue simplement la banalité, la non-étrangeté. Le trouble du manque de la présence à soi comme mien fait impression mais cette impression ne peut être discriminée. Parfois cependant, la tonalité du monde reconnu comme sien peut se donner sous forme thymique (la manie contient bien cette familiarité retrouvée que le monde normothymique ou dépressif avait perdu) mais il faut se garder d'effectuer la confusion entre le plan thymique, qui est celui du possible (ici le maniaque retrouve son monde comme éminemment *possible*, alors qu'il était perdu-impossible dans la dépression mélancolique) et celui de reconnaissance du monde comme sien.

Soi, personne et illéité. Nous appartenons-nous davantage à nous-même comme mien ou comme sien? Poser la question ainsi permet de mieux faire ressortir la distinction du moi et du soi. C'est une des intuitions centrales de la psychopathologie phénoménologique que de distinguer le moi agissant et la personne. La philosophie du Soi apparaît derrière cette distinction. Le Soi, tel qu'il est conçu dans la tradition personnaliste qui va de E. Mounier³⁴ à P. Ricœur, n'est pas si personnel que cela. C'est un paradoxe apparent si on rend équivalent sur certains aspects le Soi et la personne, sur le plan éthique. Une personne qui ne m'appartient pas, pas plus qu'elle ne peut s'abolir, même par la disparition physique. La personne n'est pas entièrement miennisée. Le Soi est certes en souci de lui-même; chacun en a

la garde mais il nous préexiste et, si on ose le néologisme, nous «post-existe», car la mort n'éteint pas la propriété morale, intellectuelle ou juridique, ou certaines obligations civiles. À la limite, nous prenons soin d'un Soi dont nous n'avons pas le titre de propriété et dont nous ne pouvons véritablement redéfinir les limites. L'illéité d'E. Lévinas exprime cette relation en nous ou en autrui avec un *Il* qui nous préexiste ou nous «post-existe», et dont nous ne sommes pas propriétaires.

Le Soi est en même temps instance subjective et forme de la présence au monde. Il est distant au moi comme il est distant au monde. C'est une instance de médiation entre mon moi et le monde. Voilà ce dont témoigne son usage courant, y compris dans une expression comme le *quant à soi*. Cette expression restitue bien la mise en forme du Soi, à distance de lui-même et d'autrui. Cette distance formelle à l'égard de lui-même est la norme de la séparation qu'il maintient vis-à-vis d'autrui, et qui peut se trouver abolie dans certaines pathologies.

C) Mienneté et particularité, priveté de soi

Il ne faut pas confondre mienneté et particularité ou encore moins penser dans une perspective naturaliste et empirique que la mienneté peut se fonder à partir de la particularité. La mienneté permet un sentiment de particularité mais les deux notions ne sont pas du même ordre. L'une est pré-psychologique³⁵, l'autre est proprement psychologique-thématique au sens où elle traite des contenus. Sans mienneté, aucune particularité ne pourrait s'inscrire à elle-même. Il est d'ailleurs clair que la mienneté n'a pas besoin de la particularité pour être. Nous pourrions être chacun totalement identiques que la mienneté n'en serait pas moins déterminante. La mienneté n'a pas besoin fondamentalement de la particularité de ce que je suis pour être, pour ordonner l'expérience selon l'ancrage du mien. Elle se renforce certes de la particularité, s'y cherche, y trouve son support, (s'y retrouve, bien qu'elle n'y ait pas son origine) voire s'y atteste mais n'est pas issue de cette particularité; elle sert de support à la mienneté pour se représenter. Mais si nous devions être assurés que nous sommes nous-mêmes à la mesure de notre différence avec les autres, nous serions sans cesse au bord de la dépersonnalisation car nos différences peuvent être assez faibles. Ou le sont assez objectivement. Les jumeaux n'ont pas besoin d'avoir de

particularité pour être chacun et chacun, *miens*. La mienneté est donc prépsychologique; il n'empêche qu'elle ne se perçoit qu'à travers les déterminations psychologiques.

L'intimité et son sentiment sont des données de l'expérience qui ne sont pas explorées dans une perspective phénoménologique. L'interface avec le plan psychologique du monde ordinaire n'est pas aisée à dessiner. Le sentiment d'intimité est psychologique mais il est une propriété de l'ipséité qui se préserve ontologiquement elle-même. Cette nécessité de préservation interipséique requiert une opacité de chacun à chacun et elle délimite une *priveté de l'expérience*.

Cette priveté de l'expérience fait qu'il existe une double barrière : entre moi et autrui et entre moi et l'espace intersubjectif. Elle fait distance à autrui de sorte que, sitôt qu'il me survient quelque chose, l'espace intersubjectif n'en est pas informé. Je ne suis pas qu'un pôle d'appartenance à moi, je suis aussi une fermeture relative qui me coupe du monde extérieur et me protège de son envahissement. Cette priveté de soi résulte d'un élément irréductible de *solus ipse*, qui échappe à l'intersubjectivité. En dehors de la séparation et de l'opposition (être distinct l'un contre l'autre), c'est l'autre sens de la mienneté que de faire rupture avec l'espace intersubjectif. C'est aussi et surtout une façon de ne pas *être le tout*. Cela est fondamental dans la psychopathologie des délires où il se produit parfois une sorte de cosmologisation de soi (dans les délires paranoïdes ou dans les délires ayant une composante d'expansion de l'humeur). Dans cette cosmologisation, il n'y a plus de limites entre moi et le monde.

Cette priveté fait distance avec autrui. Elle s'abolit aussi dans la rencontre paranoïde³⁶ où celui qui en est affecté ne retient plus l'envahissement par autrui.

D'ordinaire, cette priveté de l'expérience fonctionne bien. Elle donne lieu à la pudeur et au quant-à-soi, qui est expression de la séparation fondamentale (E. Lévinas). Elle donne lieu en un sens assez précis : elle offre un lieu où cette pudeur vient se déposer. Elle permet le remplissement thématique par des données qui n'ont rien de strictement particulières. Nos intimités sont toutes les mêmes³⁷ au sens de l'*idem* mais sont radicalement différenciées en tant qu'ipséités. L'ipséité ne se mélange jamais. Je suis «réservé» autour des événements déclarés intimes et je n'ai point le sens

que ces événements peuvent concerner le monde. Tout juste, dans son commerce normal, cette priveté de l'expérience peut être écornée, voire entrouverte dans l'expérience éreuthophobique, de rougissement ou, rougissant, je me mets à l'épreuve de cette barrière entre mon intimité et l'espace intersubjectif. Le rougissement est à la mesure de la crainte de l'extrusion de l'évènement intime vers le monde commun. C'est dire si, comme la mienneté dont elle dépend, elle est déplaçable en différents lieux de ma personne.

Cette priveté de l'expérience est engagée dans la pathologie psychiatrique de diverses façons.

1) Dans certaines de ses formes inaugurales (les voies d'entrée dans la schizophrénie), sa rupture a été mise en lumière par H. Grivois, sous le nom de concernement³⁸. Il y a alors rupture de cette relation de fermeture au monde. A ce moment, c'est presque le monde tout entier qui me regarde à l'intérieur de cette priveté. Je ne distingue plus l'extérieur de l'intérieur.

2) L'expérience de divulgation de la pensée est aussi décisive. Elle met à l'épreuve une priveté de l'expérience qui s'est disloquée. C'est une héautoscopie, une divulgation de mes pensées, une perte de priveté des pensées intérieures. Cette héautoscopie est la perte du caractère intime de la vie personnelle. De la sorte, toutes mes pensées, si je suis affecté de ce trouble, sont délivrées au monde extérieur. Cette divulgation ne se situe pas sur un plan psychologique des pulsions et de la seule sexualité mais au plan de la mise à nu de toutes les pensées ordinaires, les remarques et dialogues personnels, les petites ironies de chacun sur chacun, etc., dont chacune peut me gêner ou gêner autrui si elles ne sont pas préservées.

3) La gêne sensitive résulte d'une affectation mineure de la priveté de soi. Elle est bien connue de chacun, car dans la normalité nous pouvons tous en faire une certaine expérience fragmentaire. Elle réalise une abolition de la distance intersubjective et cette abolition, curieusement, convoque le thème latent de la honte. La vie pulsionnelle fait que sitôt les distances intersubjectives abolies, chacun est exposé au champ non réfléchi de ses pulsions. Le dévoilement du monde pulsionnel non élaboré crée le thème de la honte. La gêne est une situation d'intercorporéité et cette intercorporéité parle de toutes sortes de sentiments de corps à corps.

Ces expériences mettent à jour une sorte d'épaisseur interne à la mienneté qui détermine un barrage, celui-là positif, avec le monde, et non pas négatif comme il en est dans le solipsisme. Il met sous condition d'ancrage dans le mien ma relation avec la totalité du monde.

IV. LES PATHOLOGIES DE LA MIENNETÉ

Nous avons déjà commencé à envisager les pathologies de la mienneté. On peut proposer l'esquisse d'une systématisation de ces pathologies comme autant d'«accidents phénoménologiques» qui manifestent que le mien ne se retrouve pas au décours de l'expérience.

– ***Le syndrome de négligence corporelle et l'hémianosognosie des accidents vasculaires.*** La non reconnaissance de Soi comme Soi a une expression des plus cliniques et des plus objectives. Cette perte de la appropriation de Soi peut se porter sur un hémicorps, dans les accidents vasculaires cérébraux, par exemple. Ce sont les héminégligences corporelles. Le patient considère voire traîne son hémicorps négligé comme s'il n'existait pas. Il est chair inerte, contourné dans tous les usages, mais n'est pas intégré dans la gestion physique du corps ni même dans le sentiment affectif de son éprouvé.

– ***Démiennisation de soi et dépersonnalisation.*** La perte du sentiment d'appartenance à soi est un accident phénoménologique fréquent dans les diverses formes de psychoses et aussi au décours de toutes les transformations corporelles. C'est alors la reconnaissance de soi qui ne se fait plus.

a) *Dans ses formes mineures*, il existe des accidents de miennisation qui peuvent affecter toutes les étapes de la transformation somato-psychique de soi, autant physiologique (puberté, adolescence, grossesses, ménopause, andropause, sénilité, etc.) que pathologique (adaptation à la maladie et aux handicaps). La démiennisation partielle des dysmorphophobies relève également, en moins important, de ce registre.

b) La démiennisation de Soi peut toucher un autre niveau, beaucoup plus radicalement. Celui d'une *dislocation profonde de la chacunité de soi* est tellement profond qu'il n'est quasiment plus descriptible par celui qui le vit tant l'expérience est chaotique, massivement nouvelle, et tant le sujet

n'est plus assigné à son propre destin et à ses propres péripéties. Aucune inscription mnésique n'est possible, car toute mémoire suppose un Je qui ait sa constance à soi. Ce niveau correspond par exemple à une expérience confusionnelle dans laquelle le *qui* de l'expérience reste à peine déterminé. La dépersonnalisation est une forme de démiennisation de soi qui insiste sur la perte simultanée de l'appartenance à soi et du monde à lui même.

c) Le plus souvent, dans les psychoses, cette *démiennisation est partielle*, ce qui rend possible que le sujet l'éprouve et puisse en restituer des fragments d'expérience. Il y a encore un sujet pour raconter que cet événement m'est arrivé « à moi ». Il peut exister des degrés intermédiaires de démiennisation, sans dépersonnalisation absolue, relativement isolés. L'héautoscopie précédemment évoquée est de ce registre d'une démiennisation relative. Les délires de vol d'organe, de possession, d'habitation interne par un animal, etc., peuvent s'inscrire dans cette problématique.

– ***L'autisme infantile de Kanner (1942)*** réalise un tableau clinique majeur où la miennisation de soi ne s'établit pas. Il y a certes une chacunité (et souvent très défendue, jamais approchable) mais sans soi, car le sujet ne parvient pas à se redésigner lui-même comme soi. Cet échec de la miennisation du soi s'accompagne aussi d'autres troubles phénoménologiques, notamment ceux, conjoints, de l'appréhension d'autrui et du monde. Ces troubles font que le patient peut sans cesse interroger le sens de sa main sans jamais pouvoir lui retirer son caractère étranger ou même l'accepter dans son monde.

– ***Perte de l'ancrage miennique et cosmologisations dans les délires*** (*l'être-le-tout* des délires paranoïdes). La rupture de la mienneté de soi doit se lire comme abolition de protection qui bloque l'envahissement du monde. Le risque de cosmologisation du délire prend sa source dans un sentiment du mien qui a perdu sa structure d'autoréférenciation; il n'est plus autoconcerné dans sa priveté et ainsi son *être-au-monde* devient un *être-le-monde*. Une dimension thymique permet, le plus souvent, cette dédifférenciation³⁹. Le monde est devenu lieu d'événement, de son événement, sans réserve d'intériorité, sans priveté, et c'est bien ce que désigne le délire paranoïde qui est une tentative d'*être-le-tout*, tentative en

permanence déstabilisée par l'instabilité de la position et des essais de recomposition de la mienneté. La paraphrénisation d'un délire peut procéder de cette cosmologisation.

– ***La surmiennisation paranoïaque.*** La relation du mien au mien met en jeu la structure d'ipséité fondamentale et cette structure d'ipséité se caractérise par une modulation *idem-ipse* qui ne permet pas l'incorporation des nouvelles identités fondamentales. Le jeu identitaire entre les composantes *idem* et *ipse* est au cœur de la problématique. Le jeu miennique de ce que je suis, de ce qui se propre (et peut ensuite se déproprier) est en difficulté dans l'expérience paranoïaque. L'expérience de la mienneté retrouve tout simplement cette problématique du collage des identités l'une à l'autre. Le paranoïaque, personne en crise d'ipséité, « surmiennise » tout ce qui l'entoure et sa jalousie manifeste une permanente mise à l'épreuve de dépossession de soi. Cette surmiennisation tente de prévenir la dysruption ipséique « pressentie ».

– ***L'indifférence à soi des états-limites en souffrance.*** Le sens de certaines automutilations, scarifications, actes suicidaires incohérents en tant qu'actes de mort, comportements dangereux extrêmes, peut s'éclairer par une affectation de la mienneté vivante de soi. La souffrance des automutilations n'est pas rapportée « vraiment » à soi. Le lien miennique immédiat est aboli et le sujet peut regarder l'acte fait ou à faire comme distancié de soi, désapproprié, sans sens. Parfois, il est vrai, l'acte cherche à éprouver le sens de cette mienneté et la reconquérir; c'est à ce moment où elle se rétablit que le sujet cesse ses comportements d'épreuve. Il y a inanité du lien de soi à soi par le mien. Nous sommes dans ce registre dans une indifférence du mien à lui-même. À l'analyser plus précisément, cette démiennisation partielle s'accompagne aussi d'une déréalisation générale en instance de s'établir. Cette déréalisation-dysmiennisation est la condition de possibilité de passage à l'acte « réussit ».

On peut enfin examiner le statut des vécus hypochondriaques sous l'aspect de l'appartenance à soi. L'hypocondrie réalise-t-elle une mise à l'épreuve de la mienneté de soi en périphérie de soi?

Il est adéquat de répondre que c'est une mise à l'épreuve mais sans rupture. Elle se situe à un niveau secondaire car le Soi s'est déjà attesté lui-

même et n'est pas mis en cause. Dans l'hypochondrie, contrairement à la dysmorphophobie, c'est le drame ou la mort qui sont redoutés et non pas de *n'être plus soi*. L'hypochondrie n'appartient pas au *souci* ontologique de soi. L'hypochondrie ne résulte pas de l'échec de la reconnaissance de soi mais de celui de l'acceptation silencieuse de notre éventuel devenir, cela à travers tous les événements de vie que nous rencontrons : événements intérieurs et extérieurs, survenance de petits problèmes, sentiments corporels auxquels nous ne sommes pas habitués. Cette acceptation silencieuse du devenir doit traverser toutes sortes de vécus corporels de fatigue, des manifestations dites neurovégétatives multiples, de douleurs fonctionnelles, de manifestations de vasoconstrictions diverses. Nous nous acceptons à travers une infinité de petites sensations corporelles que nous nous efforçons d'inscrire dans les possibilités de nous-mêmes, fussent celles de l'existence avec ou sans la mort.

Il est utile de replacer ces angoisses dans le registre névrotique de ce qui est, comme nous l'avons défini, spécifiquement redouté/représenté et de ce qui revient aux rencontres des identités de rôle. Le monde névrotique est celui des événements représentés et cette représentation figuralisée à l'extrême ne dit rien de ce que chacun vit en cas de crise. En effet quand les mêmes personnes hypochondriaques ont une réelle maladie, les représentations se déconstruisent et les personnes les appréhendent le plus souvent assez normalement. C'est en réalité le monde de la maladie qui est vécu comme un monde surfiguralisé et *absolument autre*. Cela, alors qu'il est un monde *éventuellement possible* comme un autre.

1. De l'inconscient phénoménologique. Dossier central de la revue *L'Art du Comprendre*, n^o 8, février 1999. Cf. texte d'introduction et « De quoi "s'agit" l'inconscient phénoménologique? » G. Charbonneau.

2. P. Ricœur inscrit cette question dans la philosophie réflexive et pose la mienneté du corps propre comme issue d'un détour phénoménologique, cela en opposition avec l'immédiateté du *Cogito* cartésien. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990. Chap. III.

3. Cf. J.-T. Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, Paris, Seuil, 1968.

4. Certaines options ont été prises sur ce point par Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965-1987.

5. Ce qu'a bien exposé Titus Milech, dans l'analyse du maniérisme « Le maniérisme ou l'ombre passée de la présence parentale », *L'Art du Comprendre*, n^o 10, juin 2001, p. 91-104, dans le dossier

sur la phénoménologie de l'expérience maniérée.

6. Ces délires de filiation (recomposition d'une filiation illustre avec ou sans négation de la filiation dite naturelle) peuvent s'interpréter ontologiquement comme l'intuition d'une ipséité fragile, en instance de sa rupture, tentant de se recomposer à partir d'un sursaut ontique (idemique) qui viendrait à recouvrir toute disjonction par sa puissance expressive. La hauteur de l'illustre vient à parer, par sa rigidité figurale (celle qui est en jeu dans le maniérisme psychotique) le risque dysruptif.

7. Cf. *L'Homme et sa psychose*, Paris, Aubier, 1969, 1973. On peut renvoyer à une formulation centrale de ce paradigme sous la forme d'une corrélation entre « zone de destruction de l'image du corps des psychotiques et dans certaines maladies psychosomatiques (qui) correspondent aux zones de destructions dans la structures familiales de tels malades » in « Sexe et image du Corps dans la psychose », G. Pankow, *L'Évolution psychiatrique*, 1976, fascicule IV, tome XLI.

8. Cf. *La Mort dans l'âme, Psychothérapie de la schizophrénie : existence et transfert*, trad. P. Faugeras, Erès, Toulouse, 1995.

9. *Le Moi Divisé*, Paris, Stock, Paris, 1960.

10. *Soi-même comme un Autre*, p. 13, op. cit.

11. Cette identité psychomotrice est l'équivalent de l'identité narrative. Elle donne dans un style de la personne sa façon d'articuler les gestes. Notre style et notre allure (ce qu'autrui capte et figuralise, dans une perception globale de présence) sont précisément nos façons d'engager et de se dégager des gestes, pour recomposer un tonus de base fondamental, d'autant plus gracieux qu'il aura intégré son geste. La grâce nécessite la capacité à établir la continuité de Soi à l'engagement et au décours de chaque exercice kinétique. Ce qu'elle exprime est une certaine clarté dans la maîtrise de l'espace et du temps.

12. *Le Cercle de la structure*, op. cit.

13. On peut voir l'expression (au sens de *puissance expressive*) comme la manifestation d'une nouvelle alliance de l'*ipse* et de l'*idem*, comme forme de vie. L'expression est manifestation à autrui de la vie reconjuguée en soi. C'est l'éclat d'une forme de vie s'offrant en un nouveau lieu de conquête d'elle-même.

14. L'histoire intérieure de la vie (thème binswangérien) est aussi comme une histoire de l'ipséité dans sa capacité à faire ces conjugaisons avec les idemités et l'altérité. Il va sans dire que cette capacité d'engager la dialectique *idem-ipse* et *ipse-alter* n'est pas identique tout au long de la vie. Une rigidité ipséique existe pour ralentir les conjugaisons de l'*ipse*. Cette question appartient à une phénoménologie du vivant dans ses liens avec l'individuation.

15. Au sens de la philosophie de Michel Henry, mais aussi en un sens moins qualitatif que ne suggère sa philosophie matérielle.

16. Henri Grivois, *Le Fou et le mouvement du Monde*, Paris, Grasset, 1995.

17. Cette option est prise par Dan Zahavi dans l'ouvrage *Subjectivity and Selfhood, investigating the first-person perspective*, Bratford book, MIT, 2005, Cambridge, Massachussets, London, England. Cf. tome II, chapitre 1.

18. Cf. Dans la lecture chrétienne du personnalisme, par exemple celle de Max Scheler ou même de C. Wojtyla, l'intuition centrale est que l'homme, dans la recherche du bien, fait une expérience de personne, de la personne de Dieu. Selon cette affirmation, Dieu est personne, être de valeur, pure valeur. Et nous percevons autrui selon une charge de valeur inspirée de cette expérience de Dieu. Il va sans dire que la personne dont nous faisons l'expérience ne nous appartient pas : il passe à travers nous mais nous ne pouvons pas abolir le contenu de ce qu'il porte.

19. Cf. «Ipséité et Illéité», Max Kohn in *L'Art du Comprendre*, n° 1, 1994. Cf. aussi cf. *Le Vocabulaire de Levinas*, Calin R. et Sebbah F., Paris, Ellipses, 2002.
20. A. Ballerini et G. P. Di Piazza, revue *Le Cercle Herméneutique*, n° 3, « Délire et Schizophrénie ».
21. Cf. l'ouvrage de F. Raffoul, *À chaque fois mien : Heidegger et la question du sujet*, Paris, Galilée, 2004.
22. Cf. *Sein und Zeit*, Paris, Gallimard, trad. F. Vezin, p. 42 du texte original. Cette option constitue, une fois définie la question par son auteur, le véritable début du traité.
23. L'ontologie heideggérienne n'est pas lisible en psychopathologie comme une ontologie absolue. C'est en tant qu'anthropologie de la présence au monde qu'elle parle le mieux de la pathologie. La rupture de l'ontologie absolue est déjà prononcée dans la fin de la métaphysique (toujours susceptible de se recommencer, par exemple sous le thème de l'autre).
24. Outre l'ouvrage de F. Raffoul, on peut consulter, du même auteur, le commentaire qu'il fait du dialogue F. Dastur/E. Levinas dans le n° 3-4 du *Cercle Herméneutique*, Paris, 2005.
25. Cf. *Phénoménologie de la perception*, op. cit.
26. Cf. *Phénomènes, temps et être*, Grenoble, J. Millon, 1987. Pour une bonne introduction à la phénoménologie de Marc Richir et de J. Garelli, cf. J. Mesnil, « Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non symbolique », *L'Art du Comprendre*, n° 3, p. 112-129.
27. Dans la haine aussi, cette déposition de l'autre en ses objets se fait de la même façon. Elle est soudaine volonté de séparation de ce qui avait été auparavant miennisé ou mis en commun, et cela jusqu'au plus intime de ce mien ou de ce «commun».
28. Cf. « Apparition d'esprits, intropathie, expérience de l'autre » in *Études Phénoménologiques*, n° 15, 1992.
29. Le concept de soi a d'immenses avantages philosophiques, éthiques, psychopathologiques, mais est moins opératoire au plan de la philosophie de l'incarnation. C'est ce qui fait que la « sienneté de Soi » soit difficile à déployer conceptuellement. Nous gardons donc cette expression hybride de la mienneté de Soi.
31. En nominalisant ce «chacun», nous lui mettons une majuscule de distinction.
32. Le terme de sentiment est non psychologique. Il s'agit davantage d'une disposition; il restitue les formes de troubles de la présence lorsqu'elle se retrouve ou se « détrouve » elle-même. Le terme de sentiment pourrait davantage s'accorder à un objet phénoménologique plus limité.
33. Cf. dossier « De l'inconscient phénoménologique », *L'Art du Comprendre* n° 8 et le texte de L. Joumier «Husserl et la question de l'inconscient phénoménologique».
30. Cette question a été abordée en phénoménologie husserlienne dans la relation entre l'Ego transcendantal et l'Ego empirique. Sans doute, d'une certaine façon, l'Ego transcendantal est-il équivalent à cette instance du mien qui s'autoréférence elle-même sous ce nom de chacunité, et ainsi peut déjà se désigner comme *un*.
34. Emmanuel Mounier (1905-1950) s'est revendiqué de cette distinction entre le Moi agissant et la personne. Cette distinction est issue de l'anthropologie phénoménologique de Max Scheler. L'expérience de personne est une expérience matérielle (i.e. immédiate, sans médiation symbolique ou formelle) de valeurs. Cf. *Emmanuel Mounier*, par Jean-Marie Domenach, Paris, Seuil, 1972.
35. Ce qui est pré-psychologique est synonyme, globalement, du phénoménologique. Cf. tome II, chapitre 1.

36. Nous avons vu son fondement dans la corporéité et nous verrons sa mise en cause dans la psychopathologie de l'intersubjectivité.

37. C'est justement ce qui excède ce *tout un chacun*, ce non réductible à ce qu'est chacun, qui fait la mienneté.

38. Henri Grivois, *Naître à la folie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1991 et *Le Fou et le mouvement du monde*, Paris, Grasset, 1995.

39. C'est une des propriétés du Haut de dédifférencier. Un lien s'établit entre ivresse du Haut et fusion. La mystique procède de cet appel dédifférenciant, permettant de toucher, peut-être, l'être du tout. De la même façon, le bas sépare, redifférencie à l'extrême en niant tout être en commun.

OceanofPDF.com

5. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA FATIGUE

La fatigue est un sentiment corporel, le plus simple sans doute à définir parmi ces formes de sentiments. C'est un sentiment corporel au même titre que la douleur, la souffrance, l'ivresse, la jouissance et la dépression véritable. La faim, dans tous ses états, peut appartenir légitimement au registre des sentiments corporels mais ce n'est pas notre question ici. On peut simplement remarquer qu'elle est peu mentalisée, reste en grande partie précorticale et peut prendre de nombreux états¹.

I. LES SENTIMENTS CORPORELS

Ces sentiments sont dénommés sentiments car, au-delà de la sensation élémentaire qu'ils rapportent, ils déterminent un certain vécu homogène qui affecte toute notre expérience. Ils s'éprouvent globalement, sans pouvoir se délimiter. La désignation de sentiment corporel est la plus propre mais n'est pas sans présenter quelques inconvénients, du côté du terme de corporel et du côté de celui de sentiment. Examinons ces difficultés.

Les sentiments corporels peuvent être spécifiés comme tels (distincts des sentiments généraux) car le corps n'est jamais ultimement mien. Nous avons un *être au corps* (une corporéité de niveau ipséique) qui est aussi problématique que notre être au monde. Le corps comme le monde ne nous est jamais donné comme familier et accordé à notre ipséité pour toujours. C'est sans doute le premier autre et pour cette raison, il nous est possible d'interroger la nature comme une expression de cette arché-altérité. Un ruisseau qui bruisse, une étoile filante, le feu, un immense paysage qui se découvre après la brume, parlent d'une vie, ou d'un monde, qui nous est originellement autre; nous sommes de ce monde mais ce monde n'a nul besoin de nous pour se tenir comme tel. Être au corps et être au monde procèdent d'un mouvement phénoménologique d'appropriation partiel ou

plus complet, toujours susceptible de s'opérer ou de se détiiser. Cette relation fait l'objet ultime de la phénoménologie du sentiment de fatigue.

Ces sentiments sont dénommés « corporels » mais, remarquons-le, ils ne le sont pas plus qu'ils ne sont « psychiques »; ils sont sentiments de la présence, simultanément corporels et mentaux, mais, interrogeant plus la lourdeur corporelle et des sensations de densité ou de dilatation, qui sont des représentations physiques, il vient au langage de leur donner un nom représentant le physique, celui de corps.

Le terme de sentiment est plus adapté que celui de *disposition*. Bien que ce terme de disposition ait une certaine pertinence phénoménologique, son sens est trop fragile, pas assez fort (notamment en ce qui concerne les vécus de fatigue, d'épuisement ou de la souffrance) pour porter l'expérience qu'endure le sujet. La notion de disposition, trop légère dans ses usages habituels, ne traduit pas radicalement l'idée que tout notre être en est affecté, sans recul possible.

Les sentiments corporels sont bien des sentiments en un certain sens du mot sentiment qui nous est coutumier, celui qui exprime les états d'union ou de désunion. Ils concernent une relation précise, comme les sentiments amoureux concernent la relation de deux êtres: ces sentiments corporels concernent le lien avec un objet, le monde comme objet unitaire, et exprime notre affectation de sa rencontre. En l'occurrence, la rencontre qui s'effectue avec cet objet « monde » n'est pas seulement de le découvrir mais de nous y trouver, de nous y adonner et de le tenir comme possible.

Le corps est donc un lieu central de l'expérience du monde, procédant d'éprouvés spécifiques pré-sensoriels (vécus de pesanteur ou de légèreté, vécu de liberté de se mouvoir et de contrainte) et ensuite sensoriels.

Ce qui sera pré-sensoriel désigne, sous un regard phénoménologique plus vaste, cette pré-expérience de monde. Pré-expérience ou protoexpérience: c'est l'accord que nous avons avec le monde dans son ensemble, sur sa ou notre capacité (devenue conjointe dans le principe d'un vécu de monde) à s'y déployer. Elle ne se produit pas que dans le pré-sensoriel; le sensoriel porte lui-même d'une façon constante des qualités pré-sensorielles. L'esthétique phénoménologique ne cesse de montrer que le sensoriel est saturé de pré-sensoriel. Qu'une expression de couleurs, qu'un accord aromatique ou harmonique dégage une impression de densité, de charge, de dissonance ou d'accord, nous le montre à souhait. L'esprit de toute

expression est toujours un mode d'accord avec une totalité, celle du monde ou de ses expressions intermédiaires.

Les sentiments corporels ont la spécificité de ne concerner que certains liens qualitatifs avec le monde, dans l'espace entre plaisir et déplaisir, jouissance et souffrance. Ils se donnent non comme connaissance mais comme éprouvé qualitatif d'emblée de monde.

Les sentiments corporels sont aprioriques². Ils précèdent l'expérience. Ils sont une conscience de monde, visant le monde non pas comme objet de connaissance, mais comme pouvoir d'action. Cette conscience de monde se situe à même notre première intuition du monde, qui se dit d'un même souffle:

« tout vaut, et cela, précisément, vaut »,

« je peux »

« le monde est vivable », « je peux y être ».

Ces sentiments corporels sont autant conscients qu'inconscients. Ils s'inscrivent dans la relation globale d'avenance (néologisme) que nous avons avec le monde et toutes les choses: l'avenance est une expression de l'intentionnalité qui nous porte vers le monde: le désir et le plaisir sont les médiations de son accomplissement. Comme sentiment apriorique, cette avenance n'est pas conditionné par ce monde. Il est appel préalable et inépuisable de monde, dès la naissance de chacun. Il n'est effet d'aucune expérience concrète, il ne découle d'aucune pensée ou logique. C'est par lui que d'emblée le sens survient. S'il est l'expression de quelque chose, c'est de la vie qui passe en nous, à laquelle nous adhérons avant que nous ne la reconnaissons. Et la reconnaître, c'est constituer l'action elle-même, lui donner réserve de pouvoir, préparer son effectivité. L'appel de monde se donne dans l'intuition de valeur à laquelle répond ce vécu de pouvoir. En termes de relations intentionnelles, ce vécu de pouvoir tient même lieu de remplissement d'une forme vide (l'intuition préalable de la teneur de valeur). Le vécu de pouvoir est en relation de visée avec l'intuition de valeur.

Les sentiments corporels nous coupent du monde pour nous assigner à notre propre poids (souffrance, fatigue) ou nous unissent au monde (jouissance, plaisir) en nous délivrant de ce même poids. Ils se distinguent des états thymiques (mélancolie vraie et état maniaque) et phoriques

(dysphorie et euphorie, et autres humeurs non temporelles de résonance avec l'espace intersubjectif), et plus encore des indispositions (modulations diverses des envies et appétences, selon les circonstances, que chacun peut traverser avec plus ou moins d'énergie) mais peuvent s'intriquer avec eux ou être déterminés par eux.

II. VÉCU DE FATIGUE

Nous avons peu d'instruments pour définir l'expérience de fatigue. Le vécu de fatigue ne peut pas se comprendre à même celui qui le vit par ses seules qualités sensorielles ou son seul sentiment psychique, car il n'est pas un vécu sensoriel proprement dit. La sensorialité du vécu de fatigue est très problématique; on la distinguera des douleurs musculaires et ostéo-tendineuses élémentaires qui accompagnent le plus souvent ce vécu de fatigue. Ce n'est point la fatigue qui fait mal elle-même mais la dystonie myalgique dont elle est issue et aussi qu'elle induit; dystonie par exemple des muscles paravertébraux si marquée dans l'expérience de fatigue somatique (lombalgies musculaires assez typiques de cette fatigue physique, peu présentes dans l'asthénie psychogène et la dépression). Ce vécu de fatigue n'est pas toujours isolé des autres plaintes, notamment la douleur, que cette même fatigue peut empêcher de maîtriser³. De même, le vécu de fatigue peut être lui-même non désagréable; il se teinte de l'appel de sommeil qu'il porte, tendant ainsi à abolir les tensions du monde éveillé. Cet appel du sommeil qui veut abolir provisoirement le monde n'est pénible que si on y résiste.

On le comprend bien, la fatigue n'est pas un phénomène sensoriel périphérique. Il n'y a que peu à décrire à même sa sensation physique. Ce qui est délicat à définir en elle est son statut para-thymique: elle est une impression holistique, différente de la thymie mais pas très éloignée d'elle. Elle n'est ni un « état d'âme », ni une *stimmung* ni une humeur, parce qu'elle ne projette pas temporalité, mais plutôt une historialité (fin-recommencement). Elle n'est pas une *stimmung* ni une humeur parce que la fatigue peut se teinter de toutes les *stimmungen*: celle de l'ivresse heureuse, de l'euthymie ou de la désolation.

La fatigue est-elle entièrement consciente? On peut avancer qu'elle dissout la distinction conscient-inconscient, au moins partiellement. L'éprouvé corporel mêle son immédiateté (ses sentiments d'instant) et ses appréhensions de projections de lui-même. Il ressent et son ressentir est une affectation de ses propres projections qu'il érige en acquis d'instant. Il en ressort un conscient-inconscient qui ne parle qu'en matière d'attrait, de désir, mais dont le bien-être ou le mal-être est un recel de projection concrète de nous-même. Être bien est sentir son pouvoir d'action, sa réserve d'action, comme pouvoir-être, que ce pouvoir-être s'inscrive dans le passé sous la forme de la satisfaction de l'accompli ou qu'il se projette dans le futur.

Vécu de pouvoir

Autant que nous sommes, ontologiquement, nous éprouvons du possible. L'idée que nous sommes intimement un *vécu de pouvoir* est une intuition principalement merleau-pontyenne. M. Merleau-Ponty vient nous dire, comme le rappelle Françoise Dastur⁴ que la protorelation que nous établissons avec le monde, à même le plus intime sentiment de vie et d'appartenance à soi, est constitué d'un « Je peux ». Ce *Je peux* donne un fondement corporel à la subjectivité. Un *Je peux*, libre, apriorique, qui ouvre l'espace et le temps par lui-même. Ce sentiment de pouvoir crée l'espace vécu, l'espace tel que le vivant l'ordonne, auquel il est assigné dans l'expérience.

Curieuses sont les relations du *je peux* avec l'espace. Déjà le vivant reçoit la pesanteur, qui l'écrase. Elle édicte le haut et le bas. Il reçoit en même temps la distance qui sépare chacun et l'assigne à une première individualité. Le *Je peux* reprend cette première condition. Il me libère de ma pure facticité de ce que je suis comme chose, car c'est bien ce qui me différencie d'une chose, ce fait que je ne me résume pas à ce que je suis comme pesanteur. L'espace se représente lui-même au fond de ce que nous sommes en terme d'atteignable. Le -ible ou le -able sont eux-mêmes une temporalisation. Ils sont une extase temporelle au sens augustinien qui ouvre, désigne, retient son futur. Le *Je peux* est un organisateur temporel autant que spatial. Ce vécu de pouvoir abolit la pesanteur du monde, cette pesanteur qui est le degré zéro du pouvoir-être, notre engluement maximum en nous-même, notre captivité à nous-même. En ce degré zéro du pouvoir-

être, nous sommes le laisser-aller, celui de l'abandon à la fatigue, et en réalité à la chose que nous sommes comme étant. L'espace vécu se restreint sur de l'impossible ou, comme le rappelle son étymologie, du déjàfait (*facticitas* : fatigué en son sens philosophique de ce qui est purement reçu et que l'homme doit assumer). Ce vécu de pouvoir signifie qu'être vivant est déployer du possible. Ce possible n'est pas pensé; il est ressenti immédiatement, corporellement, comme un projet en action, à même ce projet. La fatigue abolit cette conscience corporelle toute en *-ible*; elle nous reconduit à la pesanteur terrestre.

Vécu de valoir

Plus originaire que le vécu de pouvoir est le vécu de valoir. Pour que le « je peux » puisse se déterminer, c'est que du sens a été donné. Il a été constitué par une « opération » qui, pour inconsciente qu'elle soit, a toujours eu lieu et a lieu. La notion d'*allant* définit bien cette relation d'appel vers quelque chose. Si nous allons vers ces choses, c'est qu'en elles quelque chose vaut. Il y a dans notre conscience d'action une protoexpérience de valeurs des choses (une valuation), une sorte de protomotivation vers quoi le possible peut se diriger. C'est une charge de sens préalable et cette charge valuative dote du sens, de la valeur, de sorte que l'action, en accomplissant ce qu'elle peut accomplir, soit récompensée de ce qu'elle avait promis. La valuation donne des finalités à l'action; « cela vaut » de les faire car les choses portent du sens d'action.

Ce vécu de valoir étend la sphère vitale et le champ d'action à l'intérieur duquel le *Je peux* va se déployer. Ce *cela vaut* est un différenciateur de monde; il introduit du contraste entre les choses et de ce fait éclaire leurs significations distinctives, la valeur dont chacune est porteuse, l'intérêt que nous pouvons avoir pour chacune d'elles. Il crée de l'utile en temps que l'utile ouvre déjà sa conscience d'action en acte. Et l'utile est un nom du sens: ce que nous appelons du sens est un pouvoir de différenciation entre les choses du monde, en même temps qu'une capacité de renvoi d'une chose à une autre. Le sens est un projet de traversée du monde. C'est une proposition d'action. Dans les altérations du vécu de valoir, comme la fatigue psychogène peut nous en donner l'exemple, ce sens tend à disparaître dans le « cela m'est égal ». Ce *cela m'est égal* est une

dédifférenciation du monde, un nouvel envahissement par la pesanteur qui réduit la charge différentielle du sens. Ce *cela m'est égal* édicte ce laisser-êtré à quoi la fatigue appelle. Alors le monde fatigué tend à perdre du sens; les choses portent moins de capacité à renvoyer quelque chose à quelque chose: le sens des choses nous apparaît dédifférencié. Le vécu de valoir crée ce *quoi bon* qui s'expose à se disperser: de l'à *quoi bon* survient.

Ce *cela vaut* et ce *je peux* constituent ensemble l'impression vitale; sentir la vie en soi est s'affecter du *cela vaut* et du *je peux* qui passent en nous. Dans ce vécu de valoir, l'homme fait ainsi une expérience cosmologique de relation à la sphère vitale qui lui donne la possibilité d'avoir du sens.

Disons enfin sur ce *cela vaut* son point limite, le nihilisme⁵. L'abolition de la valuation constitue l'expérience du nihilisme. Cette abolition est non dépressive. La dépression se désole d'une valeur qui n'est plus atteignable, ce dont n'est pas affecté le nihiliste. Il y a néanmoins continuité entre l'à *quoi bon* nihiliste et l'asthénie psychogène des paradépressions.

La fatigue physique n'est pas nihiliste même si, au bord de l'épuisement, elle peut être tentée par son discours de dédifférenciation. Elle lutte contre le nihilisme.

III. FATIGUE ET ÉPUISEMENT. HISTORIALITÉ DE LA FATIGUE

Une sémiologie de la fatigue doit pouvoir distinguer le fait d'être exténué et celui de l'épuisement. On peut ainsi être fatigué, voire exténué mais que rien du phénomène d'épuisement ne s'entame. Car, nous le verrons, l'épuisement est un phénomène différent.

Considérons tout d'abord la fatigue dans son aspect purement temporel, sans épuisement. Il y a une temporalité de la fatigue, constante à elle-même: le vécu de pouvoir est altéré, mais aucune des qualités du monde n'est affectée, aucun sentiment de fin ne s'instaure. Cette fatigue est endurée: voilà son phénomène temporel. Il en va comme dans la souffrance, qui s'endure aussi. S'endurer signifie que le futur ne délivre pas aisément le fatigué de son présent. Il est plus qu'un autre renvoyé à ce présent. La relation au passé n'est pas affectée; nous ne sommes pas saturés de culpabilité et le monde reste normalement éprouvé. On peut ainsi être exténué sans que rien ne soit affecté de la qualité du monde.

La fatigue peut se transformer en un épuisement. Il y alors un autre phénomène, en sa forme progressive et son évacuation par le repos et sommeil, plus historial que temporel. Ce phénomène prend sa forme la plus pure dans l'épuisement. Un épuisement n'est pas un phénomène strictement temporel mais bel et bien historial, c'est-à-dire déterminé par un sentiment de terminaison. Comme l'eau vidée de son puits, la notion d'épuisement dessine une autre idée, celui de fin de-. Une terminaison avec ou sans recommencement, mais qui au moins signifie la fin de la lutte d'endurance.

Il est utile de fonder cette différence entre le temporel et l'historial : les événements qui s'y rapportent sont quasiment autonomes.

Qu'est-ce que le temporel? Ce qui est temporel est *la structure identique à elle-même du moment dans sa relation au passé et au présent*. C'est une structure de projection de notre être, et elle ne connaît au sein d'une même temporalité aucune fin ni aucun recommencement. C'est un dispositif d'inadéquation de l'être à lui-même, lui permettant d'être présent dans une ouverture proportionnée au passé et au futur. La dépression mélancolique constitue une altération temporelle typique dans son *être en arrière de soi*. La temporalité du moment dans cette affection est nouée dans une relation infirme au passé et au futur, saturée de passé et qu'aucun futur ne peut délivrer. La mélancolie médicale n'est pas un épuisement, contrairement à certaines représentations romantiques que nous avons pu en avoir. C'est une affection radicale du *pouvoir-être*, ce qui est nettement différent. Le *pouvoir-être* mélancolique au lieu d'ouvrir le futur, ne se dirige que vers le passé.

Dans l'historialité, il en va autrement; il n'est pas question de passé ou de futur, mais de limite à l'intérieur d'un temps cyclé de vie. Ce qui est historial n'a pas pour paradigme le temps mais l'époque avec son commencement plein d'énergie et son épuisement. Une époque est un cycle de vitalité, allant de la donation première à la maturation puis à la saturation. Une saturation qui signifie que tout ce qui a été projeté a déjà été réalisé. Et cette saturation n'a pour remède possible que le recommencement: un recommencement qui projette à nouveau des possibles.

Une époque se définit par son ouverture: la liberté de son commencement, l'émergence de nouveaux possibles, sa mobilité innocente où tout semble pouvoir s'aménager, se reprendre ou se rejouer de multiples

façons vers un sens ou un autre. L'époque fait ensuite maturation; elle accomplit selon sa force une certaine cohérence de monde, dans laquelle un équilibre s'est fait entre sa capacité à se projeter et à se maintenir. L'époque évolue ensuite vers une densification où tous les éléments de vie sont déjà connus, reconnus et pesants; ce qui était amovible, riche d'un devenir, se fige progressivement, se sature, laisse voir ses échecs, et plus encore leurs irréparabilités. Dans la saturation de fin d'époque, plus rien ne peut se rejouer. Tout est contraint à revenir sur les mêmes positions. En fin d'époque non seulement il n'y a plus d'énergie pour jouer, mais tout semble avoir déjà été joué.

La logique de l'époque est aussi celle du jour; du matin libre au soir appesanti et contraint où tout est déjà trop accompli pour se réouvrir à nouveau. L'époque se caractérise ainsi non pas par le passé et le futur comme la temporalité le propose mais par l'auroréal (ce qui s'est chargé de la clarté du matin et de la force du possible) et le vespéral⁶ (ce qui est assombri de tout le poids de l'inextricable, du donné comme tel sans possibilité de recommencement).

L' épuisement est historial

L'épuisement ressort plus, de ce point de vue, à la problématique de l'historialité. L'épuisement est un sentiment de fin, une forme de vespéralité (cf tome II, chapitre 4), qui se caractérise plutôt par *le trop chargé* que par la perte du futur. C'est une tardivité, un envahissement par un sentiment tantôt de suprématie (le *tard-venu* hégélien) tantôt de saturation du même. Cette tardivité, le soupir l'exprime bien.

Le soupir est le signe de ce *trop chargé* et non celui de la mélancolie. Le soupir n'est pas le signe de *l'être en arrière de soi*, il est celui de la saturation dont seule l'auroréalité pourra nous délivrer. Il expulse un *trop de même*, un excès de *trop vu*. On ne guérit du soupir que par l'évacuation du *trop chargé* que seul peut réaliser une fin, un repos, un recommencement. Mais derrière la saturation vespérale dont elle est une expression paradigmatique, la temporalité du futur et du passé est intacte. Sous l'historial, le temporel n'est pas ou peu affecté.

Cette distinction est fondamentale pour la compréhension de la fatigue. Les fatigues physiques, celle du montagnard à sa longue randonnée, ne sont pas psychologiquement douloureuses. Mais le risque d'un épuisement

guette chacun. C'est un appel de terminaison: nous connaissons ses formes, celles de l'abandon, du renoncement, parfois celle de l'anticipation destructrice de l'échec pour n'avoir plus à lutter. Une historialité pathologique s'instaure, distillant sa tardivité voire sa terminalité. On imagine bien leurs discours : que cette randonnée n'avait pas de sens en elle-même, ce qui compte est de marcher et non point son but, etc.

Le vécu historial de terminaison peut gagner l'action. C'est ce qui se passe dans l'abandonnisme où l'anticipation de la terminaison gagne la partie. Pressentant la fin, ou l'échec, la lutte s'épuise et la temporalité s'infléchit sans se battre. C'est alors contre la séduction de l'épuisement que se débat la fatigue.

IV. PHÉNOMÉNOLOGIE CLINIQUE

La fatigue a différentes formes qu'il convient de différencier. La plainte de fatigue ressemble à celle de la souffrance et peut être incluse dans le registre des souffrances. Cependant, contrairement à la souffrance, qui peut se valider de certaines douleurs cliniquement connues ou de certains faits souffrants, cette plainte de fatigue peut être invérifiable. La barrière de la corporéité et celle de l'altérité ne nous permettent pas d'en vérifier le fondement physique. Comme la plainte de souffrance⁷, celle de la fatigue peut faire l'objet d'une névrotisation ou, plus précisément, d'une hystérisation, cela d'autant plus qu'il existe à l'horizon de la question de la fatigue le vieux problème de la *pigritia*, de paresse. Ce qui est désigné comme paresse existe. Sa place dans le territoire psychologique est problématique car elle appartient davantage au registre éducatif ou psycho-éducatif. C'est bel et bien une incapacité à rassembler les efforts et l'énergie en vue de l'action. C'est aussi un désir de non-action ou une lassitude dans l'action car l'action « coûte » de la peine; c'est une « absence de motivation » prétendant se justifier en elle-même, qui refuse de considérer que nous organisons nous-même nos motivations d'existence. Elle réapparaîtra dans notre propos avec sa vieille cousine l'acédie, autrefois péché capital comme l'est encore théologiquement la paresse.

Pour éclairer les vraies fatigues de la dépression et des fausses fatigues, il faut analyser le vécu corporel dans la fatigue. Une certaine pertinence de la

phénoménologie se joue sur ce point. La phénoménologie, si elle veut valider ses compétences, doit être capable de différencier plusieurs formes de fatigue et aider au partage du psycho-physique dans son phénomène. Il va sans dire que ce partage de ce qui est physique dans la fatigue et de ce qui est psychique est fondamental. Être fatigué ou ne pas l'être est une des interrogations les plus communes de la quotidienneté.

La phénoménologie clinique peut discerner cinq vécus de fatigue, selon les modalités d'altération des vécus originels du valoir, du pouvoir et aussi les modulations du couple temporalité/historialité : la pure fatigue physique, les réactions historiques d'abandonnisme, la fatigue psychogène non dépressive, le sentiment corporel dépressif et les fatigues de conjuration ou de rumination.

A) La fatigue physique sans épuisement psychique

L'affectation isolée du *vécu de pouvoir* est le propre de la fatigue physique. Ce qui est affecté est le déploiement du *Je peux* à l'intérieur de sa structure. Il est affecté sans être aboli mais reste présent comme forme structurante.

Le *je peux* de la fatigue rencontre une pesanteur et donc un emprisonnement physique-psychique. La volonté de dépasser la fatigue peut s'exercer dans une certaine mesure. Cela se produit alors que le monde reste normalement valué, chargé de sens. Le vécu de fatigue physique altère peu l'expérience de valoir originaire; tout juste la met-elle à l'épreuve. Le monde reste comme tel, chargé de sens. Il est simplement physiquement inatteignable.

L'affectation pure du vécu de pouvoir, seule la mélancolie médicale le réalise.

La simple fatigue physique réduit strictement la capacité physiologique du possible mais pas sa structure phénoménologique, le *proto-vécu de possible* des choses qui nous intéressent ici. Celui-ci conserve la structure temporelle de la normalité.

La fatigue, simple endurance d'un présent qui n'est pas délivré par un futur normalement investi, peut au long cours se dépressiver, mais c'est alors un autre phénomène assez rare. La temporalité fatiguée ne touche pas normalement l'*avoir-été*, à savoir la relecture du passé.

Si cette dépressivisation se fait, alors, elle devient affectivement pénible; de fait, cliniquement, la chose est rare car les phénomènes sont assez autonomes. Un certain nombre d'exemples sur l'épuisement physique et son vécu mental nous le prouvent volontiers. Pensons simplement aux travailleurs d'endurance et marathoniens qui assument la fin de leur travail ou de leur course. Exténués, ils ne sont pas dépressifs pour autant. L'exténuation réalise la forme entière de cette altération du sentiment de possible, sans dislocation des structures temporelles ni phénomène de renoncement par épuisement psychique.

Si la fatigue ne se dépressive pas au sens rigoureux du terme de dépression, elle expose le sujet à une déstabilisation émotionnelle (crise de larmes, rire aux larmes, réactions diverses psychomotrices, etc.) pouvant affecter transitoirement la capacité de réagir aux échanges intersubjectifs. Elle rend vulnérable chacun au dépassement de ses propres événements d'existence.

B) La fatigue psychogène et son paradigme: l'acédie

Ce qui fait le cœur de la sémiologie phénoménologique de la fatigue est la différence entre fatigue psychogène (résultant d'une affection de la valuation du monde, des actes de vie et des relations) et les affectations du proto-vécu de pouvoir, qui conserve intact la valeur du monde.

La fatigue psychogène affecte primordialement ce vécu de valoir et ensuite désarme ce vécu de pouvoir. Elle n'abolit pas fondamentalement la valuation du monde mais l'entame de multiples façons : soit de nombreux actes de vie perdent de leur sens et tout est considéré avec dérision ou avec désinvolture, soit encore le sujet ne restreint ses motivations que pour ses désirs ou avantages immédiats. Il s'agit plus d'une dysvaluation que d'une dévaluation. Il est impossible en effet que la valuation du monde soit affectée entièrement. Un monde sans le moindre *bon-pour*, sans *quoi bon*, serait absolument intenable: c'est tout simplement un monde sans vie. L'expérience vitale est constituée de *bon-pour*⁸.

Que se passe-t-il alors? Dans cette situation de fatigue ressentie, une dédifférenciation valuative s'amorce. D'abord les choses perdent de leurs force de valeur, s'indifférencient les unes des autres, tendent à devenir égales, etc. Tout ne devient pas strictement égal car seules les choses

porteuses de quelques gratifications ou avantages narcissiques sont sauvées. Ces données-là sont rarement désinvesties totalement⁹. Cependant, dès que quelque chose de stimulant, distrayant, gratifiant est accordé, cette fatigue disparaît en un quart d'instant. Nous sommes là au cœur des paradépressions.

Il en ressort que l'intimation à agir se disperse, cela parce que les charges évaluatives de ce qui fait notre monde quotidien s'atténuent: tout est marqué d'à *quoi bon* ? Rester couché, faire, ne pas faire, etc., sont rendus identiques. L'appel évaluatif ne délivre plus de véritables motivations¹⁰. Dévaluation des choses et démotivations vont de pair, comme chacun sait.

L'Agir et l'implication pratique dans le monde obéissent à une dynamique d'auto-entretien. Elles renforcent la valuation préalable. Plus précisément, elles lui épargnent toutes ses remises en cause, les examens critiques ou pseudo-critiques susceptibles d'induire un renoncement à l'action. L'activité dispense chacun d'une refondation du sens en retissant le *quoi bon*, à même son exercice. Parfois, l'action s'enivre d'elle-même et devient aveugle à ses appels ou ses fins. L'action devient pour elle-même un réservoir de valeurs. Concrètement, elle dispense de «se poser trop de questions » sur l'existence, donne un réseau de relations, de collègues ou d'amis, qui assument une valorisation psychologique élémentaire, etc. Elle permet de faire ce que chacun doit faire : investir, élaborer, redéfinir et accomplir ses identités de rôle, sans repasser par l'étape coûteuse de la refondation des motivations.

Tout ce qui altère la valuation des actes préalablement à l'action est d'ordre paradépressif et non pas dépressif. La dépression mélancolique médicale (le noyau mélancolique temporel) n'affecte pas la valuation des choses. Il faut insister sur ce point. La mélancolie médicale ne dévalorise rien. Elle n'abolit pas le sens grave des choses; bien au contraire, l'ayant surdéterminé, elle se désole de ne pouvoir le soutenir.

La vraie dépression est une affection de la gravité morale. Elle est saturée de cette gravité et se désole simplement de ne pas pouvoir l'accomplir, en être à la hauteur ou digne. Elle ignore toute dérision, tout nihilisme et tout cynisme.

Ceux qui la connaissent savent que, dans la gravité mélancolique, il n'y a pas de dégoût, ni de mépris, ni rien de ludique ni aucune problématique

d'attrait, de ce qui plaît. Il n'y a pas d'ennui dans la mélancolie, contrairement à tout ce qu'une littérature proprement hystérique¹¹ sur la mélancolie littéraire a pu soutenir. Le vécu mélancolique le plus élémentaire résulte d'une tension obsédante de la faute, de l'indignité et de la faillite de Soi.

Le champ paradépressif et sa pseudo-fatigue.

Là où le *quoi-bon* est préalablement affecté, nous ne sommes pas dans la dépression véritable (définie par sa structure temporelle) mais dans la sphère des paradépressions, sphère complexe entre le phénoménologique et le psychologique pur. On peut inscrire cette fatigue psychogène dans cette constellation paradépressive. Cette pseudo-fatigue en est le symptôme quasiment central.

Ce qui est paradépressif n'est pas l'équivalent de prédépressif. Il y a là une différence de nature entre les deux phénomènes. L'un et l'autre ne sont pas en continuité, et bien faire cette distinction préserve l'autonomie du concept de dépression en prévenant son extension trop commode.

Le rapport à la valeur des choses est central dans ce *quoi bon*. La dépression n'est jamais nihiliste comme nous l'avons vu, tandis que les paradépressions, centrées sur les moments d'ennui et de « plus rien ne vaut », sont des effractions de nihilisme, d'à *quoi bon?*, d'indifférenciation. La dépression mélancolique millénaire fait souffrir chacun d'un sentiment d'échec parce que les choses ont d'ordinaire hautement du sens. Le *typus melancolicus* de H. Tellenbach¹², cette personnalité prédisposant à la mélancolie, est tout entière absorbée par son charisme, sa gravité, son dévouement. Et l'accident mélancolique se produit car tout est trop hautement chargé de sens. Chaque acte porte déjà le sens de la responsabilité à la chose collective. Les responsabilités signifient précisément cet excès premier du sens, nullement dévalué tandis que dans les paradépressions, la souffrance ne vient d'aucun échec mais d'un manque d'appel, d'une pauvreté de sens.

Comment caractériser cette constellation paradépressive ? Cette constellation se définit par les sentiments psychiques et corporels de lassitude, de découragement, d'inanité, d'ennui, de langueur, etc. La détermination centrale de ces sentiments est qu'ils ne sont pas continus; ils sont sélectifs, selon ce dont chacun a envie. Dans la dépression

mélancolique, qui est une position radicale, l'envie ne compte pas. Il n'y a plus d'énergie quelques soient les buts, parfois les bons comme les mauvais. Les relations paradépressives à l'envie sont, elles, très spécifiques. Lorsque les choses plaisent, de l'énergie se rend immédiatement disponible et il n'y a plus de « fatigue ».

D'un point de vue clinique, des éléments définissent cette constellation paradépressive et sa pseudo-fatigue.

- La labilité des symptômes est essentielle; il n'y a pas de continuité des plaintes dans le temps (parfois même dans la journée).

- La nature et l'intensité de la plainte; la plainte paradépressive est riche en contenu, élaborée de justifications multiples tandis qu'à l'inverse, la plainte dépressive est sobre et ne déploie pas d'énergie à se plaider.

Ces symptômes sont liés le plus souvent à l'inactivité; ils sont créés par l'inactivité et créent de l'inactivité. Ils peuvent accompagner une désorganisation du sommeil d'avec les rythmes de vie sociaux.

- Sa résolution: cette fatigue psychogène peut disparaître en un instant, un petit événement de vie, une stimulation isolée, un déplacement ou un déménagement. C'est même un manque d'événement de vie permettant une sorte de relance existentielle, qui définit cette labilité paradépressive. Les symptômes sont en jeu avec les événements de vie, à la différence de la dépression mélancolique qui a perdu cette réaction événementielle; il n'y a plus réceptivité avec les événements du monde. Pour le mélancolique, plus rien ne peut faire événement et recommencement.

L'acédie monastique : un modèle de paradépression

Une exploration profonde de cette expérience paradépressive a été faite dans la notion d'acédie¹³, qui a été pensée durant une quinzaine de siècles par l'église d'un point de vue psychologique et, somme toute, assez peu théologique¹⁴.

Comment définir l'acédie: la tentation du découragement, du laisser-être, la tourmente de démotivation, le démon de l'à *quoi bon*? Cette acédie historique concernait tout d'abord les moines ermites alexandrins qui devaient sans cesse combattre leur tentation à l'inaction, au décours de leurs recherches contemplatives. L'acédie pouvait prendre toutes les formes. Elle

peut être l'oisiveté, bien souvent moment d'attente des gratifications ou de la réalisation des désirs. Elle est également le revers de la tourmente intérieure ou passionnelle qui nous fait perdre le rapport mesuré au monde, créant ensuite l'abattement et le dégoût. Cela éclaire les moments de dégoût, de désintérêt, d'aboulie que connaissent les grands passionnés idéalistes au décours de leurs moments d'excitation d'action ou de pensée.

La question théologique de l'acédie s'étale sur plusieurs siècles. Elle fut reprise quelques siècles plus tard par les moines réguliers qui organisaient leur relation au monde autour du travail. La question de l'acédie a un sens quasiment économique. Être dispersé, distrait ou dégoûté du travail, ou n'y être plus enthousiaste, remet en cause l'esprit de la communauté. Une seconde dénonciation de l'acédie aura comme vis-à-vis l'instauration de la valeur-travail car ces moines produisaient économiquement. Ils ont été des précurseurs du productivisme et des références de valeur-travail qui ont caractérisé la modernité. Pour défendre le nouvel esprit de cette valeur-travail, il convenait de conceptualiser ses périls (oisiveté, inutilité, besoin de distraction, paresse, idée de loisir avant l'heure, etc.) et les discours de dérision qui prétendaient les justifier. Sous le nom d'acédie, on a ainsi défini toutes les pathologies de la motivation : les tentations de désintérêt, de vagabondage de l'action, de dédain, d'ennui¹⁵. La psychologie de l'acédie recouvre une psychologie de la volonté non pas sur le front de la décision positive de l'action, mais plutôt sur celui des tentations souterraines du consentement à l'inaction. Le consentement à l'inaction et le désir de loisir nous distraient de ce que nous devons assumer et troublent notre projet d'existence. Lorsque ce consentement à l'inaction est majeur et s'autojustifie, cela réalise cette fameuse paresse. Pour autant, l'acédie n'est pas la paresse, loin de là. Elle nourrit sa tentation mais cela va bien au-delà. La question est trop vaste pour être engagée ici.

Fatigue et ennui se conjuguent d'une façon centrale dans la constellation paradépressive qui est une fatigue (pseudo-fatigue) d'ennui, d'absence de but ou de satisfaction immédiate. L'ennui, forme paradigmatique du vécu névrotique de fatigue, est une altération relative du vécu de valoir, de la valuation des choses; rien ne vaut. Pourquoi faire ceci ou cela étant donné que rien ne vaut rien¹⁶ !

Mais l'énergie serait là si les choses valaient. L'ennuyé éprouve des dysvaluations, souvent transitoires, qui sont autant de fluctuation de la valuation originaires des choses par insatisfaction affective au regard de ses exigences névrotiques. Cette motivation concerne la sphère de ses désirs et non point la construction fondamentale de sa vie. L'ennui n'est jamais mélancolique, au sens médical du terme mélancolique. L'ennui méconnaît toute urgence, tout drame; l'ennuyé n'a rien en lui de la gravité en laquelle se tient le mélancolique.

Le lien de la valuation à l'inactivité, précédemment évoqué, réalise un chiasme complexe avec ces autres ingrédients que sont le désir, la frustration, le besoin de gratification, de plaisir immédiat. Sortir de sa paradépression, c'est évacuer cette composante de désir (besoin de se faire plaisir, de se gratifier, d'avoir de petits événements agréables, etc.) pour reconstruire sa vie selon son chemin d'ipséité. C'est aussi concevoir que toute motivation procède d'un travail de valuation et de différenciation. C'est travailler aussi aux bénéfices secondaires qui se sont instaurés à partir de cette perte de la valeur des choses.

Dimension thérapeutique

Les manifestations de fatigue paradépressive ne se soignent pas médicalement comme telles. Là, sur le plan médical, elles peuvent se diagnostiquer (diagnostic différentiel surtout), mais c'est d'abord en psychothérapie, exercée en position non médicale ou médicale, qu'elles sont assumées. Il s'agit de dénouer le chiasme de l'inaction, de la relation immédiate aux plaisirs, aux désirs, aux besoins de gratification, et aux dévaluations du sens des choses, etc. C'est une psychothérapie active, parlante, exigeante, résolue, décisive, capable de traquer les alibis médicaux ou médico-psychologiques, les stratégies de protection de son inactivité, etc., derrière lesquelles peut se nicher ou se cacher la disposition paradépressive¹⁷.

La dépression mélancolique, elle, n'est pas accessible au travail psychothérapique sur son noyau central temporel, de nature psychotique. Elle se soigne médicalement, avec des antidépresseurs ou des antipsychotiques, voire des thymorégulateurs. Le noyau mélancolique n'est pas accessible aux seules élaborations psychothérapeutiques de ses

contenus mais à une alliance entre l'action médicale et la mise en forme de la présence par l'acte psychothérapique et institutionnel.

Non-efficacité des antidépresseurs sur les troubles paradépressifs

La constellation paradépressive n'est pas améliorée substantiellement par les thérapeutiques antidépressives. La demande insistante et explicite d'antidépresseurs est assez spécifique aux paradépressions. Cela contraste avec une non-demande de soin dans la dépression mélancolique¹⁸. Les patients mélancoliques en rechute sont poussés aux soins par leur entourage (familial, social, professionnel) mais rarement par eux-mêmes.

Les antidépresseurs n'ont que très peu d'effet sur les paradépressions; la raison en est que cette classe de psychotropes agit lorsqu'il existe un désordre psycho-pharmacologique de nature dépressive. Ils sont demandés par le patient comme des psychostimulants, des activateurs de vie, quasiment des producteurs d'excitation, comme le réalisent dans la toxicomanie la cocaïne et les amphétamines.

Le sens de cet appel d'excitation ou de ré-excitation est important à mettre à jour. Le désir paradépressif est un désir d'événement distrayant, valorisant, gratifiant. Et ces événements doivent lui arriver sans grand effort. C'est une redynamisation factice apportée par les autres. Dans la constellation paradépressive, la vertu thérapeutique n'est pas tant dans la prescription d'un principe pharmacologiquement actif, décevant dans ses résultats au regard de ses attentes, que l'événement de la rencontre avec le thérapeute qui va sortir le patient de son monologue entre inactivité et ennui: l'encadrement et la reconnaissance du problème permettent au patient de se considérer lui-même et d'être considéré autrement. Le travail sur les manifestations et leurs sens, l'aménagement plus structurant de l'entourage, etc., font partie du soin. Plus au fond, le travail sur la valuation échouée sera toujours entendu. La dimension d'immaturité qui est volontiers présente dans les troubles paradépressifs pourra être abordée dans un sens psycho-éducatif, mettant à jour les carences dans les investissements de rôle¹⁹. Les patients paradépressifs savent que c'est la désorganisation de leur existence, devenue sans but, que c'est l'alternance de grands moments d'excitation et d'inactivité, qui créent ces moments de ressac paradépressifs.

Pour autant, la prescription d'antidépresseur peut être parfois utile; les antidépresseurs sont souvent de vrais anxiolytiques et, hors de l'effet des antidépresseurs sur le noyau temporel, tiennent une grande part de leur efficacité comme tels. On ne devra pas négliger la dimension anxieuse (soit primaire, soit secondaire à l'inactivité) dans la constellation paradépressive, car l'inactivité crée de l'angoisse ou de l'anxiété, dérégule la relation d'attente inhérente aux événements. L'inactivité et ses grands espaces sans temps sociaux font émerger de l'anxiété comme les grands espaces créent de l'agoraphobie²⁰. Plus encore, l'anxiété étant une pathologie de la préparation de l'action, s'il n'y a pas résolution dans l'action, l'évacuation de l'anxiété ne se fait pas aisément.

Il ne faut pas cependant écarter la possibilité d'usage de ce groupe de psychotropes. Les antidépresseurs, par leurs effets psychostimulants ou sédatifs (permettant de réorganiser les horaires de vie), par leurs effets stabilisateurs neuro-thymiques, peuvent contribuer à une amélioration du tableau paradépressif.

Les paradépressions justifient à ces divers titres une prise en charge médico-psychologique, cela d'autant plus que ces éléments de paradépression ne se rencontrent pas toujours d'un seul bloc. La paradépression se découvre par fragments, partiellement, se résout et réapparaît au décours de toutes sortes d'événements de vie.

C) Les réactions abandonniques et la fatigue

On différenciera méthodiquement, et ici assez brièvement, une réaction spécifique à la fatigue, celle dite abandonnique – c'est à dire une réaction d'abandon, ou de laisser-aller passif –, du sentiment corporel de fatigue simple.

L'abandonnisme est un appel de fin qui déstructure l'expérience, avant son accomplissement. C'est une fuite en avant pour accélérer son cycle; sitôt entrevue la fin, elle est anticipée. La fatigue appelle cet abandon mais ne le dicte pas. Notre randonneur fatigué va chercher dans ses dernières ressources de quoi tenir jusqu'au bout de l'étape. Cela appartient à une psychologie de la volonté de se surpasser et de faire reculer certaines limites du possible. Chacun est équipé différemment pour repousser ces limites.

L'abandonnisme (l'abandon précoce, sans lutte, ou à lutte réduite) ne peut exister qu'avec certaines fragilités souvent constitutionnelles. Une fragilité émotionnelle est aussi requise pour que cette réaction s'amorce. Elle est associée à des élaborations évaluatives fragiles, parfois naïves, non pas par défaut mais plutôt par excès, n'ayant jamais pu anticiper la réalité des crises qui peuvent se produire. Des éléments phobiques et hystériques sont volontiers présents dans ce type de réaction.

La mise en jeu d'éléments de personnalités pathologiques est très importante dans cette relation précoce à l'abandon, qui anticipe une terminaison. Il y a dans l'abandonnisme un besoin bien connu d'étayage et cette réaction abandonnique ne peut se produire que dans la perte ou l'absence de la personne étayante, d'ordinaire proche. Cet accompagnement étant perdu, l'impressionnabilité d'un éventuel échec entrevu fait perdre tous les moyens immédiats. Ce qui est en jeu est la capacité à intuitionner la durée de l'effort, se le représenter, sans être submergé par un vécu de «ne pas tenir». Le co-entraînement est décisif devant la menace d'anticipation de l'échec. Nous nous aidons les uns et les autres dans l'apprentissage de cette terminaison.

D) Fatigue ou inhibition dans la dépression mélancolique

La fatigue peut être dans la dépression, elle peut être confondue avec la dépression mélancolique débutante elle-même ou, à proprement parler, en être absente. Il ne faut pas considérer la dépression dans une perspective unique de ce point de vue. Il y a d'une part le noyau mélancolique, qui rassemble le noyau le plus cohérent de la dépression, et d'autres plaintes non mélancoliques (la tristesse, la dévalorisation, la tension anxieuse, l'angoisse, etc.) qui sont certes dénommées «dépressives», mais sont différentes.

Seule une vulgate mal éclairée peut dire que la fatigue psychogène est de nature mélancolique. Les *fatigues d'exister* ne sont pas mélancoliques. Si on veut élaborer d'une façon profonde cette question, il faut retourner au noyau dur de la mélancolie médicale et rechercher la place éventuelle de ces plaintes de fatigue.

Et qu'en est-il de la plainte de fatigue dans la mélancolie? Il n'en est rien. Les mélancoliques ne se plaignent pas en premier de leur fatigue. Ils ne

s'autorisent pas à émettre cette plainte. Ils sont plutôt catastrophés et tétanisés de leur faute (qui est plus faute qu'échec) et sont inhibés, comme sidérés, mais pas fatigués, ni même exténués.

Il ne faut pas confondre l'inhibition psychomotrice de la mélancolie et la fatigue. C'est le diagnostic fondamental à poser. Il faut regarder le problème de plus près plutôt que de rendre trop vite équivalentes fatigue psychique et dépression. Trois remarques y aideront :

1) Dans le noyau mélancolique, la fatigue n'est pas consciemment ressentie et dégageée comme telle, qui du fait de la gravité du saisissement de soi en lequel le mélancolique se perçoit, se refuse souvent à exprimer son état intérieur. Ainsi, la plainte de fatigue lui apparaîtrait comme négligeable au regard des certitudes qu'il est en devoir d'affronter. En opposition avec une certaine idée courante, une phénoménologie des sentiments corporels peut soutenir qu'il n'y a pas de fatigue mélancolique, mais plutôt une *inhibition psychomotrice d'inutilité* car tout est trop tard. C'est un éprouvé de fin de partie où tout est devenu inutile *car tout a déjà été joué*. Tout est déjà fini, inutile, trop tard. L'inhibé mélancolique n'est pas fatigué. Il est coupé du monde possible, il n'a plus les moyens de réparer sa faute.

Mais, bien souvent, les patients rencontrés n'en sont pas parvenus à cette limite. Ils peuvent alors ressentir un *ne pas pouvoir* qui revêt, plus de l'extérieur que pour eux-mêmes, la forme d'une sensation de fatigue.

2) La plainte de fatigue n'est pas au cœur de la mélancolie. La fatigue, elle, conserve une certaine temporalité; elle considère un *à être*, donc un futur qu'elle ne peut déployer. La mélancolie est une rétrospection fondamentale; ce qui se joue normalement dans la direction du futur – le futur délivrant le présent, par exemple – se fait vers le passé. De là, l'envahissement par une dette, un *débet* («tu dois»), un *devoir moral à faire ou à rattraper*²¹, préalable au vécu de pouvoir. Il y a le sentiment d'inaccessibilité et par-là même de « ne jamais pouvoir rattraper cela» qui pousse le vrai mélancolique à l'acte de délivrance suicidaire. C'est une maladie du devoir manqué et non du sentiment du pouvoir. Le sentiment de pouvoir est enfermé dans l'impasse d'agir seulement dans le passé; l'action n'est pas interdite mais la seule qui est possible est le suicide. L'inhibition

psychomotrice apparaît alors comme l'expression d'un sentiment de pouvoir qui ne peut s'exercer que dans le rattrapage de la faute.

3) La mélancolie ne contient pas plus de revendication de fatigue que de tristesse. La tristesse n'est pas mélancolique comme le remarquait A. Tatossian²². La mélancolie est même une impossibilité à la tristesse car la tristesse suppose un monde commun constitué, une large palette d'appréciation. Elle est déception par rapport à une certaine idée, préalable et positive, de la valeur des choses. Dans la mélancolie médicale, le monde est donné d'une façon trop monolithique pour que soit donné ce sentiment, bien léger encore, de tristesse.

E) La psychasthénie. Les fatigues de luttes anxieuses et les fatigues de ruminations sensibles

On ne saurait proposer une phénoménologie clinique de la fatigue sans évoquer la classique *asthénie* qui est autant un sentiment corporel qu'une sensation psychique. Elle résulte d'activités compulsives soit strictement névrotiques (l'asthénie obsessionnelle est associée aux rituels) soit avec des éléments psychotiques (la fatigue de rumination des sensitifs). L'importance de ces formes de fatigue est considérable au quotidien. De nombreuses *plaintes de fatigue* sont de cet ordre. La dimension inconsciente est importante dans ces formes d'asthénie, expression à divers titres d'une révolte contre les tyrannies d'exigence du sur-moi.

Ne croyons pas que nous puissions penser entièrement l'une et l'autre mais on peut observer que ces deux formes de fatigue sont rassemblées par l'utilisation massive d'une énergie de distanciation qui ne produit rien. Qu'elle puisse produire quelque chose ne changerait rien. On constate seulement qu'il y a débat avec une fatigue sans renfermement, sans épuisement, sans sentiment de fin. C'est une plainte de lourdeur.

Psychasthénie et fatigue de rumination ont en commun d'être des fatigues d'épuisement, de lutte. Elles mobilisent toutes deux ces énergies de conjuration, soit de l'idemité d'autrui, soit de son ipséité, mal instituée.

Chez l'obsessionnel, elles n'ont servi qu'à produire une mise à distance: de la saleté d'autrui (de son *ob-*), de ses manifestations pulsionnelles. Chez le sensitif, c'est aussi une conjuration de sa présence tout entière ressentie *trop près*. Le sentiment de distance intime non respectée est le phénomène

de la gêne sensitive. La sensibilité est un étouffement de trop-près, aux limites de l'envahissement repoussé tant bien que mal. C'est alors une énergie de mise à distance pour laisser intact le noyau psychologique ou phénoménologique du soi.

Ici ce n'est pas l'angoisse proprement dite qui compte, mais autre chose. L'angoisse simple ne fatigue pas à ce point. L'épuisement dans ce type de fatigue résulte de l'effort de remondéisation, face à un *vécu de tout* ressenti préalablement comme désordonné. Il y a un projet de réorganisation interne du monde, selon des modalités de l'ordre du partage entre l'organique et le minéral. Chez l'obsessionnel, la mondéité est constituée mais elle est vulnérable à un dérangement permanent. L'énergie qu'il faut pour la recomposer est considérable, car toutes les traces du vivant sont perçues comme des menaces de désorganisation. L'essence du désordre obsessionnel est ce qui est organique, au nom d'une sorte d'architecture d'ordre symboliquement non organique, c'est-à-dire minéral. Sa lutte contre toutes les formes de présence organique est épuisante tant l'organique prolifère, grouille, ce qu'il ne supporte pas.

Chez le sensitif, la fatigue n'est pas loin de celle du mélancolique : celle d'être en arrière de soi et plus encore, celle de l'être exclu. Le sensitif est hanté par le scandale latent du dévoilement de sa honte et en conséquence de sa possible exclusion.

Si on perçoit l'importance du travail phénoménologique de réparation qui est à l'œuvre – d'empêcher le dévalement (la honte); de conjurer la proximité envahissante de Soi à autrui (le *trop-près* d'autrui de la gêne); de conjurer l'être exclu –, on mesure l'épuisement ontologique latent qui menace ceux qui en sont affectés.

1. Elle se donne tout d'abord dans une impérativité ou une impatience sub-agressive associée à une sorte de tension anxieuse. Après cette lutte s'instaure une distance de retrait du monde, comme l'ascèse ou le sentiment corporel de l'anorexie peuvent l'exprimer.

2. C'est une phénoménologie matérielle qui se dessine ainsi. Les œuvres de Max Scheler et de Michel Henry sont très proches de cette question.

3. Cf. *Pour une Phénoménologie des Sentiments Corporels*, sous la direction de Bernard Granger et Georges Charbonneau, 2003, 2 tomes, *Le Cercle Herméneutique*, diffusion Vrin, Paris.

4. « Le fondement corporel de la subjectivité dans œuvres de M. Merleau-Ponty » in *L'Art du Comprendre*, n° 2, 1995, Paris.

5. Une philosophie de la volonté est appelée à partir de ce point précis. Faire acte de volonté est affirmer toute les différenciations axiologiques et, surtout, refuser toute dédifférenciation secondaire (comme dans l'acédie). C'est fonder, retendre activement, maintenir la valuation distinctive de chaque chose et s'efforcer de répondre à chacune avec la même énergie de séparation. Valuation et distinction vont ensemble. La non-distinction abolit le système de valuation et instaure la dérision puis le nihilisme.

6. Ainsi les pathologies de l'historialité sont définies par le phénomène du recommencement impossible ou du recommencement excessif (la psychopathie par exemple). L'historialité explore la structure de recommencement permanent dont nous sommes constitués. La vespéralité désigne l'ensemble des sentiments de soir ou de fin, ce que nous distinguerons ensuite.

7. Mettons de côté tout d'abord les pathologies de plainte, celles dans lesquelles il y a un désir d'emprise passive derrière l'appel systématique adressé à autrui, dès que le sujet est en relation avec les autres. Souvent, hors cette relation, les comportements associés à cette plainte disparaissent. Cette plainte peut être régressive, conversive, etc., et peut viser à organiser une relation de dépendance avec autrui. Elle peut avoir de nombreux bénéfices secondaires. Cette question est importante mais n'est pas la nôtre.

8. Cf. G. Charbonneau et J.M. Legrand, *Dépression et Paradépression*, SB publication, 2003, Paris. La seconde partie de l'ouvrage traite précisément des relations entre paradépressions et acédie.

9. Nous allons sur cette voie plus spécifiquement vers la question de la paresse, la vieille *pigritia* latine : la paresse constitue une dévalorisation spécifique de tout ce qui n'est pas à forte charge d'agrément ou de distraction. Le paresseux refuse d'organiser sa vie autour de ce qui lui semble peu chargé de récompense en terme d'agrément immédiat. Ainsi, il n'investit pas les rôles suffisamment pour trouver satisfaction à leurs accomplissements.

10. Cela peut s'appeler l'arc axiologo-pratique. Le champ axiologique délivre du *quoi bon* et ensuite le champ pratique de l'Agir pouvant répondre à cet appel.

11. Il s'agit d'hystérie sombre, celle du beau ténébreux. L'esthétique romantique noire de la mélancolie a joué un grand rôle dans la méconnaissance clinique de la dépression et l'extension de son concept.

12. *La Mélancolie*, op.cit.

13. Cf. Bernard Forthomme, *L'Acédie monastique. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en maladie*. Les empêcheurs de penser en rond, Synthélabo, Paris, 2000.

14. Les sciences théologiques (à la fois les sciences morales et toutes les sciences exégétiques, textuelles, etc.) étant les ancêtres des sciences humaines, il ne faut pas s'étonner que la psychologie retrouve des intuitions théologiques. L'intrication du psychologique et du théologique est encore plus manifeste dans les grandes religions orthopraxiques pour lesquelles règles quotidiennes de vie et attitudes religieuses ne sont pas toujours distinguables.

15. Cf. «L'ennui n'est pas dépressif » J.M. Legrand, in *Phénoménologie des sentiments corporels*, tome 2, fatigue, lassitude, ennui. Op.cit.

16. Ou pas assez, ou pas en ce moment, ou coûte trop d'énergie, etc.

17. Le travail psychothérapique ne peut l'emporter sur ce qu'il combat qu'en le mettant à jour intégralement, au-delà de ce qui est disposé comme défense protectrice.

18. Cela est diamétralement différent du désir de soin mélancolique. Le plus souvent, le mélancolique ne croit pas aux soins. Pour le mélancolique vrai, tout est terminé sans aucun recommencement possible. Les patients mélancoliques prennent leurs soins parce qu'on le leur

prescrit, sans y croire vraiment. Ils les acceptent avec la même fatalité que leur existence « ainsi devenue, ainsi échue, etc. ».

19. Cf. Programme de Recherche. Georges Charbonneau. École Doctorale. Université Paris VII. Denis Diderot. « Le concept d'immaturité ».

20. Les poussées d'angoisse du matin chez les personnes soumises à l'inactivité forcée sont de même nature agoraphobique. Elles expriment une inquiétude de la traversée isolée de l'espace journalier, avec une même « peur » du milieu de la journée. Elles disparaissent en fin de journée.

21. La mélancolie et la paranoïa sont les deux grandes pathologies de la conscience morale. Que ce soit vis-à-vis d'autrui où vis-à-vis de soi (mélancolie), elles procèdent toutes deux d'une surévaluation de cette conscience qui n'est tempérée par aucune autre perspective plus neutre. Le monde hypesthésique du paranoïaque est un monde saturé de valeur. Il n'y a rien d'indifférent pour lui; tout est chargé de signification morale, de haut, de bas, de digne, d'indigne, etc. À aucun moment il ne peut cesser de juger.

22. C'est une des intuitions les plus fortes de sa *Phénoménologie des psychoses*, op. cit. Elle est même révolutionnaire concernant la question du temps vécu dans la dépression.

6. LA QUESTION DES NÉVROSES ET DES PERSONNALITÉS PATHOLOGIQUES

Il est de coutume d'affirmer qu'il n'y a pas de phénoménologie fondamentale des névroses, au sens philosophique du terme, car l'unité-continuité de l'expérience y est établie : la *structure d'expérience* qui permet l'investissement des thèmes de vie n'est pas affectée dans ce type d'organisations ou de manifestations psychopathologiques. Nous conserverons ce repère théorique en lui adjoignant certaines réserves importantes, désormais considérées comme classiques :

1) Les moments extrêmes de l'hystérie ou de l'angoisse névrotique peuvent-ils toucher la forme de la présence ? Une crise paroxystique, une transe, un état crépusculaire par exemple peuvent-ils affecter la relation de réalité *irréversiblement*? Existe-t-il une véritable « dépersonnalisation » hystérique ou un début de déréalisation dans les manifestations anxieuses paroxystiques? À ces questions, on peut répondre par la négative. En effet, certains sentiments d'irréalité peuvent se manifester mais la « dépersonnalisation » hystérique n'atteint jamais la relation ultime de réalité. Au plus fort des transes, extases, crises de nerfs, etc., des assentiments ou consentements réfléchis à se laisser porter ainsi que de discrets « garde-fous » sont toujours présents; devant un réel danger de réalité par exemple, l'hystérie sait reprendre le chemin de la réalité.

2) Les confusions psychogènes, notamment celles des états post-critiques dans la clinique des vécus traumatiques, sont des troubles de niveau phénoménologique. Il peut exister des moments de sidération ou de subjugation post-traumatiques qui peuvent appartenir transitoirement à une phénoménologie des névroses, entendue dans un sens rigoureux. Le psychologique, dans des événements de forte intensité, peut ainsi affecter transitoirement la forme phénoménologique de la présence. Ensuite la

présence recompose sa forme et une appréhension de la réalité se constitue, avec une *relation de réalité* non pathologique.

3) Mettons également aux limites problématiques d'une phénoménologie des névroses la question du maniérisme névrotique et de ses relations avec le maniérisme psychotique qui n'en est pas très éloigné. Il en va de même qu'avec les extases ou les trances. Le consentement maniéré reste conscient même s'il n'est pas toujours contrôlé. Le maniérisme névrotique est un jeu avec les représentations de rôles, les images types des identités de rôle (l'inconscient figural) et non pas de l'ipséité (à la différence du maniérisme psychotique ou celui des états-limites).

I. ABORD ANTHROPO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE

N'engageant pas véritablement son ipséité, mais procédant seulement de jeux réversibles avec des identités de rôle, les névroses ne se prêtent pas à une phénoménologie fondamentale mais à d'autres approches : anthropo-phénoménologiques et existentielles. Le domaine anthropo-phénoménologique n'analyse pas la constitution de l'expérience (la détermination d'un monde) mais son *habitation*, la manière de s'y rapporter en le vivant. L'objet de cette anthropologie est de mettre à jour le *Vivre humain*, relation sans norme (pas même herméneutique) de l'humain à l'épreuve de son monde. Le monde, les choses et les actions sont bien reconnus et identifiés dans les névroses, mais la façon de les vivre est affectée.

L'analyse de ces modes d'habitation du monde se fait à travers l'étude des *positions de sens* ou des *directions de sens*. Le point de vue anthropo-phénoménologique rencontre alors le thème de la *situation existentielle* qui est autant spatiale que temporelle (situation existentielle spatiale, spatialité vécue, temporalité vécue). Le monde est bien reconnu dans ses structures de forme (unité, continuité) mais le sujet se situe en lui dans des positions captives qui ont perdu leur mobilité. Le risque est l'impasse des positions affectives de monde qui immobilise et entrave son être en devenir, autant spatial que temporel. Cette voie sera celle de la spatialité vécue.

L'analyse anthropo-phénoménologique peut aussi se conduire à partir des *investissements de rôle*, qu'ils soient affectifs, sociaux, etc. C'est la mobilité

de vie qui est en crise dans cette approche anthropo-phénoménologique sous diverses formes: le manque d'élaboration, le désinvestissement de l'ancien rôle et la maturation du nouveau rôle, le surinvestissement compensateur d'un rôle, la distanciation critique, etc.

Il y a donc une certaine approche anthropo-phénoménologique possible des névroses à partir de la question de l'identité humaine : la dialectique *idemipse*. Dans les névroses, ce n'est pas l'ipséité qui est en cause, mais la constitution des pôles d'idemité. Nous en exposons quelques données car elles complètent le paradigme de l'identité humaine du côté des névroses, alors qu'il était tout entier dominé jusque-là par la question des rapports de l'ipséité aux psychoses.

A) Idemités et névroses?

Les névroses concernent principalement les élaborations et la conduite des identités *idem*. Ceci proposé, il ne faut nullement dévaloriser ni secondariser ces identités de rôle. Ce serait d'une certaine façon les provincialiser dans une sorte de partage ipséité/idemité accordant tout à l'ipséité et très peu au travail d'idemité. Il y aurait un risque, proprement métaphysique et centraliste, anti-existential, à fonder une ontologie capitale de l'ipséité conçue comme pouvoir central de souveraineté¹ en oubliant son rapport aux identités de rôle, qui sont le vrai lieu de la vie.

Les idemités (identités de rôles, identités de détermination, etc.) s'exposent, elles aussi, à un même travail de constitution qui tient lieu d'expérience. La relation que nous avons chacun avec ces rôles n'est pas donnée naturellement. Elle est élaborée psychologiquement² avec tous ses aléas, avec des incertitudes nombreuses sur ce que sont les rôles. Les repérages de rôles sont difficiles, car le plus souvent nous avons accès à ces rôles à partir des représentations typiques qu'il nous faut sans cesse réadapter. Ce travail de rôle s'expose à dépasser notre propre impressionnabilité au regard de chaque rôle et prendre du recul vis-à-vis des excès de typification de certains rôles ou des insuffisances d'élaboration (la notion de frustration résulte d'un excès d'exigence issu d'une représentation mal élaborée et surtout mal acceptée de chaque rôle). Un nouveau lieu phénoménal peut être désigné autour de l'élaboration de ces identités *idem*,

des différentes identités que l'homme peut assumer. C'est bien là que des notions comme celles d'immaturité ou d'idéal du moi vont intervenir.

Le lieu de l'expérience névrotique se situe donc à l'intérieur du travail d'élaboration des rôles et non pas exactement dans celui de la relation *ipseidem* où la question est d'assumer le rôle. Le lieu névrotique est davantage celui d'une élaboration des contenus de ce rôle, en relation avec les représentations et images idéales de ces rôles qui sont surdéterminées ou refusées. Très concrètement, c'est la relation affective aux représentations collectives des rôles (aux figuralisations et aux idéalizations) qui se joue chez le phobique, l'hystérique et l'obsessionnel. Dans chacune de ces névroses, le sujet ne parvient pas à se dégager de certaines typifications figurales positives ou négatives ou à accepter de rentrer dans certaines typifications appréhendées comme négatives.

L'immaturité affective appartient à la question de ces relations de rôle, que nous examinerons en détail plus bas.

À ce pôle *idem* de l'identité humaine, la constitution du sens se confronte avec les exigences pulsionnelles, le travail de représentation pour autrui, les différentes formes de limitations et de censures propres à tous ces rôles.

B) La spatialité vécue

La voie de la spatialité vécue est toute aussi féconde. Il est possible de caractériser spatialement les principales pathologies psychiatriques que nous rencontrons. Il s'agit d'une spatialité vécue, mais elle est tout autant temporelle si, avec G. Bachelard, on sait convertir spatialité et temporalité (le *haut-devant* se trouvant différencié du *bas-arrière*). Deux analyses majeures proposées par L. Binswanger vont fonder cette méthode:

La première est son analyse de la présomption. Elle est transnosographique. La perte dans la hauteur (présomption) caractérise diverses expériences qui vont jusqu'à la coupure du monde de certains autistes, l'orgueil hystérique et aussi les postures rigides de certains débiles, marqués par les attitudes de prestance, à tel point qu'ils sont dits présomptueux. Elle caractérise également le comportement du paranoïaque tellement perdu vers les hauteurs de son rôle qu'il ne peut plus redescendre.

La seconde analyse, qui fixe la méthode des directions de sens, est celle de la compréhension de la mélancolie définie par L. Binswanger comme

*l'être-en-arrière-de-soi*³. De là, la relation permanente du mélancolique à la culpabilité infinie, sa position de rétrospection (« Si je n'avais pas..., alors il ne serait pas arrivé cela»). De même la situation du maniaque définie comme *l'être-en-avant-de-soi*. Ce qu'exprime le saut, le parler « grande-gueule », le bondissement, qui tentent en permanence de rattraper cette position. Cette situation existentielle inverse de la mélancolie⁴ suggère de rechercher en chaque pathologie un certain sens d'être ou une position d'être. À partir de ces acquis traditionnels de la spatialité vécue, il est possible, comme le propose J. Chamond⁵, d'étendre l'analyse de la situation de l'homme dans le monde à différentes configurations pathologiques. Nous n'envisagerons ici que trois positions fondamentales, qui correspondent chacune à l'une des trois grandes névroses.

II. NÉVROSES PHOBQUES ET HYSTÉRIQUES

A) *L'être-en-deçà-de-soi*⁶ ou être-en-retrait-de-soi

Cette position de vie peut constituer la situation anthropologique du phobique, autrement dit de la personnalité évitante ou de celle de l'inhibé névrotique. La langue commune le désigne souvent comme le *grand timide*.

Il faut être attentif au sens précis de cet *en-deçà*: se situer *en-deçà de soi* ne signifie pas se situer en arrière. Le *deçà* est un adverbe de direction, qui pointe un décalage immédiat par rapport au point de référence. Il faut préciser que ce retrait ne fait pas rupture de la présence, contrairement à la situation mélancolique. *L'en-deçà* est un lieu en continuité avec le centre, aux limites de cette rupture, mais relatif à ce centre, de sorte qu'il n'y a pas discontinuité avec ce centre, comme dans l'arrière. L'arrière, lui, a rompu ses liens avec le centre. Dans *l'en-deçà*, l'unité est préservée, comme en témoigne le maintien de la continuité de *l'en-deçà* et de *l'au-deçà* avec le point central de référence. Une fois définie cette position existentielle, on peut voir comment elle se donne en symptôme.

L'agoraphobie est le symptôme central des pathologies de *l'être en retrait de soi*. On peut encore dire les pathologies de l'inhibition. L'espace y est vécu à l'état pur; il y a presque coïncidence entre espace

phénoménologique et espace empirique. De fait, on peut donner à cette problématique agoraphobique un caractère paradigmatique. Cet *être-en-retrait-de-soi* signifie ici la crainte d'aller trop loin, d'être perdu au milieu.

Cette agoraphobie est donc la peur de l'espace, des espaces vécus comme grands ou profonds. Cette notion d'espace profond est préférable à celle de grand car dans le profond, l'idée d'être loin du bord est plus apparente. L'espace est vécu comme un lieu d'exposition où le risque de perte *au milieu et trop loin du bord* est constamment dessiné et projeté.

Le phobique élabore un partage entre le familier où il se retrouve affectivement et l'espace de perte, son être *au-deçà*, trop loin pour lui. À l'interface, il y a cette limite qu'il élabore en permanence afin de s'en tenir en deçà, sans jamais l'outrepasser. La hantise du *trop loin* structure l'espace du phobique. Ce *trop loin* peut avoir la forme d'être au milieu, à égale distance du point de départ ou du point d'arrivée. Ce point d'arrivée, fut-il étranger, réalise un point familier et ce qui devient critique est d'être exposé loin du bord. Ce milieu peut prendre la forme concrète d'un pont (tendu entre deux bords), ou le milieu d'une place publique, ou le milieu d'un parcours, d'un lieu social, tout particulièrement d'une réunion, même constituée de familiers. Ces situations dessinent bien le même *être loin du bord* par quoi s'angoisse notre patient. Cet *être loin du bord* apparaît au phobique comme un point de perte dans l'hostilité d'un monde qui a perdu sa proximité bienveillante.

L'«être auprès» de réassurance. L'espace que vit le phobique n'est pas un espace métrique qui serait vide de toute habitation. Il est d'emblée habité de la présence des autres en tant que ceux-ci sont bienveillants ou hostiles. C'est un espace de vie et de proximité affective d'autrui.

Sans thématiser à l'excès la problématique, il suffira à mon propos d'indiquer que c'est en quelque sorte une peur de l'*inhabité*, du *sans-personne à côté de soi*, que redoute le phobique; une peur de l'espace vide, non peuplé ou trop peuplé, loin des «quelqu'un» auprès de qui s'éprouver en relation pour être rassuré. Disons bien des «quelqu'un» car l'investissement intersubjectif de ce «quelqu'un» n'est pas important; il lui suffit le plus souvent d'être à côté et bienveillant. C'est davantage un *être auprès* qu'un *être avec* que demande le phobique. Cela incite le phobique à de nombreux compromis.

Il ne faut pas disqualifier cette relation. Elle est certes marquée d'une dépendance affective partielle, mais n'est pas toujours désavantageuse pour le sujet et pour l'espace intersubjectif. Le fait d'avoir quelques traits de personnalité phobique peut avoir globalement un effet positif, si l'inhibition reste modérée. Les personnes modérément phobiques évitent volontiers les conflits et, plus encore, sont des « absorbeuses » de conflits : elles font en sorte qu'ils soient recouverts. Le phobique offre une demande *d'être auprès* qui permet un certain épanouissement affectif, au prix d'un relatif effacement et d'une incapacité à gérer certaines situations de tension conflictuelle, dans le champ social, par exemple.

Ce besoin d'être au bord et cette crainte du milieu ont un sens très concret. Le vertige agoraphobique, celui que ressent le voyageur au long d'un chemin à flanc escarpé de montagne, est une des formes les plus brutales de cette expérience. Subitement, au bord de la falaise ou du grand espace qui se déploie, l'expérience d'être loin, d'être éversé loin du bord se produit. Le vertige est d'ailleurs une brusque désorganisation de l'espace vécu où le proche et le lointain sont confondus. L'angoisse phobique prend la forme d'une sorte d'impulsion physique à aller vers ce milieu, sans le désirer. Plus précisément encore, c'est une angoisse de ne pas pouvoir retrouver le bord, de devoir quitter le bord comme nous l'avons déjà précisé. Notons bien que la crainte d'être éversé tient lieu d'une situation qui ne se produit pas. La signification anthropologique reste la même. Il s'agit d'un *aller trop loin* dans un monde qui a perdu la chaleur du monde commun.

La claustrophobie ne change pas le problème de *l'être au milieu* empêché de retourner vers le bord. Le bord est la sortie, le retour vers le bienveillant. Le claustrophobe s'angoisse de ne point pouvoir retourner sur le bord du monde commun. Ne pas pouvoir se réfugier sur le bord est l'objet de sa crise, et c'est lorsqu'il pressent qu'il ne pourra pas retrouver le bord que son angoisse s'amplifie et se généralise. L'angoisse se fait signe à elle-même pour se démultiplier. De là l'emballement panique. Le mouvement panique ne fait que renforcer à l'extrême un signal qui déjà était une alarme. D'une façon plus spécifiquement existentielle, c'est encore l'inhabité du milieu ou de l'entre-deux que redoute le phobique, la rupture du *près de*. Retourner vers le bord signifie retourner vers un *auprès de soi*,

dont il ne peut se passer. Aussi, la crainte phobique d'être enfermé revêt-elle un sens qu'il faut bien éclairer : l'enfermé signifie le *sans autrui* (sans autrui qui est *auprès*). C'est l'inhabité de sa présence dont le phobique redoute la confrontation. Le phobique est pour cela un être tout à fait social, même s'il a des difficultés à se sentir en paix dans certaines situations. Il redoute plus que quiconque la perte de la proximité des autres. Non pas de l'autre, mais *des autres*. L'intuition de la mort est présente dans cette spatialité phobique, représentée par la perte non pas de soi, mais par la perte de l'*auprès d'autrui*.

Les phobies sociales retrouvent fidèlement les mêmes problématiques : la situation fondamentale est d'être perdu au milieu d'une foule, d'être exposé au regard d'autrui (réunion, prise de parole, montée en scène, exposition subite aux autres) loin de sa base de bienveillance familière. Là, il n'a plus la possibilité d'être auprès, de la sortie ou de quelqu'un. L'espace social est vécu comme un espace trop profond dans lequel la proximité du bienveillant serait abolie. Le sujet a perdu le chemin qui lui permettrait de retrouver le familier et c'est cette perte qu'il semble lire dans les convergences de regards (réels, accidentels, redoutés ou supposés).

Pourtant, la peur du *trop habité* mérite d'être envisagée à sa juste place. Les situations de foule, de *trop d'autrui*, paniquent le phobique social car il n'est pas organisé sur la relation duelle de l'*être auprès* l'autrui protecteur.

Quel est son sens d'existence au regard de la relation de dépendance que nous connaissons avec les figures parentales ? Le plan social est ressenti comme trop vaste: sa texture lâche ne porte plus d'abri. Ce que recherche d'instinct le phobique, c'est la chaleur du clan protecteur. Ce sont les structures de proximité archaïque et indifférenciée : la famille est vécue comme clan de protection plutôt que lieu de la simple relation à la mère ou au père. Son *être auprès* n'est pas sexualisé mais peu s'en accommoder fort bien. Être phobique est faire une certaine recherche de *parrain de clan* pour se défendre de l'hostilité du « tout ».

Les nosophobies peuvent de la même façon être comprises dans les termes de cette problématique de l'*habité* et du *déshabité*; la maladie est alors le signe de la perte du monde habité. La perspective de maladie qui hante soudainement le sujet constitue un brusque *trop-loin*, ce que réalise la

révélation de la maladie. Elle porte le sens de la séparation d'autrui. Elle est terreur projetée sur un pseudo-symptôme de la perte de l'*auprès d'autrui*. Cette distance que crée la maladie au monde commun ne change rien au caractère paradigmatique de l'agoraphobie dans la compréhension de ces phobies. Il s'agit simplement de comprendre que le spatial n'est pas toujours métrique, ce qui est le cas lorsque son phénomène est ramené à une proximité de vie avec autrui.

Il y a un vécu assez spécifique de centralité redouté dans la relation que le nosophobe établit avec son symptôme. Il n'y a plus aucune distance avec le signal éventuel de maladie. Le phobique est tout entier projeté au centre de la maladie, comme le vertige projette au milieu du vide. Son symptôme (une rougeur, un bouton, une douleur précise) devient un centre en lui qui l'effraie, qu'il montre du doigt avec effroi, éprouvant la sensation qu'il ne peut reculer face à ce danger. Il voudrait se décentrer de ce symptôme qu'il pressent, mais ce recul est impossible. Le sens de son angoisse est de *ne pas pouvoir reculer* de cette centralité soudainement constituée autour de cette plaque rouge sur le ventre au lendemain d'une campagne d'information sur une nouvelle maladie.

Crises agoraphobiques, crises de spasmophilie et manifestations paroxystiques hystéro-phobiques. Il est un type de crise spécifique lié à cette expérience de l'espace qu'est l'agoraphobie. Ce type de crise est en grande partie commun avec celui de l'*être au-deçà de soi* hystérique. Il y a, de ce point de vue, une unité anthropo-phénoménologique de la crise névrotique.

Cette crise (au sens précis d'épisode critique) est constituée par la manifestation panique. Le *pan* du panique est un *vécu du tout sans bord pour prendre repère*, comme dans la crise de spasmophilie; il est constitué de la perte des repères entre le bord et le milieu, perte des repères progressifs accompagnée d'une dramatique recherche du bord. Il y a radicalisation de l'opposition bord-milieu. C'est aussi le sens du *pan* de panique qui vit tout dans l'instant et se vit partout, sans progressivité. Si on convertit le sens de cette crise panique, c'est une brusque dédifférentiation du bord d'avec le milieu, de l'*ici* et du *là*. La crise du vertigineux au flanc de la montagne par exemple est la brusque disparition de l'*ici* et du *là*; il en ressort l'affolement d'être soudain partout, avec cette recherche unique du

bord, que le vertigineux ne retrouve que progressivement. C'est le sens précis du contenu panique; perdre le fil qui me relie au bord. Le paniqué est celui qui mobilise une immense énergie, quasiment vitale, pour retrouver son bord, car il n'y a pour lui pas de nuance indicatrice entre le bord et le milieu. Ce mouvement panique résulte d'un *être allé trop loin*, (trop au milieu, trop haut, etc.) avec le sentiment que le chemin du retour est perdu. Il en va strictement de même dans l'agoraphobie. Au fur et à mesure que s'estompe la crise, les repères du bord, du milieu et du proche se réinstallent. Le proche et le lointain se différencient, chaque lieu est remis à sa «place», avec à chaque fois une réduction des espaces surdimensionnés dans leurs représentations, alors qu'ils étaient complètement indistincts dans la crise de panique ou d'agoraphobie.

La crise de spasmophilie est une crise de panique, à la fois phobique et hystérique, au sens où l'hystérie est une situation existentielle de centralité-intensité. Elle est crise de surexposition à l'intensité du tout du monde, et se calme dans la désignation d'un bord, une recomposition des plans intermédiaires entre bord et milieu, puis le rapprochement de ce bord. Elle est phobique dans sa relation négative à la centralité. Le spasmophile en crise vit une surintensité qu'il n'a pas clairement désirée mais qu'il ne peut pas maîtriser, dont il ne peut pas se décentrer (décentrer signifie exactement pour lui désintensifier). Elle est aussi hystérique au sens où elle ne peut maîtriser l'émotion de centralité qu'elle a recherchée. Ce peut être une intensité recherchée mais devenue trop intense pour être assumée.

B) La position hystérique de l'« être-au-deçà-de-soi »

On ne s'étonnera pas de voir la situation de l'hystérique, *l'être-au-deçà-de-soi*⁷ dans une certaine symétrie avec *l'être-en-deçà-de-Soi* qui caractérisait l'expérience de monde phobique. On sait ce qui rapproche le vécu phobique du vécu hystérique.

L'*au-deçà-de-soi* hystérique est permanente tension, appel vers le centre, fascination pour le centre. Cette fascination pour le centre existe chez le phobique mais il la traite autrement : il fuit ce centre, veut l'esquiver, s'en retirer pour rester vers le bord.

Également, ce qui différencie radicalement les deux névroses est l'absence de recherche de *l'être-auprès* dans l'hystérie.

La position de monde hystérique se révèle existentiellement comme une expérience d'appel vers la centralité-intensité. Être hystérique s'explique comme une pathologie de la relation à la centralité intersubjective et à l'intensité qui accompagne cette centralité. Cette relation est soit une recherche permanente de centralité soit un vécu émotionnel de centralité que le sujet ne peut contrôler ou maîtriser (se retrouver à un moment dans un vécu de surplus émotionnel d'intensité et de centralité, comme la « crise de nerfs » au milieu de la foule, voire même une transe hystérique, peuvent en réaliser des exemples). La crise d'hystérie est alors une réaction émotionnelle d'être saisi par le *trop d'intensité* du centre, avec le vécu d'avoir perdu le chemin qui relie au bord, par lequel l'intensité peut s'apaiser.

Cette situation de centralité-intensité, il faut la comprendre à tous les niveaux. La personnalité hystérique fuit la périphérie pour une quête du centre; dans le vocabulaire commun du début de ce XXI^e siècle, il est hanté par le dipôle à *la mode* (centré)/*ringard* ou *démodé* (décentré).

La relation d'inauthenticité hystérique est définie par les distorsions entre cette obsession de centralité, seule dotée de prestige, et le fait que l'hystérique n'est pas au centre. Il s'affiche des manières, des styles, des idées, des images qu'il attribue à ce centre, pour justement montrer qu'il est, lui, de ce centre et que les autres n'en sont pas. Il récupère tous les appareils du centre, ses marques d'appartenance, alors que sa vie effective se déroule le plus souvent dans la banalité de sa périphérie. La mythomanie hystérique est la scénarisation de ses avancées rêvées de la périphérie vers le centre. Cette mythomanie peut aller – rarement, il est vrai – jusqu'au délire hystérique, où l'intéressé(e) parvient à intégrer, avec un sentiment de réalité certain, des données de cette scénarisation du chemin vers le centre. L'hystérie ne délire pas: sa production est plus simplement la mythomanie, qui est une description des détails de son pays rêvé.

Cette relation hystérique à la centralité ne va pas sans une certaine violence, un discret mépris (qui ne peut pas se confondre avec celui des personnalités pathologiques caractérielles). L'hystérique exprime une violence de rejeter autrui en périphérie; lui, le propriétaire du centre, bouscule l'autre en périphérie, le rejette en bas, faisant de son centre un

véritable haut. La présomption binswangérienne déjà évoquée met ensemble le haut-centre et le bas-périphérie.

Dans certains cas, l'hystérique peut conquérir le centre, être dans le centre. C'est alors une extase qui va le pousser à se perdre dans l'instant, à se figuraliser, à s'immortaliser en figure. Si cela se constitue dans une expérience suraiguë, c'est la transe. Si cela se produit dans une expérience chronique, c'est-à-dire dans le temps commun de chacun, il va sortir du présent vivant pour rentrer dans le monde déjà immobile des images. Cela constitue le maniérisme⁸, déjà évoqué.

Cette relation au centre se comprend comme autant spatiale que temporelle. L'équivalent temporel est la relation à l'instant. Se joue alors la même ivresse de l'instant ou du centre enfin conquis. L'hystérique ne peut habiter le moment qu'en son centre, l'instant, refusant le décentrement dans lequel nous sommes le plus souvent. L'immanence vibrante de l'hystérique est une impossibilité soudaine de se concevoir décentré de l'instant temporel, de la même façon qu'il était centré dans l'espace intersubjectif. Ce vécu extrême d'instant explique ses comportements d'accaparement des lieux de parole, son impossibilité à attendre son tour, sa violence agressive verbale, sa causticité flamboyante vis-à-vis de ceux qui ne sont pas dans son centre.

C) L'« ob- » et la mise à distance

La névrose obsessionnelle peut-elle s'envisager d'un point de vue anthropo-phénoménologique ? Oui, sans doute, mais avec des instruments nouveaux et plus complexes. Elle ne prétend pas en éclaircir de part en part toutes les données.

L'*ob-*, ce préfixe qui est attaché à cette obsession, mérite d'être travaillé car cette névrose est constituée en deux moments : un éprouvé de *trop près d'autrui* et ensuite une remise à distance de cet autrui, une conjuration de redistanciation. La hantise de la proximité de l'*ob-*, du *trop près*, trop près d'autrui équivaut au *trop près* des autres (ce *Les autres* omniprésents dans sa saleté). L'obsessionnel ne cesse de reculer de son *trop près*. Ses rituels servent à recomposer cette distance pour dé-proximer (éloigner) de soi les marques, les traces, les signes de cet excès de proximité. La ritualisation obsessionnelle est un travail non pas d'annulation mais de mise à distance

de ce qui a été ressenti trop près. Si annulation il y a, elle se comprend comme procédure à l'intérieur de cette relation générale de sens.

Dans l'obsession, ce qui est phénoménologiquement décisif à comprendre est que ce n'est pas l'ipséité d'autrui qui est en cause, mais ses marques idemiques, plus précisément organiques, ce qu'il y a d'anal en lui par exemple, toutes ses saletés et la saleté des autres.

Rien de cela n'est en contradiction avec la doctrine freudienne des pôles pulsionnels, bien au contraire. L'oralité de l'hystérie est essentiellement une direction de sens, celle de l'approche d'autrui, de son attirance vers lui et l'espace central où il est. Elle est constitutive aussi de l'appel du futur. L'analité exprime le pôle de sens strictement inverse. C'est un sens de la mise à distance, dont la polarité est inversée, et qui a pour mission de fuir de l'*ob-* (le *trop près sans recul*, ce qu'on ne parvient pas encore à mettre à distance). La névrose obsessionnelle est ce conflit entre une polarisation négative de fuir autrui, notamment toutes les traces organiques, charnelles de sa personne et une polarisation d'attraction générale qui se recompose naturellement.

Nous n'éclairons ici que la direction de sens de l'obsessionnalité, un des éléments de son phénomène qui est composé d'une relation d'éléments pulsionnels à leurs contraires. L'analyse anthropo-phénoménologique contemporaine s'est peu portée sur ce problème à l'exception des travaux d'E. von. Gebattel sur la structure anancastique⁹. Dans cette conduite anancastique (que nous pouvons rendre équivalent au style de la présence obsessionnel), Gebattel voit le phénomène de l'obsession comme celui d'une altération première du sens spatial de la liberté. L'obsessionnel ne supporte pas l'aisance, l'extension des espaces, synonyme de vie. Il ne supporte pas le gaspillage de l'espace, son usage hystérique d'une certaine façon. Hanté par l'idée de mort, il veut leur appliquer une restriction systématique. Il veut restreindre, et en réalité briser l'élan d'ampleur, l'élan d'expression, la force affirmative de toute expressivité (son aspect dyonisiaque). Cette restriction n'est pas toujours négative : ainsi de la capacité du *Zwang* à maîtriser, à parfaire, à ordonner, à configurer (son aspect apollinien) et aussi à porter du respect d'autrui par exemple. L'obsessionnel, lui, ne sait pas retrouver les aspects créateurs de cette contrainte. Ce *Zwang* « s'est détaché de toute dialectique créatrice avec la

liberté »¹⁰. Il ne produit qu'une restriction spasmodique des espaces. Être obsessionnel est refuser toute affirmation esthétique nouvelle de la vie, pour ne la tenir qu'en ses formes antérieures. C'est combattre toutes nouvelles constructions vivantes de forme. C'est, contre le désordre des formes nouvelles, vouloir l'extinction du désordre de la vie.

Un autre point de vue anthropo-phénoménologique sur la névrose obsessionnelle est celui du rapport qu'établit le névrosé avec la terminaison. Il ne sait pas effectuer la clôture de totalisation et ainsi délaissier ce qui est en jeu, de crainte de laisser des imperfections. Il ne sait pas engager et se dégager des totalités, de crainte de ne pouvoir tout faire, tout accomplir, tout terminer. Il ne sait pas accepter des indéisions ni les contourner. C'est plus dans une phénoménologie de l'acte que du temps que cette pathologie peut se comprendre. C'est alors la structure d'acte inverse de celle de l'impulsivité : dans l'impulsivité, aucun détail, aucune imperfection ne compte. Il importe seulement de clore l'acte pour passer à autre chose. Il faut à tout prix se dégager du complexe d'histoire dans lequel l'impulsif craint à la vitesse de l'éclair de nous enliser.

III. LES PERSONNALITÉS PATHOLOGIQUES

A) Nosographie

Il faut dissoudre quelques ambiguïtés autour de cette notion de personnalité pathologique, au sens des classifications internationales DSM VI et V.

Ce que recouvre l'intitulé des personnalités pathologiques est problématique à plus d'un titre, pour des raisons de nosographie internationale. Les dénommer d'une façon aussi large n'est pas sans créer certains problèmes d'assimilation d'éléments hétérogènes.

Elles sont classiquement constituées :

- des personnalités névrotiques (anxieuse, phobique, hystérique et obsessionnelle)
- des personnalités pathologiques avec des éléments psychotiques (schizoïdes, paranoïaques, etc.), qui peuvent se penser directement à partir des pathologies auxquelles elles prédisposent

– les personnalités pathologiques, que nous nommerons « personnalités pathologiques proprement dites ». Elles peuvent être dites aussi caractéropathiques ou communément caractérielles.

Ce sont ces dernières personnalités pathologiques proprement dites qui vont nous intéresser ici. Elles sont constituées :

1. de la *personnalité paranoïaque* indépendamment des décompensations délirantes, sur le versant caractéropathique;

2. des *personnalités* prédisposées aux comportements *addictifs* (personnalités alcooliques et personnalités avec des troubles pulsionnels prédisposant aux comportements toxicophyliques et toxicomaniaques);

3. des *personnalités psychopathiques (ou antisociales)*;

4. des personnalités *narcissiques*

5. des personnalités dites *états-limites* ;

6. des *personnalités perverses*;

7. à quoi il faut associer deux catégories proches :

(a) *les structures anorexiques*, qui ne semblent pas pouvoir s'inscrire dans le groupe des personnalités avec comportements addictifs, ni cliniquement ni anthropo-phénoménologiquement;

(b) *les structures, réactions et comportements abandonniques*.

La prudence que nous mettons à inscrire ces manifestations dans le cadre d'une personnalité vient du fait que ce sont des modes de réactions qui peuvent être associées ou comprises dans d'autres troubles. De ce fait, ces réactions abandonniques ne suffisent pas toujours à définir la personne tout entière.

B) Problèmes généraux et difficultés de la clinique simple

Il faut reconfigurer le problème des personnalités pathologiques. Elles sont l'un des problèmes centraux du travail psychologique, psychothérapique et psychiatrique. Central car c'est sur quoi butent les psychothérapies et autres types de prise en charge. Elles concentrent également toutes les difficultés épistémologiques et juridiques. Épistémologiquement : elles n'apparaissent jamais aussi clairement en toutes circonstances et selon tous les interlocuteurs, comme si leur consistance était variable. De même, leurs dispersions, mêlant des troubles

mineurs aux problèmes structuraux graves, exposant le sujet à de gros troubles du comportement, n'offrent pas de symptômes ni de modes de décompensations constants et spécifiques *permettant de les traiter en maladie véritable*. Plus encore, elles ne sont jamais reconnues totalement par ceux qui en manifestent des déterminations; parfois elles sont entraperçues et aussitôt déniées. Il n'est pas facile de travailler en psychothérapie avec une telle matière.

Juridiquement, elles appartiennent principalement à la normalité qui exige maîtrise de soi, tempérance, respect d'autrui, courtoisie, retenue, etc., avant d'être le fait de la pathologie. Sur ce point, les codes non écrits de civilité et de respect d'autrui en savent plus que les théories psychothérapiques. Ce sont les premiers bréviaires thérapeutiques des comportements de ces personnalités pathologiques. Elles appartiennent au sein de la normalité au registre éducatif même si cet éducatif peut être pensé par le psychologique. Le discours de la pathologie leur donne un statut qui ne les exempte pas de leurs responsabilités entières.

La responsabilité éducative de chacun vis-à-vis de lui-même est entière à l'âge adulte. Cela parce que le premier thérapeute reste la liberté responsable. Notre responsabilité dans la liberté et notre liberté dans la responsabilité nous font reconnaître immédiatement ce qui nuit à autrui dans nos désirs, dans la conduite de nos intérêts, etc. Si nous ne reconnaissons pas l'effet de nos actes, c'est que nous n'avons pas voulu organiser notre disposition à cette réception. Nous sommes responsables des violences faites à autrui activement, passivement, directement ou indirectement, etc., et se mettre en oubli ou en négligence de cette responsabilité est un choix clair. Chacun est censé avoir élaboré cette attention anticipative à la portée de ses actes jusque dans leurs plus intimes conséquences.

Juridiquement, avoir des éléments de caractère ou de personnalité pathologique ne change pas la nature de la responsabilité individuelle. Le statut des personnalités pathologiques est donc celui de la stricte normalité. Cependant, d'un point de vue psychopathologique, on ne peut pas ne pas considérer que certains individus soient *indirectement* victimes de leurs éléments de personnalités pathologiques, tout en étant *directement* responsables de leurs actes: aucun thérapeute ne peut le nier. Ainsi, la reconduite devant cette responsabilité fondamentale et intangible reste la

règle pour que chacun assume ce qu'il doit. Nul ne peut faire «payer» à autrui ses difficultés de caractère. Cette responsabilité oblige le sujet à percevoir tous les aspects indirects de sa responsabilité, et le plus souvent, c'est ce que pourra lui faire comprendre le travail psychothérapique, en y associant une plus grande connaissance de sa propre vulnérabilité. C'est dire si l'horizon de la responsabilité reste clair.

Il y avait auparavant une sous-estimation du problème des personnalités pathologiques et sans doute de leur curabilité au sens où nous les définissons habituellement. Il faut montrer l'importance de ces personnalités dans le caractère résistant de certaines pathologies, notamment dans les dépressions, les comportements d'addiction, les comportements alimentaires pathologiques.

1) La notion de personnalité est très ambiguë. Elle doit s'émanciper de celle de caractère (unique) ou de pôle pulsionnel unique venant identifier la personne. Depuis 1970 environ¹¹, l'idée d'une organisation naturellement multiple de la personnalité, laissant apparaître plus ou moins et de façons différentes des jeux de réactivité pulsionnelle, s'est fait jour. Il en est ressorti la notion de typologie qui laisse cohabiter des pôles structuraux différents pour un même individu. La pathologie est ce qui rigidifie le système typologique. Il perd sa capacité à exercer différentes stratégies. De là, l'*idiot*, celui qui est tel qu'en lui-même sous tous ses aspects.

2) Les personnalités pathologiques ont une importance effective quasiment spécifique dans les interactions psychosociales, dans l'élaboration de la *compétence psychosociale* permettant une relation d'autonomie et d'épanouissement au sein du champ social. Ces personnalités sont responsables d'une certaine *souffrance psychosociale* distincte de la souffrance seulement psychologique (qui ne concerne que l'individu ou ses proches) : on pourrait définir ces espaces (justice, désinsertions diverses, abandons familiaux ou éducatifs, etc.) et l'importance des dispositifs éducatifs et de réinsertion, pour y faire face.

Il est important de définir la morbidité générale occasionnée par les personnalités pathologiques (importance dans les échecs d'insertion familiale, groupale, professionnelle, conjugale, institutionnelle, etc.). Il y a

une sous-évaluation notable de l'impact de ces personnalités sur les dysfonctionnements sociaux.

3) Il y a une nécessité de poser la clinique de ces personnalités sur un plan autre que celui de l'examen immédiat : celui du parcours d'existence, des événements et non-événements d'existence, de la compréhension des modalités successives de ruptures dans les différentes insertions proposées. La clinique des personnalités pathologiques s'exerce sur le parcours de vie, la compétence psychosociale et aussi sur une capacité à entrer en résonance avec autrui. On note un certain échappement diagnostique de certaines personnalités à travers des tests, qui ne peuvent révéler de troubles que lorsqu'ils sont déjà massivement installés.

4) Le dynamisme structural de ces personnalités rend leur clinique difficile: ces personnalités pathologiques sont soit inapparentes dans les conditions non critiques et ne se montrent comme telles qu'à un certain niveau de crise effective avec le champ social. Elles peuvent laisser s'exprimer des composantes différentes selon la forme et l'intensité des crises (abandonnisme, passivité ou agressivité, par exemple) : ce n'est pas exactement le même trouble qui s'exprime mais un même spectre. Elles peuvent aussi ne pas se manifester dans certains cas, là où on pourrait en attendre une expression nette.

Elles peuvent être sur-métamorphiques (personnalité caméléon), comme hyper-adaptées aux situations d'examen psychologique, de sorte que ce qui est vu peut varier considérablement.

5) Il n'est pas exclu de mettre à jour ***certaines fonctions positives*** de certains traits de personnalités pathologiques et de leurs valeurs adaptatives à certaines situations. Ces données «positives» sont à mieux déterminer car elles sont utilisées dans le travail d'aménagement comme éléments de compensation.

6) L'extension du concept de personnalité pathologique peut permettre des avancées cliniques, psychothérapiques et éducatives certaines, mais peut aussi avoir des effets négatifs. Il y a un risque épistémologique d'une surinterprétation ou d'une surdétermination des éléments de personnalités pathologiques d'autrui et d'une méconnaissance des capacités adaptatives

générales. L'objectivation des éléments de personnalités pathologiques peut déclencher des surinterprétations victimologiques. On pourrait voir alors chacun traiter les conflits avec autrui en termes de personnalité pathologique, voire judiciaire les comportements de personnalité pathologique « non détectés»; ces surinterprétations peuvent avoir un rôle majeur dans la conflictualité interpersonnelle et dans les phénomènes de «harcèlement moral». Il n'est pas exclu qu'une fois sur-interprété, le concept étendu de personnalités pathologiques puisse ouvrir de nouvelles relations juridiques entre les individus. Une exclusion systématique de certaines personnalités pathologiques du champ social, du fait d'une surinterprétation du concept de personnalité pathologique, pourrait se produire, et jouerait en défaveur des personnes affectées de ces troubles.

Il faut donc, face à ce danger de surinterprétation, donner une véritable cohérence à ce concept afin de pouvoir établir des seuils de pertinence à partir desquels il est possible d'y faire référence.

IV. UN DÉTERMINANT STRUCTUREL DES PERSONNALITÉS PATHOLOGIQUES : L'IMMATURITÉ

La notion d'immatunité mérite d'être définie conceptuellement avant et à côté de celle de personnalités pathologiques. Elle est sans cesse évoquée mais n'est pas définie spécifiquement au regard de ce que sont les éléments de personnalité pathologique. Son caractère vague l'expose à de nombreuses confusions : ainsi lorsque nous la rendons équivalente avec l'hystérie ou l'*absence d'autonomie affective*¹². Elle n'est pas validée au regard des autres instruments de désignation des personnalités pathologiques (dépendance affective, instabilité, troubles phoriques, etc.). Sa topographie conceptuelle est complexe, car elle est à la fois antérieure, parallèle et transversale à cette notion de « personnalités pathologiques ».

Son antériorité en fait presque un lien causal comme si l'immatunité allait se réorganiser secondairement en différentes formes de personnalité pathologique. Dans quelles mesures peut-il en être ainsi ?

Aborder ce problème appelle à se poser la question suivante: toutes les personnalités pathologiques sont-elles marquées par de l'immatunité

affective ? En d'autres termes, sont-elles toutes compréhensibles à partir de cette seule immaturité?

On peut répondre partiellement à cette question en soutenant que l'immaturité est un des déterminants majeurs de ces personnalités mais n'en est pas le seul. Il se caractérise par une défaillance dans la conscience de rôle. Être immature est ne pas accepter d'entrer en rôle auprès d'autrui, d'être *enrôlé*, à proprement parler. C'est donc être en *indifférence de rôle* ; que ce soit volontairement ou non.

Où trouver nosographiquement l'élément d'immaturité?

Pour mettre en relief ce point, on peut procéder par inversion de la charge et indiquer comment certaines personnalités ne sont pas marquées par cet élément d'immaturité:

– ***l'anorexie mentale***, dans son noyau clinique central (non ponctuée de moments boulimiques) n'est pas organisée directement par cette immaturité, même si elle s'élabore comme une contre-dépendance vis-à-vis de la dépendance maternelle. Elle est au contraire, dans certains cas, surmaturité avec refus de la moindre dépendance à autrui, du moindre partage avec autrui, déni de tous liens affectifs ou charnels avec autrui. Il en va autrement des personnes porteuses de troubles du comportement alimentaire (TCA) avec boulimie qui, elles, sont plus marquées par cette composante classique de l'immaturité de rôle. La dépendance est même surdéterminée. Ces personnes avec TCA manifestent une relation précisément enfantine avec la nourriture et plus encore avec l'image du surpoids qui s'y attache; elle est volontiers perçue comme un élément familial, qui reste « gentiment considéré », comme un privilège capricieux quasiment encouragé.

– ***Les personnalités hystériques et phobiques*** ne sont pas nécessairement immatures, bien au contraire. Les hystériques connaissent trop bien leurs rôles pour être immatures. Ils les jouent à la perfection. Les phobiques, de même, ont bien déterminé leurs rôles et ne les négligent pas. Ces dernières personnalités sont plus marquées par la dépendance mais ne sont pas organisées par l'immaturité au sens où nous l'employons pour certaines personnalités psychopathiques, dans les relations d'addiction, etc. Ces personnalités phobiques sont, au contraire, très mûres psycho-socialement,

avec une pensée profonde du partage respectueux des rôles. Cela impose de bien distinguer dépendance et immaturité.

– *De même, le noyau paranoïaque et les tendances schizoïdes* ne le sont pas. D'autres organisateurs sont en cause. Il n'empêche qu'immaturité et noyau paranoïaque peuvent se donner ensemble dans certaines configurations.

A) La notion d'immaturité

Elle doit être mieux précisée sur le point précis de sa relation à la notion de dépendance affective. Elle n'est pas synonyme de cette dépendance. Dans certains cas, il y a même possibilité de dépendance affective (au sens des personnalités évitantes) sans immaturité dans les identités de rôle qui sont bien assumées, voire trop bien assumées (hantise de la transgression).

La dépendance affective semble être une conséquence d'une immaturité affective et veut répondre à une crise préalable dans l'autonomisation des rôles. La dépendance affective est une configuration structurelle stable alors que l'immaturité affective reste un organisateur général, donc non abouti et en attente de s'organiser. Cependant, la plupart des immaturités affectives ne se donnent pas de cette façon: celles des psychopathes, notamment, celle des personnes s'adonnant aux addictions, etc.

B) La notion de déterminant structurel des personnalités pathologiques

Elle doit être éclaircie préalablement car elle a fonction de mettre en série l'immaturité avec d'autres organisateurs de mêmes niveaux.

L'immaturité sera en l'occurrence, le principal déterminant de ces personnalités. On va la retrouver principalement dans les manifestations abandonniques, les caractéropathies psychopathiques, les personnalités passives dépendantes, les pathologies de dépendances principalement alcooliques, etc.

La notion de déterminant structurel des personnalités pathologiques n'est pas simple à manier épistémologiquement, car les autres déterminants possibles de ces personnalités (fragilités dysphoriques, relations aux

espaces intermédiaires, les fragilités valuatives, désorganisations pulsionnels et mauvaises organisations des distances interpersonnelles, notamment) ne sont pas de même niveau et peuvent s'intriquer ensemble. Ainsi, immaturité et dépendance vont souvent ensemble mais peuvent être associées à des troubles dysphoriques, à une mauvaise modulation des distances intersubjectives. De la même manière, les psychopathies graves et certaines personnalités *borderlines* peuvent associer et cumuler tous ces troubles d'organisation (de désorganisation). Nous sommes dans une perspective phénoméno-structurale qui ne dit pas le sens ultime des «raisons» de cette organisation mais ne fait qu'indiquer les lignes fractales de rupture.

Un déterminant serait une donnée structurale susceptible de générer une crise d'insertion dans le champ social, dans la relation au corps et à la temporalité. Chacun de ces déterminants réalise à lui seul une fragilité structurelle empêchant l'investissement du rôle, le mettant vite au bord de l'abandon, de son non-sens, ou de son délaissement. Ils sont atemporels (strictement synchroniques) mais on en lit les effets dans ces accidents de parcours de vie qui caractérisent les personnalités pathologiques (cf. chapitre suivant). Ainsi les manifestations de personnalités pathologiques renvoient chacune à un ou plusieurs déterminants. Certains de ces déterminants peuvent être pensés phénoménologiquement comme proches: ainsi des fragilités dysphoriques (de l'humeur de résonance aux espaces intersubjectifs) et des relations générales au *nous*. Les deux relations aprioriques sont dérivées l'une de l'autre (traiter l'appel ou le refus de la nostrité en soi) mais doivent être bien distinguées, car la fragilité dysphorique peut s'éprouver aussi isolément.

Les notions de fragilité axiologique, de pathologie de l'immédiateté et celles de mauvaises modulations des distances affectives seront comprises plus précisément dans l'analyse des modes d'être de ces personnalités. Disons cependant que cette fragilité axiologique désorganise la stabilité des ancrages élémentaires dans l'agréable/désagréable, la relation d'attirance immédiate, la relation à son propre plaisir et donc la distance que chacun peut établir avec celui-ci. Ainsi, le sujet, peu apte à organiser une relation de fond dans ses investissements d'existence est rendu plus vulnérable aux remplisseurs axiologiques immédiats, tel le sucré, les appels de nourriture hypercalorique, les anxiolytiques et les toxiques, qui provoquent des flashes

de décontraction totale. En l'absence d'ancrage d'existence dans des identités de rôles, ces expériences réalisent des extrêmes que rien ne peut compenser dans l'existence ordinaire.

C) Définition positive

Une définition positive de l'immaturité en fait une notion générale, préalable à la notion de névrose. L'immaturité est nosologiquement transversale: on peut la retrouver dans toutes sortes de personnalités. Elle fait éclater en partie la distinction entre personnalités névrotiques et pathologiques proprement dites (anciennement caractéropathiques). Elle peut être présente dans le champ des psychoses (être thématifiée par elles, s'y trouver exprimée surdimensionnée, ainsi dans les troubles de l'humeur) mais ne peut les déterminer. L'immaturité défavorise la prise en charge de troubles psychotiques. Les psychoses dans leur phénomène ne sont pas générées psychologiquement, mais seulement sur un plan phénoménologique (schématiquement, par une affectation de la forme de la présence plus que par ses contenus). On peut aborder phénoménologiquement cette notion d'immaturité à partir du travail d'élaboration des identités de rôles. Elle met en lumière un défaut dans l'appréhension et les élaborations des identités de rôle, sans que l'ipséité soit mise en cause.

Ici, l'ipséité est indemne, n'adhère pas profondément aux identités de rôle¹³. Ce sont les relations aux identités, la relation de rôle, à l'intérieur du rôle qui font l'objet du processus conduisant à immaturité. D'ordinaire, la maturité est un processus d'élaboration de la condition de rôle de chacun vis-à-vis de lui-même comme d'autrui. Il permet à chacun de se concevoir dans l'humilité du rôle au regard de ses représentations, de ne pas rapporter tout à son rôle et ainsi de l'accomplir dans la sobriété de sa réalité de rôle. Disons sobre cette qualité de ne pas déborder, de ne pas se sentir le centre du monde, de ne pas solliciter l'aide des autres à tous moments. L'immaturité touche précisément cette relation interne au rôle en tant que rôle. La notion de rôle contient en elle-même cette idée d'être décentrée de soi, de ne pas être le centre du monde. Elle crée une distance à Soi qui fait que nous acceptons d'être présent à autrui par l'intermédiaire neutralisé des rôles. C'est cette reconnaissance anthropologique du rôle comme rôle qui

est intimement en échec chez l'immaturo. L'immaturo ne « voit » pas les jeux de rôles ou veut s'en exempter, au nom de son individualité.

D) L'égocentrisme immaturo

Ce qui est décrit comme pôle d'égocentrisme ou d'égoïsme n'est pas anodin psychopathologiquement ou typologiquement (de l'ordre de l'organisation interne de la personnalité): il contient bel et bien ce nom d'égo. Cela appelle un travail sur les remaniements typologiques dans l'immaturoité. Mais, à quelles composantes structurales renvoient-ils?

a) Le travail sur les composantes de l'identité humaine prépare l'analyse d'existence, par l'entremise des identités de rôle investies et désinvesties, habitées et déshabitées, mal habitées. Dans les névroses et les personnalités pathologiques, ce qui est affecté est l'habitation du rôle, cela de différentes façons. Ce que nous nommons immaturoité affective, dans les rôles affectifs ou amoureux, les rôles parentaux, ou les rôles professionnels, procède d'une élaboration de soi défectueuse dans sa relation aux rôles, et non comme Soi (au pôle ipséique de l'identité humaine).

b) Le travail sur les identités de rôle demande à se penser soi-même à travers ces identités et à penser autrui à travers les représentations de rôle; l'immaturoité va se définir comme incapacité à se penser en tant que rôle symétrique ou à penser autrui dans les mêmes registres de rôle. C'est bien cela le sens de toute frustration. Là, dans les représentations de rôle (affectifs, sociaux, professionnels, etc.), se situe le risque de passer à côté du rôle, de s'y perdre, de s'y soustraire, de le négliger, d'oublier celui qui s'y accomplit, de ne pas l'habiter symétriquement. C'est un travail d'investissement distancié d'autrui dans sa réalité telle qu'elle peut être rencontré. Il suppose de se décentrer de soi et aussi de dissocier autrui de son identité de rôle.

Ce décentrement du rôle est ce que ne fait pas la personne égocentrique ou « égoïste ». L'égocentrisme des immatures procède d'une incapacité à appréhender autrui en rôle symétrique au sien, à se concevoir comme acteur de rôle «comme un autre ». Il ne suffit pas de le penser mais d'accepter ce partage de rôle dans un monde commun.

c) La dimension existentielle de cette question est importante. Il importe à chacun de conduire son existence à travers cette relation de rôle. Dans l'immaturité de rôle, c'est l'idée même d'*être en rôle* qui est en cause : un rôle qui doit être accepté comme tel et en même temps assumé jusqu'au bout. C'est une acceptation de la finitude de notre être, d'être comme un autre, un existant en son rôle. L'intolérance immature aux frustrations se situe précisément dans cette acceptation demandée à chacun d'être en relation de rôle l'un pour l'autre.

E) Perte des relations de rôle de l'enfance

On ne saurait aborder cette relation aux rôles sans voir d'où elle provient, en l'occurrence de l'ombre persistante des relations de rôle de l'enfance.

Affirmer qu'elle vient de l'enfance n'exclut pas qu'elle y ait déjà été déjà en germe, ou déjà présente, mais c'est une autre question. Certaines psychothérapies d'enfants montrent que cette maturation ne s'effectue pas d'elle-même et qu'elle n'est pas mise en route dans son processus, cela indépendamment d'autres processus maturatifs cognitifs par exemple.

L'enfance vue de l'âge adulte est un âge d'existence où chacun se trouve normalement assisté, protégé, considéré avec un certain sentiment d'exception, d'élection, etc. En tant que relation de rôle, il y a une légitime asymétrie et cette asymétrie est pour chacun avantageuse¹⁴. Dans l'enfance, la relation aux rôles est encadrée, assistée, ce qu'attestent tous les dispositifs comme ceux de la récompense, de l'admiration ou la possibilité inverse d'être grondé. Il arrive même que la finalité de nos actions d'enfance soit plus ce regard d'autrui sur soi que notre propre regard sur nos «œuvres». La fonction de gratification ou de réprimande (être admiré, encouragé, ou la hantise d'être grondé, etc.) se substitue aux élaborations personnelles du sens de l'action. Nul doute qu'il y a dans l'immaturité une nostalgie inconsciente de cette asymétrie et comme la revendication tardive de ses avantages.

C'est en même temps une certaine temporalité (en réalité une historialité) qui permet d'accepter des clôtures de rôles, chacune correspondant aux âges de la vie. Ainsi peut-on fort simplement dire que la sortie des relations de rôle de l'enfance est un des problèmes majeurs des personnalités pathologiques.

Un plan phénoménologique concerne l'enfance, celui de l'irréalité ludique propre à l'enfance. Il faut l'exposer ici car il porte en lui la notion d'inconséquence. Cette relation enfantine aux rôles (principalement de la prime enfance) est définie par une certaine temporalité quasiment ludique qui inscrit ces actions dans une réalité relative; relative car tout peut éventuellement se rejouer, se recommencer. Rien n'est définitif car un interlocuteur général (les parents, l'école, les gens, le « On », etc.) s'occupe de tout. Ce sont aussi les autres, le «On», qui pourvoient, veillent, remettent en ordre ce qui doit l'être. Il y a une irréalité de la prime enfance qui va lentement se reprendre et permettre d'établir une certaine gravité dans l'appréhension de la réalité. La scène où les choses se passent devient bientôt unique, les événements prennent une certaine valeur issue de l'appréhension de leurs irréversibilités. Cette relation de réalité donne une teneur de rôle (sa gravité, son importance générale, le fait qu'il ne se joue qu'une fois) qui fait sortir chacun de la relation de *virtualité ludique de l'immaturité*.

F) Traits de personnalité immature dans les relations de rôle

Être immature peut se caractériser par un certain nombre de relations générales et particulières de rôle. Ces relations de rôle peuvent donner à l'immaturité l'allure d'une mondanité naïve qui n'est pas sans rappeler le monde «merveilleux» de l'enfance. Dans la systématique phénoméno-structurale de la relation aux rôles, on peut décrire ainsi cette immaturité selon les points suivants :

– ***défaut d'émancipation des situations de toute puissance de l'enfance*** (sentiment que la mère, les parents puis «les autres » s'occuperont de tous les problèmes) faisant que le plan des responsabilités communes du « On » reste surdéterminé. Cette immaturité peut avoir toutes les formes, sembler naïve, prenant la forme d'exigences démesurées telle un « je veux ceci ou cela» ou de « il faut que», d'un «je ne savais pas» ou d'un « je n'y avais pas pensé», «je ne l'ai pas fait exprès ». L'adulte maintient des réflexes d'enfance où tout lui est dû, comme naturellement. Être immature est alors équivalent à «ne pas pouvoir se rendre compte » de ce qui est fait pour soi ou de ce que nous devons faire. Ainsi allégé de toutes contingences,

l'imature peut ou veut apparaître comme plus agréable ou plus séduisant que les autres. C'est cela son *projet immature* : s'offrir dans une relation aux autres qui ne connaît aucune contrainte et ne se donne que comme agrément. N'affrontant aucune frustration, il peut rester en effet dans les seuls aspects non contraignants de son rôle.

– ***méconnaissance de son propre statut de rôle et incapacité à se penser en symétrie par rapport à autrui.*** L'imaturité de rôle procède d'un impensé des rapports de réciprocité et de légitime rivalité qui équilibrent les relations interpersonnelles. Le sujet ne parvient pas à accepter la possibilité que les autres puissent aussi rentrer dans le jeu en concurrence avec eux. C'est une indétermination dialogique de ses interlocuteurs.

– ***surdétermination d'une confiance affective naïve dans les échanges interpersonnels.*** La naïveté est une des données premières de l'imaturité, même si ensuite elle va s'aménager autrement. L'imature veut introduire ses repères affectifs d'enfance dans les relations humaines comme un élément positif, soit simplement pour être admiré (la candeur immature de la belle âme), soit pour trouver justification. Il en fait un instrument d'attrait pour autrui, sollicitant ainsi de la part de certains le projet d'être protégé, admiré, gratifié, etc. S'ensuit une revendication par défaut d'une place auprès d'autrui qui n'est fondée sur aucune compétence ni qualité particulière mais seulement sur le lien de vulnérabilité offert à autrui.

– ***élaboration de relations duelles privilégiées.*** Il y a une stratégie relationnelle qui permet de maintenir son organisation relationnelle immature. Cette stratégie est basée sur la dualité. Elle demande pour être efficace de nombreuses fragmentations de l'espace commun en autant de niches privatives où tentent de se recréer des accords crypto-parentaux ou crypto-enfantins. S'il parvient à *privatiser* la relation avec son interlocuteur, il pourra organiser la relation selon son projet immature. La privatisation maintenue de cette relation est essentielle à sa réussite. Son externalisation la met en danger. L'imaturité et son cortège de privilèges (exigences unilatérales, caprices, etc.) requièrent un incessant travail de mise à part, de rupture de l'espace collectif en petits arrangements individuels. Il en va strictement de même dans certains comportements alimentaires immatures

(boulimies sucrées ou salées) qui résultent d'une stratégie très élaborée de protection familiale. Tout est fait pour que le complice de l'immature soit neutralisé par toutes sortes de complicités préalables.

– ***persistance d'intérêts ludiques*** aux dépens d'une pensée en profondeur du travail de responsabilité de chacun, des limites de la chose collective, de la réciprocité et des significations générales de ce qui se joue en particulier. La ludicité immature a de nombreuses significations phénoménologiques (maldéterminations des espaces propres, non reconnaissance d'autrui dans sa propre relation éventuelle au jeu, impossibilité à concevoir un acte comme définitif, non recommencabilité des événements) qui peuvent être interprétées et renvoyées au sujet.

– ***Importance du présentisme de ces personnalités*** qui empêche les individus à la fois de penser en profondeur les événements du passé et de voir les obstacles aux projets futurs. Il y a une irréalité et du passé et du futur en tant qu'instance à portée de main, véritablement apprésentée. Toutes les difficultés, les objections, les mises en cause sont balayées d'un revers de main; ainsi le sujet se dispense de toute préparation à l'action, ironise sur ceux qui y consacrent leur énergie. S'il vient à prendre une activité, celle-ci est engagée sans aucune préparation ni investissement des difficultés à venir.

– ***Défaut d'accomplissement ou de terminaison des rôles.*** Sur fond d'immaturité psycho-socio-éducatives, certaines personnalités pathologiques, notamment abandonniques, psychopathiques ou état-limites, ne poursuivent jamais leur projet et cela en alléguant de multiples raisons : soit rien n'est assez bien pour eux, soit il ressent de l'ennui ou de l'indifférence à l'accomplissement de leurs tâches. En réalité, le rôle engagé était pauvrement investi et aux premiers écueils ou aux premiers efforts de durée, le sujet n'y trouve plus son sens. Le sujet refuse d'accepter de prendre le *temps du rôle*, qui exige une rencontre véritable d'autrui, sans mégalomanie, arrangements privatifs, dispenses, etc. Il voit alors brièvement le véritable cahier de charge de chaque rôle, qu'il n'a jamais voulu penser. Face à cette révélation de la charge et à ce qu'elle implique d'insurmontable accomplissement, ces personnalités peuvent employer

quatre stratégies fondamentales: l'assistance par un tiers puis le plus souvent la délégation à celui-ci de sa tâche, la destruction de l'ensemble qui le délie ainsi de son obligation, le défausement ou la mise en échec.

L'immaturation apparaît alors comme la réalisation d'un certain *projet de monde irénique*. Irénique signifie sans conflit, heureux pour tous, comme dans les images pastorales des histoires d'enfance¹⁵ pour lesquelles les rôles sont très simplifiés et n'ont aucune ambiguïté. Elle se déploie sur une certaine configuration d'existence brute non critiquée, non reprise : un monde simplifié où tout se résout simplement, sans effort. Un « On » résout tout ce qui fait difficulté. Il en est ainsi au départ mais, pour l'immaturation, cette atmosphère ludique d'enfance ne reste pas longtemps irénique et va vite se disperser. Mais dans la genèse de son organisation, on peut repérer utilement cette étape originaire pour la travailler et voir ses transformations progressives en personnalité pathologique.

Le travail psychothérapique sur ces personnalités reprend tous ces éléments un à un pour permettre au sujet, le plus souvent au décours d'une crise ou d'un échec, de les réinscrire dans une pensée de son parcours d'existence. Sans crise, l'irénisme immature n'est pas appelé à se questionner.

V. MODE D'ÊTRE ET VIVRE HUMAIN DES PERSONNALITÉS PATHOLOGIQUES

L'analyse anthropo-phénoménologique de ces personnalités retrouve des déterminations anthropologiques et existentielles qui peuvent se rencontrer ensemble ou séparément: le partage de l'individuel et du collectif et la question du solipsisme, la structure d'instant; non-rétensivité et rétensivité, la ruptivité, la nostrité, l'historialité, les modes critiques spécifiques¹⁶. Ces modalités d'existence sont la projection des affectations structurelles précédemment rapportées. Elles en sont l'expression dans les espaces et les différents temps qu'éprouve l'homme dans son parcours biographique, le temps de l'instant comme celui de la succession des identités de rôle qu'il nous échoit d'accomplir.

A) La compétence psychosociale: le partage de l'individuel au collectif. Monde commun, monde habité et monde partagé

Le paradigme de l'anthropologie phénoménologique pour les personnalités pathologiques est bien cette différence entre monde reconnu commun (monde phénoménologique), mais monde (anthropologique) non partagé et non habité. Il n'y a pas ici de problèmes d'élaboration de la réalité, contrairement à ce qui se produit dans les psychoses. Nous sommes dans un monde *constitué* commun mais pas *habité* d'une façon commune. L'habitation du monde est le thème central de cette anthropologie. Cette habitation exige une certaine réciprocité et l'acceptation d'un monde commun en partage.

Un premier élément de caractérisation sera envisagé autour du partage que nous effectuons tous entre notre sphère privée et la chose collective, qui laisse aussi entrevoir la possibilité et le besoin d'être avec quelqu'un. Cette question retrouve les problèmes de l'intersubjectivité, c'est-à-dire de la communauté constituée du monde. Elle engage le solipsisme, cette relation de fermeture radicale au monde commun. Il n'y a pas cependant solipsisme absolu de type phénoménologique; en ce cas, nous serions clairement dans l'autisme qui est l'autre nom du *solus ipse*, et qui suppose un trouble fondamental qui n'existe que dans l'autisme infantile; l'indifférenciation entre intérieur et extérieur au plan de la corporéité et de la mienneté. Mais entre autisme et normalité, il existe des pathologies du non-partage à autrui de certaines expériences. Nous sommes ici dans un solipsisme psychologique et non pas phénoménologique.

Partage et acceptation de vivre dans la chose collective supposent l'engagement d'une partie de son être comme soi, non menacé, à la fois ancré dans une individualité phénoménologique (être bien individualisé comme *chacun* et comme *mien*) et psychologique (avoir des caractéristiques personnelles). S'il y a possibilité d'une communauté d'expérience spatiotemporelle, d'un monde commun, il n'y a pas pour autant *monde partagé*, ou *monde habité en commun*.

Les impossibilités à habiter un monde commun devant lequel, avec lequel et dans lequel nous sommes tous à même distance réalisent une sorte d'hyperindividualisme sectoriel, sous tous ses noms. Ces personnalités pathologiques manifestent une incapacité à s'investir dans les espaces collectifs transitoires et éphémères que la vie propose de traverser. Elle ne joue jamais leur ipséité véritable dans l'expérience du monde. Elles

esquissent toujours un clivage, conservant toujours *par devers soi* quelque chose qui se joue uniquement en circuit fermé.

Cela est très net dans certaines pathologies :

– **CERTAINS COMPORTEMENTS ANOREXIQUES** (l'ascétisme sublime) et boulimiques où il apparaît très clairement que les véritables comportements alimentaires ne sont jamais vraiment dits, sont toujours préservés comme une partie non partageable de soi,

– **CERTAINS COMPORTEMENTS ADDICTIFS**, comme l'addiction héroïnomanie (à l'exception de l'addiction alcoolique et de certaines autres addictions qui se donnent en convivialité), comme l'addiction aux jeux d'argent, exercice fondamentalement solitaire dans son émotion,

– **CERTAINS COMPORTEMENTS PERVERS** qui ne se jouent dans aucun partage si ce n'est en « stratégie » envers leurs victimes (comportements autant sexuels que pyromaniaques ou kleptomaniaques). Dans ces personnalités, il y a monde commun reconnu mais c'est le monde partagé qui est en défaut. Il y a même jouissance constitutive à ce non-partage¹⁷.

Cette relation à la chose commune peut s'inverser. Au défaut de partage répond alors un excès. Il n'y a plus alors assez de réserve personnelle de soi (la réserve est une propriété du soi); il y a un monde trop partagé, trop investi en partage commun. C'est la séparation qui fait défaut. Cela se peut, nous le verrons dans la personnalité paranoïaque ou dans les personnalités prédisposant à l'appétence alcoolique, chez l'histrion aussi. Cela se fait dans le cadre des personnalités abandonniques qui ont toujours besoin du groupe, d'être avec, d'être étayé pour ne pas s'effondrer. Cela renvoie à un manque d'autonomie affective au sein du monde habité-partagé.

La question de la séparation et de la fusion est l'autre nom de cette *psychopathologie de l'espace commun*. Ces personnalités ont des difficultés à investir ou à désinvestir l'espace commun. Lorsqu'il est trop investi, il expose le sujet à des crises multiples issues des distorsions entre les aléas et exigences de ces espaces communs et les siennes. D'où l'impossibilité à désinvestir l'espace commun en tant qu'objet de crises, comme en témoigne la paranoïa active ou sensitive. Il en est de même pour certaines formes de

la personnalité addictive à l'alcool (ce que nous retrouverons sous le nom de *nostrité alcoolique*). Ces personnalités vivent dans les résonances de l'espace intersubjectif, qu'elles surinvestissent, et dont elles portent les péripéties avec toujours le risque d'être coupées, rejetées ou abandonnées de cet espace intersubjectif. Dans d'autres cas, comme dans les personnalités psychopathiques, il y a un bon contact en apparence sur le mode d'une plasticité intéressée aux bénéfices secondaires mais l'ancrage dans l'espace intersubjectif est pauvre sur le fond de son implication. Il y a comme un nihilisme de l'implication dans l'espace intersubjectif, une inaffectivité envers la chose commune. L'implication procède d'un mimétisme pauvre, qui n'a pas recomposé les fondements de l'action, et n'en prend que les dehors sans en élaborer le sens. Cette pauvreté d'implication dans l'espace intersubjectif, corrélative à une médiocre capacité à investir ledit espace, va avec un permanent sentiment d'ennui latent, qui le poussera à se mettre en rupture (ruptivité) pour faire changement.

Dans le cas de certaines personnalités perverses (rarement engagées dans une analyse phénoménologique), il y a saturation factice d'une bonne adaptation au champ social, voire même revendication extrême de ses choix, qui contraste avec des comportements radicalement opposés à ceux qui sont affichés, lui se sentant exempt de toutes contraintes, par une sorte de surconscience narcissique de son unicité. C'est un dispositif de clivage, le patient ne pouvant pas s'éprouver « comme un autre » mais se vivant dans une exceptionnalité de lui-même. C'est déjà un pas vers *un solipsisme*, vers une conception d'un monde sans partage, une sorte d'auto-monde et non pas un Monde, qui ne va pas sans une gigantesque présomption (un sentiment partiel et secret d'extrême supériorité qui le met au-dessus de toute réciprocité). En convertissant ces points structurels dans le vocabulaire de la psychopathologie psychanalytique, on peut parler de couple structurel mégalomanie/failles narcissiques par lequel il se sent exempté de toute réciprocité intersubjective des contraintes.

Le pervers et son expérience de monde

Il y a des éléments d'ordre phénoménologique chez le pervers, par exemple le pervers pédophile et l'exhibitionniste. Ce qui peut s'éclairer du pervers n'est pas une excuse à ses comportements. Les transgressions qu'il

commet, l'explicitation ou la compréhension, au reste partielle, que nous en proposons n'atténuent en rien sa responsabilité. Il sait tout ce qu'il fait, et la meilleure preuve en est qu'il s'efforce bien de le dissimuler¹⁸.

Ce que nous abordons pour expliciter le rapport au monde de ces personnalités perverses est la ludicité perverse et sa stratégie de connivence, toutes deux issues d'une relation régressive et d'une recherche d'enfancéité du registre immature, ainsi que la dévaluation cynique du monde qui permet à ce pervers de contourner ses obligations. Alors il n'est plus du tout immature, il devient stratège virtuose de ses comportements qu'il sait pathologiques, mieux que personne.

– ***La ludicité perverse*** est fondamentale à comprendre. Elle est le corollaire de la pauvreté des investissements de rôle en tant que relation de réalité. Le pervers ne se départit pas d'une certaine irréalité ludique, propre à l'immaturité, originellement. On notera une sorte de ludicité de connivence qui veut faire croire à lui-même et à ses victimes que, d'une certaine façon, ses comportements sont toujours des jeux de l'enfance sans gravité. Le pervers voudrait justifier ses actes par un «c'est pour jouer » assez enfantin dans sa formule, comme si son caractère enfantin allait l'excuser. La régression à des structures de légitimation d'enfance est une des données du problème de cette ludicité. Cela est assez clair chez les pervers kleptomane et chez les pyromane, et l'est un peu différemment chez les pervers sexuels, pour certains en tout cas.

La structure de connivence est un élément très important dans la compréhension psychopathologique phénoménologique du mode d'être des pédophiles. La connivence est propre à l'enfance. Cette connivence manipule, mais existe en tant que répondant à un besoin relationnel complexe. Nul doute que le pédophile soit une personnalité entretenant une relation particulière *présexuelle* avec l'enfance, et qu'il /elle a été nostalgique du type de connivence que l'enfance permettait d'établir sur le monde et particulièrement avec la sexualité. Le jeu d'enfance normal a des codes fictionnels et une sorte d'engagement bien précis dans les rôles, permettant d'y être à demi, « comme si ». Le sado-masochisme recherche et retrouve cette structure infantile de connivence pour l'exercer dans ses jeux. Il recherche d'une façon régressive cette complicité de l'enfance que la séparation adulte ne permet plus.

La connivence n'est pas le but pédophile: elle prépare la relation d'emprise que l'abuseur veut établir. C'est une étape intermédiaire. Elle est vite dépassée, même si elle peut exister transitoirement et faire illusion à certains observateurs. La connivence prépare toujours l'emprise, celle de l'adulte vers l'enfant ou de l'adulte vers un autre adulte. L'abuseur présente la connivence comme naïve mais cette naïveté est parfaitement fausse. Elle n'est que la porte souriante de l'emprise. Il y a une certaine jouissance d'emprise chez le pervers, plus marquée chez certains pervers, mais toujours présente. La sexualité qu'il recherche est uniquement celle de l'emprise, celle d'une relation archaïque, qui soumet autrui et pour laquelle seule la soumission permet de faire exister autrui dans son désir. La dimension psychanalytique d'analyse est très utile sur ce point. Ce qui est proprement pervers est la recherche de vulnérabilité pour faire emprise.

B) La structure d'instant. Immédiateté et rétensivité

Le lien des personnalités pathologiques à l'expérience d'immédiateté est complexe. Complexe car ce plan de l'immédiateté doit être défini précisément, sans sous-détermination ni sur-détermination. Restreindre la présence à son instant serait en mutiler le sens. L'instant n'est qu'une donnée parmi d'autres au sein de la présence.

Psychopathologiquement, une phénoménologie de l'immédiateté doit déjà mettre à part la question de l'angoisse qui peut revendiquer aussi une place dans les pathologies de l'immédiat ou de l'imminence. L'angoisse dans sa forme simple est aussi une sorte de montée à l'instant, non pas pour l'instant lui-même, mais en tant qu'anticipation d'événements éventuels faisant crainte soit pour l'ipséité (angoisses psychotiques) soit pour les accomplissements des identités de rôles (angoisses névrotiques). C'est une affectation de la présence comme un arrêt devant l'action ou l'événement (le *devant-quoi* de l'angoisse). L'angoisse est une pathologie de la préparation de l'action : c'est un rassemblement excessif d'énergie anticipatrice devant un événement ou une échéance. Elle se distingue également d'une autre pathologie de la conduite temporelle de l'action : l'impulsivité.

Une fois ces précautions prises, on peut aborder le problème de cinq façons. La première tiendrait à la relation à l'instant, et la deuxième à la

distinction d'avec le moment. Dans un troisième lieu, le problème peut s'engager par la question de l'événementialité, qui est adjointe à toute expérience d'instant, et, en quatrième lieu par celle de la rétensivité. C'est aussi une façon d'analyser l'émotivité et l'émotionnalité, dans ce qu'elles ont d'immédiat et de médiate. La cinquième façon d'engager le problème de l'immédiateté permettra d'éclaircir l'impulsivité. Cette question fera lien entre l'immédiateté et les structures d'action, à savoir les modalités d'engagement et de clôture de l'action.

a) **L'immédiateté** désigne tout d'abord un certain lieu phénoménologique, celui de l'instant, très distinct du moment et aussi du présent. L'instant est un point d'accueil de l'expérience qui met chacun en prise possible avec le monde commun, que ce soit par l'espace partagé et le temps partagé. Il suppose un décentrement de soi de la situation et donc une réserve de son être vis-à-vis de ce qui peut survenir dans ce lieu pour être traité dans la profondeur du récit, qui s'élabore comme « nouure » de notre être. Ce décentrement est tout relatif. En effet, à être trop prononcé, il n'y aurait aucune présence entre les hommes mais seulement des consciences pures d'altérité (quasi métaphysiques); rien de la vie partagée, rien d'esthétique, rien du contact, rien de l'intercorporéité n'existeraient. À l'inverse, un décentrement non prononcé abolirait toute conscience appréhendée d'autrui, ce travail de recomposition d'autrui ou de tout être en son absence. Autrui n'est jamais là entièrement dans l'instant. Il est constitué de ses multiples présentations, de ses projections, de ses nombreuses *avoir été*. Dans les personnalités pathologiques, la « montée à l'instant » bouscule toutes ces présentations et fait comme si tout devait se tenir, là, dans cette expérience d'instant. La « descente de l'instant » qui lui fait symétrie laisse chacun impassible de ce qui peut se jouer, abolirait toute possibilité d'événement.

b) **Le moment.** L'instant est un lieu de partage différent du moment; si la langue donne la possibilité de distinguer les deux termes, c'est qu'elle accorde à la notion de moment une certaine cohérence à la fois vis-à-vis de futur, du passé et aussi des accords avec autrui, marquée par la durée. La notion de moment est décentrée de celle de l'instant. Elle l'englobe pour en araser les violences. Ce lieu phénoménologique qu'est le moment a été

travaillé dans la notion de *festum* proposé par B. Kimura.¹⁹ Il définit grâce à cela la notion des pathologies de l'immédiateté. Kimura distingue différents modes possibles d'habitation temporelle *ante festum*, *post festum* et *intra festum*. Ces modes sont des positions d'investissement du moment qui caractérisent notre position fondamentale par rapport à tout événement, à toute histoire, à toute structure de temps habité. Ces modes de relation au *festum*, point central de vie, dessine un être-au-monde à l'intérieur du temps vivant des histoires, mettant à jour la relation affective en *avers* (néologisme) ou en *dévers*, ou encore en *intra*, par rapport à ce point central de notre rencontre avec le monde, comme si le monde était toujours encore à venir, ou déjà passé. En *avers*, *ante festum*, c'est l'attente d'un moment (mythique ou réel) qui doit survenir et alors, là, le jour où il viendra, ce sera le maximum de vie, après quoi, les choses ne seront plus comme avant. L'*ante festum* réalise en partie l'attente, la grande attente telle qu'elle se donne dans l'attente prophétique des temps nouveaux ou de l'autre histoire. Le *Post festum* est nostalgie de ce qui a déjà eu lieu : c'est un vécu de *déjà passé*. À ce titre, il porte la tonalité du déclin, de ce qui s'amoindrit et ne peut que se faire regretter sans cesse.

Nous sommes, notamment dans nos moments pathologiques, dans l'une ou l'autre de ces positions par rapport au temps et au monde.

c) Une autre relation à l'instant peut être décrite comme le vécu d'événement. Cette relation apriorique aux événements peut se nommer *l'événementialité*²⁰. Cette notion a encore plus de pertinence si on accepte de l'insérer dans un point de vue narratologique, et plus encore dans celui du récit *que nous sommes*.

Comme modalité d'accueil à la fois à l'histoire générale ou individuelle, à son propre temps et à celui des autres, l'événementialité a ce premier sens d'articuler le présent et le récit, que ce soit de soi-même ou d'autrui. Elle est un point de remise en jeu de nos idemités et de notre ipséité. L'événementialité est cette capacité à laisser ouvert une reprise métamorphique de Soi pour des événements extérieurs ou intérieurs. C'est une capacité à rencontrer de véritables événements inaugurateurs d'une nouvelle élaboration de soi, d'une redéfinition de son propre destin. Tout événement est risque d'un nouvel accord *ipse-idem*. C'est en cela qu'il met

à nu soudainement cette ipséité, avant qu'elle ne soit recouverte par d'autres idemités.

Reste à savoir où se trouvent ces événements, comment les lire, où situer les points, les articulations, les plans, où leurs significations se jouent. C'est l'herméneutique de Soi comme celle d'autrui qui répond à ces questions. Jamais en effet notre Soi ne va de lui-même sans cette élaboration au fil de tous les détours de la culture, de la quotidienneté, de tous les actes de responsabilités, etc. Cette tâche n'est pas banale : il en va de toute l'inquiétude existentielle²¹ de savoir ce qui peut faire événement pour notre ipséité, là où elle expose son être.

L'événement n'est pas là où on veut l'attendre. L'appel de l'événement peut rencontrer des pseudo-événements, ceux du « On » (cancanie, diffusion du sensationnel, etc.). Ils mobilisent chacun sans produire de sens véritable. Ce ne sont que des vibrations d'intensité qui restituent une parfaite immobilité de son sens de vie. Ce sont par exemple les phénomènes de mode. La mode procède d'une incessante production d'événements qui n'en sont pas, aux seuls fins de conquérir la centralité. Une conquête pour prononcer l'appartenance et la non-appartenance de soi-même ou de certains à cette centralité spatiale (lieu du centre, parisianisme, etc.) et aussi temporelle («scoopisme», lieux d'appropriation du futur, sous la forme de ses nouvelles tendances, etc.).

L'inverse existe. L'École historique des Annales nous l'a assez démontré. Dans les sciences historiques, le phénomène de l'histoire ne se donne pas en mode d'événement mais selon des processus non événementiels. De formidables événements ont lieu sans que nous puissions en appréhender le lieu ou la nature. Ils se produisent dans une lente évolution dont certains faits ne sont que des révélateurs mais ne portent en eux-mêmes que peu de sens. Dans cette perspective, il faut prendre du recul par rapport à toute vibration événementielle, à cette capacité émotionnelle à entrer en relation avec des événements dont on ne sait pas encore si ce sont des épiphénomènes bruyants ou de véritables moments charnières de notre vie ou de la vie d'autrui. Seule l'élaboration narratologique de soi dit rétrospectivement le statut de tels événements.

Cette vibration événementielle hystérique est à l'opposé des conceptions d'H. Maldiney²² sur l'événement, rencontre à l'impossible, sinon par le

maintien de cette ouverture que nous sommes parfois, à l'éclair de l'être.

c) *L'opposition entre la structure d'instant du psychopathe et celle du sensitif* est le quatrième élément de cette analyse de l'immédiateté. Les psychopathies sont bien caractérisées par ce style temporel sans passé et sans appréhension de sans ces rétentions élaboratives de ce que chacun est, sans anticipation projective de soi non plus, sans ces *topos* où s'élaborent d'ordinaire les ancrages ipséiques. Nul doute qu'il ne soit intelligemment dans l'instant mais il ne l'habite pas. Il s'installe le temps d'y trouver satisfaction plutôt qu'il ne l'habite véritablement. S'il appelle le futur, ce n'est pas par esprit d'innovation mais par souci de dégagement des contraintes d'un moment présent. Il voit, perçoit vite, passe vite à autre chose de crainte de devoir assumer tous les aspects de son rôle. L'absence de charge de rôle le rend vif, léger et sympathique aux autres: il accomplit ainsi le projet de monde immature, celui d'un monde où rien ne pèse, rien n'est devoir ni contrainte, où tous les liens ontologiques (intra-ipséité, ipséité-alterité) sont légers à eux-mêmes. Il n'y a aucune réversivité, aucune nostalgie. Sitôt parti, son monde est oublié. Il se recommencera aussitôt avec autant d'énergie.

La constitution sensitive est l'inverse. Elle s'ancre tellement dans les instants et les moments pour les habiter de telle façon qu'elle ne peut plus les délaisser²³. L'habitation est trop profonde, comme si aucune autre habitation ultérieure (aucune passe intra-subjective) n'était possible. Le sensitif est celui qui garde infiniment la «maison», sitôt qu'il l'a aimée au point de s'offusquer de tous ses changements et de tous ses devenirs autres. Son habitation excessive du monde lui interdit toute mobilité, toute désinstallation et réinstallation. Il ne peut donc connaître que la nostalgie et la blessure de toutes les métamorphoses.

Le sensitif aussi, on ne le voit pas assez, manque sans cesse le présent. C'est un passif non réactif à ce qui se déroule dans le présent. Il est en attente d'être blessé, sans cesse outré, scandalisé de ce qui se produit. Sa présence est au bord du scandale. Son ipséité étant affectée par l'absence d'une identité de rôle jouant son rôle d'intermédiaire, il ne parvient pas à exprimer son opinion, il ne réagit pas, ne dit pas ce qu'il devrait dire immédiatement. Cela pour le ruminer ensuite indéfiniment, dans des dialogues imaginaires ou ressassés ponctués de scandalisme (c'est un

scandale qu'on dise ceci ou cela, etc.). Le scandale, forme de la présence, est une tentative de saisissement de toute l'expérience dans une sorte de présent décalé, où le tout serait au bord d'une transformation permettant de passer de l'injuste au juste. C'est une forme de révélation qui ne se fait pas. Cela nous le comprendrons plus précisément en abordant la question de la paranoïa.

e) La structure d'action est la cinquième façon d'envisager le problème. Elle permet de comprendre *l'impulsivité* qui est intimement liée à l'amorçage de l'action et à sa clôture.

L'impulsivité est une pathologie de la temporalité d'action, du couplage du temps et de l'acte. D'ordinaire, les structures temporelles permettent l'investissement distancié de l'action : elles impriment à l'action son déploiement ou son étirement entre son commencement et sa clôture. C'est de la durée au sens bergsonien, celle qui permet le travail de mise en forme des choses (la temporalité bergsonienne manifeste quelque chose de constructif ou transcendantal dans le vocabulaire kantien).

Être impulsif signifie se hâter de commencer et d'en finir, ne pas supporter la durée accordée aux moments. C'est aussi ne pas supporter les situations longtemps installées, être en appel de clôture pour se réinscrire, toujours aussi précairement, dans une nouvelle configuration. C'est ne plus supporter la teneur (la longueur et la substance de chacune, en tant que telle) des identités de rôles. C'est aussi vouloir aller au bout immédiatement, pour passer à autre chose. Il y a une composante d'historialité dans cette relation aux clôtures.

La distance à soi s'abolit dans l'impulsivité comme celle à autrui. Peut s'y ajouter l'im maturité précédemment analysée, qui fait que le sujet exige qu'autrui vive dans les mêmes moments ou dispositions que lui à l'instant où il le souhaite.

La présence impulsive est une présence tentée par le *tout pour le tout*. Ne supportant ni les approches, ni les préparations, ni les épilogues, ni les longueurs qui respectent le temps de chacun, ni les commentaires, (tout ce qui signe les élaborations aprioriques et postérieures de chaque sens), cette forme de présence amène à vivre toute l'histoire en ce seul instant, sans la médiation d'une distance à soi. C'est le *tout pour le tout* psychopathique, par exemple.

C) La ruptivité

De l'impulsivité à la ruptivité, il n'y a qu'un pas. Il nécessite seulement de repasser par les accomplissements des identités de rôle dans l'existence.

La ruptivité est l'aptitude particulière de certaines personnalités pathologiques à mettre rapidement et brusquement fin à une activité, à un engagement, une élaboration de rôle. Ces ruptures ont différentes formes selon le temps vécu engagé, que nous soyons dans le temps immédiat ou dans celui des accomplissements des identités de rôles. Ainsi de la facilité au «clash» aux moindres contrariétés ou contradictions, ou de la démission facile, avec sentiment d'ennui précoce et rupture de dégagement. L'agacement extrême, une certaine forme d'abandonnisme, l'irritabilité caractérielle, préparent la rupture. Dans certains cas, le sujet «sabote» lui-même l'action, rend sa pérennité impossible pour faire porter à autrui le sens de cette rupture.

La ruptivité, c'est aussi un «divorce» pathologique (séparation très rapide d'un couple avec de nombreuses conséquences psychologiques ou matérielles) ou une même «démission professionnelle pathologique», irrationnelle au regard des contraintes et des conséquences qu'elle ouvre.

Cette ruptivité peut s'amorcer aussi dans des moments plus courts, de l'ordre de l'instant. Nous sommes alors dans les mouvements qui structurent l'addiction ou ses équivalents, par exemple l'explosion boulimique et son vomissement, l'automutilation impulsive (scarification des bras par exemple). Cette ruptivité est une des données centrales de ces personnalités. Elle est l'expression au plan biographique des pauvretés d'investissement des identités de rôles.

La biographie met à jour les modes de crises spécifiques que rencontrent ces personnalités. Nous nommons dysruptivité ce qui exprime une relation de ruptivité excessive, cassant les investissements biographiques de rôle.

La psychopathologie de cette ruptivité décrit deux configurations. Soit celle d'un investissement de rôle qui sera pauvre; et, ne produisant pas d'ancrage profond à l'intérieur du rôle, la ruptivité vient sanctionner assez passivement la pauvreté de l'implication.

On peut repérer une seconde configuration, qui passe par un mode d'engagement plus intense dans le rôle ou l'activité, comme avec un besoin de s'y rassurer à l'excès. Mais les capacités d'accords interpersonnels et les

compétences sociales, une certaine hyperesthésie défensive, l'incapacité à tempérer ses frustrations, ou encore un comportement abandonnique rapide, vont pousser à la rupture. Une rupture qui peut éventuellement se produire violemment, mais aussi par un abandon vite déçu de son poste. L'alcool peut être aussi un bon opérateur de ruptivité. L'effet anxiolytique immédiat de l'alcool tente de résoudre les tensions conflictuelles et aussi désinhibe. Par la suite, les distances intersubjectives sont mises en tension et les interactions conflictuelles s'enchaînent. Les troubles du comportement viennent accentuer la rupture avec le train de ses obligations.

Cette dysruptivité exprime sur un autre plan le problème axiologique que manifestent ces personnalités, la charge défailante de valeur susceptible d'être portée par les personnes qu'il rencontre ou les actes qu'il accomplit autrement dit le défaut d'investissement préalable des identités *idem* de son existence. S'il y a rupture, sur un plan phénoménologique, c'est que l'ancrage des actes dans le sens de son existence (la perception de son ipséité) est trop fragile. Il n'y a pas accès à une véritable profondeur anthropologique des espaces qu'il rencontre. Le seul investissement est celui de son intérêt, l'engagement utilitaire. Ce que nous appelons plus loin la fragilité axiologique, prolongeant la structure d'imaturité, précarise les investissements de rôle par des défauts massifs de motivation.

En matière d'identité de rôle, et dans le jeu qui s'effectue entre identité *idem* et identité *ipse*, les relations typiques du psychopathe (typiques qui se jouent entre les différentes composantes de l'identité) ne sont pas très éloignées de celles du schizophrène. La pauvreté d'investissement du rôle chez le psychopathe est à mi-chemin de celle du schizophrène. Et, cliniquement, les psychopathies sévères, notamment de l'adulte jeune, ont des évolutions possibles vers la schizophrénie sous la forme des héboïdophrénies; le vide en matière d'investissement dont peut souffrir le patient témoigne de cette incapacité à habiter son monde. En retirant l'instabilité de rôle, il apparaît un certain vide d'existence qui confine à la vacuité dissociative des schizophrénies pauci-symptomatiques.

On ne saurait envisager la dimension pathologique de la ruptivité sans citer le problème inverse des ruptures impossibles. Certaines personnalités sont précisément incapables d'outrepasser des limites et demeurent prisonnières de certaines nostrités, alors qu'il serait nécessaire de s'en

affranchir. Cette situation peut être comprise aussi dans le temps, à l'aide de la notion d'historialité.

D) La nostrité

La relation de certaines personnalités pathologiques avec l'espace commun est spécifique: elle met à jour le lien profond que tout existant établit avec la mondéité ambiante et plus précisément avec le phénomène d'*être ensemble*, dérivé, on peut le penser, de cette mondéité première. Cette question fait le cœur de l'habitation affective des espaces de vie. La nature phénoménologique ou anthropo-phénoménologique du problème est une question nouvelle. Elle n'était jusque là conçue que comme simplement psychologique.

La psychopathologie phénoménologique revendique un statut particulier à cette question à travers la notion de nostrité. Elle vise à identifier une sorte de relation apriorique avec cette modalité d'existence qu'est l'*être ensemble*. Avant toute relation à la chose commune, une disposition préalable existe en chacun de nous pour vivre son être avec autrui. Cette disposition nostrique ou nostrité est interne-externe et se réalise (se remplit, en termes husserliens) tant bien que mal dans les multiples expériences de communauté que chacun élabore. Avec chaque espace vécu en commun, un *entre* vient à se réaliser et se trouve ensuite questionné. Cette question est celle de l'*entre* au sens de Bin Kimura²⁴ ou du *Nous*. Ce caractère interne-externe de la nostrité permet de concevoir que nous pouvons souffrir d'une nostrité blessée lorsqu'elle ne s'épanouit pas dans une relation vécue avec l'espace commun.

Un existential : l'être-le-nous

Le concept est nouveau, inspiré de M. Heidegger et de L. Binswanger. La nostrité ou *être-le-nous*²⁵ permet de penser la relation que nous avons avec cet espace intersubjectif. Sous le nom de *wir* allemand, du *We* anglais, se pense une relation phénoménologique-affective autonome avec l'espace commun, procédant d'une genèse (d'une histoire phénoménale) autonome. Cette nostrité conditionne toutes les spatialités vécues, sur un plan anthropologique. Chaque *être-avec*, réel ou virtuel, chaque présence habitée au monde est l'effet de l'appel nostrique. Sitôt que nous éprouvons de

l'espace, celui-ci est investi en tant qu'*être-avec*, *Mitsein*²⁶, positivement ou négativement²⁷. L'espace affectif trouvé ou retrouvé et l'espace affectif perdu sont conditionnés par cet appel nostrique.

Ce terme est plus binswangérien qu'Heideggérien. L. Binswanger donne cependant au Nous un sens plus précis, comme il en est dans le Nous amoureux²⁸. Il le définit comme «rencontre aimante originaire» qui permet la réalisation de tous les espaces affectifs. Il entrevoit cette nostrité à travers le lien de l'amour et s'éclaire par la relation Je-Tu dans sa forme aimante. L. Binswanger assume clairement cette question car il en fait un *être-avec* sans fusion. Elle ne doit jamais l'être.

Heidegger est en retrait de l'expression strictement aimante de ce lien. Il n'analyse de l'espace intersubjectif ou nostrique que les formes dévaluées, dont le On constitue l'élément le plus connu, mais affirme en même temps qu'être est *être avec*. La notion de nostrité est alors centrale. C'est un existentiel. Tout existant en rencontre la question, autant que cette existence est en souci de son déploiement. Il y a un *être-le-nous* constitutif de notre être même et il fait que la présence se donne comme *déjà avec*²⁹. La subjectivité constituante et le monde qui lui répond sont l'une et l'autre marquée de ce *Nous*.

Lu par L. Binswanger ou M. Heidegger, ce *Nous* de la nostrité est bien autre chose que la somme des Je, des Toi et des Il. Il est un mode du *Lebenswelt*. Il est aussi fragment d'expérience de monde de quoi il ne peut jamais se différencier. Le Nous outrepassa la question de l'altérité conçue comme une relation d'opposition absolue entre autrui et moi. Il est toi, moi et le *il*, cette part toujours extérieure au Je-Tu. Il rend possible *l'être-ensemble* et en fait le sol de toute expérience, qu'ensuite la responsabilité éthique va redifférencier. Il permet d'entrevoir la question de l'intersubjectivité comme lieu vivant de co-appartenance, transmissible intergénérationnellement, dans laquelle je suis toujours déjà non séparé d'autrui. Nous sommes sur cette idée assez proches d'une phénoménologie du sacré³⁰ et aussi des autres phénoménologies de l'espace intersubjectif de B. Kimura³¹ et de H. Tellenbach³².

Respirations de la nostrité

La nostrité n'est pas de l'ordre de la signification; on pourrait même dire qu'elle ne signifie pas ni n'appelle à un gréganisme philosophique. Certains voudraient la récuser en la caricaturant, sans voir qu'elle est en dialectique avec le principe d'individuation-séparation. Si on ne voit pas qu'elle appelle (vise intentionnellement) des formes anthropologiques mais que ces formes ne peuvent jamais être remplies, et qui plus est, évoluent et sont incessamment reprises, on passe à côté de son phénomène. Et il y a véritable *phénomène* et non pas seulement un simple changement de contenu.

Concevoir une nostrité dynamique n'est pas non plus en faire un impératif, renvoyant chacun à un unique *être-le-nous*. Le *Nous* ne nous détermine pas absolument de part en part. La nostrité élabore en permanence les communautés qu'elle appelle, et permet le passage des investissements de l'une dans les autres.

Peut-on y voir une expression de la fonction maternelle, dans la mesure où ce *Nous* exprime une certaine relation avec l'*Il-y-a* originaire, le pré-donné sur fond duquel chaque chose peut avoir sens? Cela a métaphoriquement une certaine pertinence mais ce serait réduire la nostrité que de la limiter à cette seule fonction. Elle permet l'acceptation et l'intégration dans les multiples déterminations anthropologiques communautaires qui sont chacune de plus en plus pensée. La famille sans doute, est le premier de ces espaces affectifs. Puis dans l'enfance, le groupe, la classe, la bande, la « tribu », le Club, ensuite le quartier, le village, la région, la société, la communauté de travail, le champ social, le peuple, les appartenances religieuses et l'humanité dans son ensemble (l'humanité dans son ensemble n'excluant aucune de ces communautés, au contraire, les réalisant), etc., vont répondre, tant bien que mal, à l'appel nostrique. Tous les espaces intermédiaires affectivement institutionnalisés vont être vécus selon une capacité apriorique présente ou absente, de l'ordre de la nostrité.

La nostrité va ensuite, avec moins de prégnance, rencontrer d'autres structures anthropologiques de l'espace collectif, moins protectrices, plus individualisantes: il y a une histoire intérieure de la nostrité en nous, qui va vers un vécu du *Nous* plus pauvre et plus rigide avec l'âge.

De fait, dans le Vivre humain, cette relation avec ce *Nous* est souvent conflictuelle : on connaît ces *Nous* inlassablement contestés, parfois déniés. C'est tantôt

C'est tantôt avec tantôt contre ce Nous que nous nous élaborons, même si ultimement nous acceptons cette appartenance, dans les faits ou les discours. Un long chemin se fait de détissage et de retissage de cette relation à ce *Nous*. L'individuation peut se faire en partie contre lui ou avec lui. Peut-être aussi nous dénostrisons-nous comme nous nous démiennisons tout au long de notre vie, comme le commande l'histoire intérieure de la vie en chacun.

Chacune des identités reçues et acceptées ne l'est que par un acte herméneutique de reconnaissance et d'appropriation, certes plus ou moins actif ou passif, parfois revendiqué ou parfois simplement consenti. Cette appropriation nous fait avaliser l'identité de la chose commune et porte à ce titre tous les risques de déclaration d'appartenance : celui d'en accepter les responsabilités collectives et aussi l'acceptation d'une suridentification par autrui à cette nostrité. C'est une des grandes difficultés du destin humain que de devoir accepter des appartenances et des responsabilités qui nous dépassent, sur lesquelles nous n'avons pas toujours prise.

Appel interne et externe au Nous

La nostrité, nous commençons à le comprendre, est une relation à la fois extrasubjective et intrasubjective. Son aspect intrasubjectif est ici le plus important. C'est lui qui fait crise dans ses appels. La nostrité peut même prendre des formes en dehors de toutes vies de groupe. Ce qu'elle est en nous comme disposition, appel de forme où se donner, positivement ou négativement, est incernable directement. Elle est appel au groupe sous la forme d'une phorie (d'une sorte de joie de la rencontre, joie de résonance, celle qu'éprouve le voyageur au sortir de sa solitude), d'une jovialité latente à la rencontre des autres retrouvés.

Dans la relation affective au groupe, car c'est de cela qu'il s'agit, solitude vécue et phorie sont en respiration nostrique l'une avec l'autre. La phorie d'y être, de *ne plus en être*, de *s'y retrouver* ou d'*en être séparé*, de l'*avoir perdu* et toutes les expressions de nostalgie ne sont pas son unique phénomène mais en sont une expression psychologique familière à chacun.

Cet appel interne a une expression psychopathologique particulière dans l'addiction, qui en radicalise la tension. Toute addiction comprend une sorte d'appel dysphorique à un *Nous-ensemble*, archaïque ou élaboré, qui fait

respiration de la distance avec son objet perdu, bien au-delà de la dyade mère-enfant.

Les pathologies de la nostrité

Quelles sont les grandes pathologies dans laquelle la nostrité est engagée?

1) La paranoïa. Dans les grandes pathologies de la nostrité, la paranoïa joue un rôle central, quasiment paradigmatique. Elle est sa pathologie par excellence, avec cependant une réserve: la paranoïa est la pathologie de la nostrité et de tous les espaces intersubjectifs, qu'ils aient été faiblement ou fortement pensés comme nôtre.

On peut caractériser la paranoïa comme une pathologie d'une nostrité appréhendée préalablement comme pathologique. Pathologique car elle est en même temps surévaluée, surconstituée et menacée, ensuite immanquablement blessée dans son rapport aux réalités d'échange. Les deux expressions surconstituées et menacées vont ensemble appeler le vécu d'exclusion (excluant ou exclu) et ce d'autant plus exclu que ces ensembles ont été surconstitués.

Le *Se sentir exclu* est la situation anthropologique fondamentale de la paranoïa. Le *Devoir exclure* de la paranoïa active qui veut protéger la nostrité d'une menace, pressentie au nom de son éprouvé pathologique, est une formulation équivalente, simplement inversée.

Comment articuler ce plan phénoménologique avec celui de la clinique ? Tout d'abord il faut remarquer que les flairements d'ambiance ne visent pas seulement des objets isolés mais des atmosphères dissonantes. Il flaire autant l'entité dissonante à exclure que la globalité de l'ambiance dont il va se sentir comme mis à l'extérieur.

La clinique de la paranoïa témoigne de cette problématique de l'ambiance, de l'appartenance et de l'implication qui restitue la teneur de cette nostrité. Les expériences de captation d'ambiance (la recherche méfiante) font le cœur de l'activité paranoïaque. C'est d'elle que vient la fiance et ses méfiances propre à la paranoïa active ou plus encore sensitive: les sensations latentes, confuses, les flairements d'hostilités ou de connivences entre complices jouent un rôle central. Au point culminant de l'exclusion ou du *se sentir exclu*, se situe le délire olfactif ou olfacto-

gustatif d'empoisonnement, cristallisation d'un vécu d'hostilité incorporé que le sujet tente d'expulser.

La genèse du délire peut parfois s'accompagner plus précisément. L'ambiance peut se transformer en rumeur, étape intermédiaire entre une transformation de l'ambiance et sa « mise en idée » sous forme du délire. La rumeur et les impressions rumorales sont issues de ces multiples perceptions de collectivité (impressions d'ensemble ayant perdu leur sentiment de cohérence) que ne cesse de surdéterminer le paranoïaque. Le paranoïaque traque les impressions d'ensemble de toutes ces nostrités, que ce soit celles du lien amoureux ou celles du clan, de la tribu ou du lieu de travail. Ces impressions d'ensemble sont reprises dans des distorsions interprétatives jusqu'à ce que la production d'un thème délirant vienne constituer une nouvelle « réalité » dotée d'une prétendue cohérence.

2) En second lieu, la nostrité est utile pour éclairer la dimension charismatique de certaines personnalités pathologiques comme le *Typus Melancolicus*, selon H. Tellenbach, personnalité hypernormale, hantée par les normes de l'espace commun qui font pour lui véritablement *monde*, et la transgression des normes, synonyme de *sortie du Monde*. Ce *Typus* opère en réalité une sorte de rabattement de la mondéité sur l'ensemble des normes du champ social. Le charisme³³ est une détermination de la nostrité, pathologique ou non. La question de son caractère pathologique est affaire de proportion. Elle est une relation intrasubjective avec le besoin de s'occuper du groupe, de s'y adonner en attitude protectrice³⁴. La faillite de cette relation à la chose commune engage alors tout l'être de celui qui s'adonne et produit les thèmes de honte vis-à-vis de la collectivité, en réalité du Soi-collectivité qui s'était formé. C'est alors *l'être-en-arrière-de-soi* mélancolique, une faillite ontologique en face de quoi la mort peut apparaître comme un moindre mal. La désolation mélancolique est aussi perte d'un monde par indignité. Un monde, il faut le préciser, qui n'est pas dévalorisé, mais au contraire survalorisé, porté trop haut, jamais vu dans la moindre contradiction ni ambiguïté, jamais perçu dans ce qu'il a de négatif. Point de nihilisme mélancolique; le mélancolique veut se donner la mort, comme moindre mal, parce qu'il est indigne de ce monde.

3) En troisième lieu, cette nostrité vient à se manifester dans l'addiction et la personnalité *alcoolo-dépendante*, à deux niveaux.

Pour mieux comprendre cette question, il faut partir du couple enserrement-élation (délivrement). A l'origine de toutes les addictions se trouvent des micro-tensions, qui font appels à être délivrés par la fusion d'élation. Ce ne sont pas des angoisses proprement dites et les anxiolytiques ne les guérissent pas. Ce sont plutôt des vécus d'impatience, d'attentes d'événement, d'ennui, de besoin d'action, d'atonie, qui sont mieux définis par ce qui les abolit : l'élation en tant qu'esquisse de fusion, de ce dont on est séparé. Comprise comme fusion avec la chose commune plutôt qu'avec un objet isolé, elle permet de voir que ce qui lui fait opposition est une sorte de vécu de séparation, au sens large, de cette chose commune. L'appel de la chose collective est traité ici par le produit d'addiction, l'alcool le plus souvent, ou le cannabis, qui en est proche. Près de la chose collective se déchargent les tensions intérieures. L'addiction est une histoire de la tension qui se forme et se décharge à son point de fusion. Cela constitue la balance dysphorique entre l'angoisse du *monde commun vécu* éloigné et enfin retrouvé (réalisant l'ivresse). L'addiction réalise cet appel des autres, bien distinct de l'appel de l'autre.

Nous retrouvons précisément cette question dans la personnalité alcoolo-dépendante, et cela à deux niveaux.

Dans son comportement ordinaire, d'abord et dans l'expérience d'élation ensuite. L'une prépare déjà l'autre, ce qui éclaire la trame sous-jacente entre l'intrasubjectif et l'intersubjectif. Ainsi dans l'élation, jubilation du monde retrouvé (précisons: comme d'un *être-avec* retrouvé), cette nostrité vient à se manifester comme réponse à une séparation préalable des autres, une perte des autres dans l'habitation du monde. Le rapport que nous avons (ou que nous n'avons pas) à la chose collective dans l'ivresse est une des expressions concrètes de cette situation simple. L'ivresse alcoolique, solitaire ou non, pousse à son extrême la question de la fusion dysphorique non pas avec un chacun, mais avec le Nous. C'est le vécu d'ambiance alcoolique, disposition nostrique remplie de cet appel aux autres. Dominique Pringuey a éclairci cette question d'une façon décisive³⁵ dans le problème de la nostrité alcoolique.

4) Nostrité, ivresse alcoolique et ivresse cannabique. La relation de la nostrité aux autres toxiques est bien différente : la dimension de nostrité est présente d'une façon différente dans l'élation cannabique. Cette élation

cannabique contient encore une dimension jubilatoire mais différente; plus personnelle, beaucoup moins partageable car elle est tempérée par une certaine indifférence. La composante du *Nous ensemble retrouvé* est moins marquée dans l'élation cannabique que dans celle qu'offre l'alcool. L'élation cannabique retire la tension d'opposition du monde mais est peu ou inconstamment jubilatoire. Elle ne vise pas la collectivité humaine du partage du boire, demeurant plus personnelle. Sa première qualité pour ceux qui s'y adonnent est de retirer la pesanteur des tensions de l'instant et du besoin d'agir (son effet sur les manifestations impulsives est une des raisons de son succès). Elle fait une certaine anxiolyse, partielle, coûteuse en effets secondaires certes, mais nullement négligeable. Cela explique son rôle dans la sédation de certaines angoisses et de la tension d'impulsivité (préparant la ruptivité) chez certains patients. Cependant, cet effet anxiolytique de surface est médiocre car il produit un apragmatisme, de telle sorte que son « résultat » thérapeutique est globalement négatif.

- Il est possible de donner diverses caractéristiques fondamentales à l'ivresse cannabique, en tant que forme de la présence.

- la présence cannabique en tant qu'élation est tout d'abord « antidialectique ». L'expérience de l'ivresse cannabique abolit les tensions internes. Tout est en paix avec tout; plus rien ne s'oppose et ne se construit en s'opposant. Tout est compossible sans s'exclure. De là l'apaisement cannabique, vie momentanément sans conflit ni lutte. Toute ivresse desserre.

Là où il y a jubilation dans l'alcool, l'ivresse cannabique produit un ricanement d'étonnement. L'étonnement cannabique se formule en ces termes; « alors, c'est donc ainsi ? ». Il y a désubjectivation critique au profit d'une position *méta* qui permet à l'utilisateur son « ricanement » spécifique. Position *méta* et ricanement requièrent la même obliquité. Et « ricaner » n'est pas rire; la jubilation cannabique est celle d'un spectateur sans action, qui ne participe pas vraiment à la scène qu'il reçoit. Il recherche au contraire une participation lointaine et inactive. Contrairement à celle induite par le cannabis, la jubilation alcoolique fait rire ou porte au rire, entre autres effets. C'est une jubilation participative dans l'ivresse alcoolique, sans prise de distance au monde et au groupe, sans grande distorsion des perceptions non plus.

– Il en va bien autrement de cette position *méta* dans le cannabis. Elle n'est pas appel à autrui mais lente et douce fuite d'autrui dans un «chacun son méta», dans une obliquité démobilisante. Elle est pure spectation (néologisme), attitude passive ébahie, envahissement par un monde dont je ne cesse de contempler les images une à une.

5) ***La relation à la nostrité s'inverse dans la consommation héroïnomaniaque***, qui n'a rien de collective. Même si elle s'exerce en solitaire, elle est néanmoins porteuse d'une relation nostrique, simplement inversée. Le besoin d'événement existe et il y a une recherche d'événement dans la prise de tous les toxiques. Ce que recherche le toxicomane dans son appel à l'extrême est un événement de paroxysme indifférencié, mi-fusion mi-déchirure. Il n'est pas festif ni même jubilatoire. À décomposer le vertige ruptif, son excitation, on peut y percevoir une émotion radicale de rencontre qui, bien qu'appelée, ne peut plus se remplir d'intersubjectivité, car elle exige une présence massive et immédiate d'autrui. Réponse impossible qui glisse en rejet à la fois indifférent et radical d'autrui.

6) ***La nostrité se manifeste aussi comme carence dans les personnalités psychopathiques***. Elle est défaillante au point que le psychopathe ne peut investir aucun des espaces groupaux proposés par le champ social. Le psychopathe est engagé toujours tangentiellement dans l'espace groupal. Son antisocialité est, de ce point de vue, structurale. S'il ne peut investir le groupe, c'est qu'il ne le constitue pas affectivement comme une composante partielle de lui-même. Cette «misère nostrique» aboutit à son individualisme cynique. Le cynique dit bien sa défiance ironique vis-à-vis de la chose collective, dont il peut d'autant mieux jouer qu'il a le sentiment de n'y jamais appartenir véritablement. Il n'en est jamais otage, ce qui rend compte de sa capacité perverse à utiliser les relations interindividuelles contre le champ social. Il refuse la disposition nostrique à inscrire virtuellement chacun en otage par rapport au groupe.

E) L'historialité

Il est pédagogique d'aborder la question de l'historialité après celle de la nostrité; il s'agit d'un investissement des temps affectifs assez comparable aux espaces affectifs des nostrités, mais simplement déplacés du champ synchronique au champ diachronique. Il faut préciser le sens donné à cette

notion d'historialité³⁶ (*Geschichtlichkeit*). Plus loin (tome II, chapitre 6), nous définissons précisément ce que cette historialité signifie. Ici, dans la seule perspective des personnalités pathologiques, il suffira de la désigner comme la capacité à effectuer les investissements et transitions entre les époques de notre vie de sorte qu'une constance à soi soit maintenue: c'est une «transépoqualité» (néologisme). L'historial est cette disposition à vivre les temps affectifs, les engager, les mûrir, les accomplir et surtout les délaissier pour accepter de nouveaux recommencements, tout en maintenant un Soi. Ce ne sont pas des recommencements absolus, car l'ipséité qui les porte demeure en grande partie la même au sens de l'*ipse*. Elle recommence en totalisant ce qui est hétérogène, sérial, de sorte que même le transépoqual finit par se teinter d'une certaine homogénéité; là nous touchons, peut-être, le style existentiel de chacun. L'historialité ontologique élabore un retissage intime de ce « transépoqual», afin de produire cet énigmatique sentiment d'unicité de notre vie. Car le Soi, au fil de son retissage narratologique, ne peut ultimement s'éprouver comme multiple, mais bel et bien comme unique.

En permettant ces délaissements, elle laisse s'ouvrir de nouveaux recommencements historiques; il en allait de même vis-à-vis des nostrités qu'il appartient à chacun d'engager, d'investir, d'habiter, parfois de délaissier, de traverser, parfois aussi d'assumer comme étant un certain destin de notre être.

Ces temps historiques, que sont-ils? Ce sont des temps affectifs ou des temps charnels, comme le sont les époques ou les âges: tout ce qui se rassemble comme étant vécu en une unité de recommencement, de maturation, d'accomplissement et de terminaison, comme l'est la vie humaine. Ces temps historiques sont des temps partagés, vécus en commun, que ce soit d'une façon agonique ou conflictuelle. Il n'est pas nécessaire de s'aimer pour partager une époque, un âge, un temps historique. Souvent ces temps sont incarnés par des générations, des ensembles de personnes, des lieux de vie ou de travail, des structures de liens affectifs; nous ne le savons pas toujours, mais c'est à l'éprouvé de certains changements que nous découvrons notre propre histoire et les distances que nous pouvons établir avec chaque histoire. La perte d'un proche, avec qui nous avons partagé une époque, fait signe de ce qui se rassemble comme une époque. Elle nous jette

dans une fin d'époque douloureuse. Les deuils pathologiques jouent un rôle important dans les pathologies de l'historialité.

L'historialité est une capacité de nature phénoménologique et psychologique. Nous ne connaissons jamais ultimement cette capacité historique. Jusqu'au dernier moment de notre vie, elle peut se redéfinir. Il est possible de la définir plus précisément ainsi : elle est cette capacité intérieure à se recommencer (mutabilité), à parcourir et s'investir dans une histoire (aventuralité), à s'y déployer (s'y étirer) tout en faisant le travail de la *Selbstverständlichkeit*, de la constance à soi, du maintien de soi³⁷. Qu'est-ce à dire? C'est la capacité à accepter la sérialité de notre être, c'est-à-dire sa constitution en reprises successives qui sont chacune, comme les anneaux d'âge d'un arbre, la trace d'une histoire recommencée à chaque saison. Cette capacité à se recommencer est essentielle en cas d'échec. C'est la résilience au sens de B. Cyrulnik³⁸.

La psychopathologie des personnalités pathologiques rencontre l'historialité autour de deux questions:

1) La paranoïa va constituer le premier modèle d'affection de cette historialité. On pourra l'opposer structurellement au cours de la présence psychopathique.

Cela apparaît chez le paranoïaque dans la sortie impossible des époques, dans l'incapacité à accepter des clôtures et des recommencements. La sinistrose paranoïaque en est l'exemple simple. Un accident de vie vient nous intimer un changement d'époque, par une séquelle grande ou petite. La personne en état sinistrosique est alors incapable de faire cette sortie d'époque, ce recommencement. Elle reste inlassablement dans l'époque d'avant. Elle veut convoquer à nouveau tous les partenaires de sa propre histoire pour obtenir d'eux l'authentification des torts qui lui ont été faits. Comme si le caractère historique des affaires humaines permettait, en dehors de la justice, de revenir indéfiniment sur ce qui s'est passé. Il en va pour le sinistrosique comme pour certaines époques de l'histoire devenues interminables car elles ne parviennent pas à délaissier leurs conflits; elles sont alors saturées d'irrésolutions, des contradictions, des injustices et des oublis scandaleux, dont la mémoire active, maintenue dans un présent vivant qui ne parvient pas à s'atténuer, empêche tout recommencement: cette atmosphère de tension des données irrésolues se nomme la tardivité et

s'oppose à l'auroréalité. Et pourtant ce recommencement se fait un jour, sans oubli absolu ni retour infini sur l'injustice : voilà le phénomène de l'histoire tel qu'il nous constitue. C'est un véritable phénomène autonome de celui qui régit toutes les temporalités.

2) À l'inverse, le psychopathe se caractérise par une sorte de sur-historialité : il ne cesse de se recommencer à chaque difficulté. Sur fond d'indifférence relative ou partielle à ce qui fait la teneur d'une époque, il a un pouvoir d'annihilation de ce qui s'est déjà construit. En réalité, ce qu'il avait construit était médiocrement investi: cela explique pourquoi il peut le dépasser aisément. Il réouvre des espaces et les outrepassé bientôt, pour ne jamais les habiter en profondeur. Mais s'il y a capacité à délaissier et ouvrir une nouvelle époque, sa capacité à s'investir dans un nouveau déploiement (étirement) est par contre réduite. Cet étirement constitutif d'une historialité permet de s'investir en profondeur à la maturation de son époque; le psychopathe ne l'a pas.

Il ne s'agit pas vraiment d'une sur-historialité car il n'y a jamais eu maturation, mûrissement pour mener un accomplissement de quelque chose vers sa clôture naturelle. De l'historialité, il n'a en réalité que la capacité à refermer pour rouvrir par fuite de ce qu'il avait mal engagé. Le temps psychopathique n'épouse pas une époque, il en est toujours à côté, en départ vers une autre qu'il n'engagera pas davantage.

L'approche anthropo-phénoménologique des personnalités pathologiques est organisée également autour de l'opposition clinique et structurale entre rétensivité sensitive, qui est une dysruptivité impossible, et la dysruptivité psychopathique, qui est surruptivité, inaccomplissement et recommencement permanent. *La psychopathie est une pathologie du recommencement permanent.* Le psychopathe vit dans le commencement des choses, sans percevoir le poids des charges à assumer. Il ne prend pas la mesure des ancrages intersubjectifs et se trouve alors allégé de toute contrainte. Cela lui permet de les parcourir, de les percevoir et les manipuler d'autant mieux.

F) La fragilité valuatrice ou axiologique

Certains comportements de personnalités pathologiques peuvent être éclairés phénoménologiquement par une défaillance préalable, prépsychologique d'ordre axiologique.

L'axiologique est le domaine des éprouvés primaires et fondamentaux de valeurs. Ne nous méprenons pas sur le sens de ces valeurs. Ce ne sont pas les grandes valeurs de la vie sociale et morale dont il s'agit. Ce sont les valeurs de tout ce qui fait vie affective, à un niveau élémentaire. C'est le dispositif d'investissement du sens en tant que ce qui vaut *bel et bien*; il permet que la valeur de ce qui vaut reste fondée. Autre désignation de la charge valuative: la teneur de valeur en tant que valeur. Chez certaines personnalités pathologiques, il y a une altération de niveau phénoménologique de cet ordre. La charge de valeur des actes est fondamentalement affectée. Cette fragilité valuative s'exprime par des ressentis de dérision, de nihilisme, de cynisme, d'*à quoi bon?*, ou par des comportements de faible intérêt, de retrait, de dédain, d'abandon précoce.

Au plan phénoménologique, la valeur préalable de tout éprouvé (ce qui vaut *bel et bien*) est affectée; d'ordinaire, pour chacun, chaque dotation de valeur garde son sens, de sorte que ce qui est beau est beau et ce qui est bien reste toujours bien, à même ce qu'il est. Ici le sens du beau et du bien est fragile, et il s'ensuit une déstructuration ou une déliquescence de la valeur des actes, normalement structurés par une charge de valeur. La fragilité valuative se manifeste dans certaines personnalités pathologiques (psychopathes, certains états limites dans laquelle elle peut s'effondrer subitement, structures narcissiques et perverses) mais aussi dans certains comportements abandonniques où, face à l'épuisement, tout peut s'effondrer («je n'en peux plus – plus rien ne vaut »).

C'est la philosophie de M. Scheler³⁹, dont l'importance a été majeure dans la première partie de l'œuvre de L. Binswanger, qui a conceptualisé, à la suite de Husserl, cette expérience valuative. Il a ouvert ainsi une phénoménologie matérielle de l'expérience.

Le matériel s'oppose à formel. Il signifie que nous intuitionnons directement ce qui vaut à même l'expérience de conscience: ainsi du beau, du juste, du noble, etc. Ce qui vaut n'est pas issu d'une construction formelle mais est senti immédiatement comme telle: voilà le sens d'une philosophie matérielle (principalement celle de M. Scheler, de N.

Hartmann, de M. Buber et de M. Henry) et ce qui l'oppose à l'éthique formelle des valeurs de Kant, issue d'une construction transcendantale de ce qui fonde le bien : la valeur est alors issue d'un système construit et ses délibérations vont ensuite imprégner les actions.

L'importance de cette conception matérielle des valeurs est d'effectuer une dotation préalable de sens, du sens ou de la valeur des choses, qui n'est pas affectable par l'expérience des choses. Cette valeur des choses permet de rencontrer du sens, de l'éprouver, et empêche sa destruction. C'est du sens de vie, pour la vie toute entière. Chacune des valeurs et le monde des valeurs dans son ensemble dessinent des ancrages d'existence car nous sommes naturellement portés par ces valeurs. Parce que le bon est vraiment bon (et non pas seulement bon au début, vaguement bon, etc.), le beau est beau, etc., le grand est grand, le médiocre est médiocre, une teneur de réalité se fonde et nous organisons notre monde autour, nous en réalisons le sens.

Cette genèse des valeurs érige la teneur de valeur des choses en même temps que la différenciation des valeurs entre elles, de sorte que chaque expérience de valeur est contrastée et non pas interchangeable.

Que sont ces «valeurs » au sens de Max Scheler? Ce sont des proto-attirances fondamentales qui font que le monde peut se donner à éprouver en produisant du sens, de la valeur de vie (une valeur de vie qui peut se convertir sans se perdre), sans annihilation ultime de ce qu'il éprouve. Le problème de l'axiologie est autant la dotation de valeur comme valeur, mais aussi, et surtout, celui de l'annihilation possible de la teneur axiologique, ce qui permet le geste destructeur ou barbare. La fragilité axiologique exprime cette question de la protovaleur de soi et de l'élaboration permanente de la valeur des valeurs, tout comme l'évidence est constituée de la réalité de la réalité. Teneur axiologique et teneur d'évidence sont des données préalables à la rencontre du monde et s'exposent à une genèse phénoménologique.

À travers l'éprouvé stable des valeurs du monde, ce sont des « fondamentaux » de l'estime de soi qui s'organisent car l'éprouvé de valeur est normalement intimement intriqué avec le sentiment de vie. La vie s'autoaffecte d'elle-même. Elle se produit dans un éprouvé qualitatif immédiat d'elle-même et du monde. Nous nous éprouvons comme valeur, et la conscience de nous-mêmes est pétrie de sa matière axiologique. Les graves carences de cette constitution axiologique des choses ne touchent

pas l'estime névrotique de soi, mais un niveau plus profond, notre être-même, notre ipséité⁴⁰. Survient alors, par exemple dans les personnalités Borderline, des effondrements fulgurants de cette conscience de soi qui est, simultanément, conscience de la teneur de valeur. Cela s'exprime de nombreuses façons. L'analyse existentielle, notamment celle inspirée de l'apport sartrien, peut en retrouver le sens.

Ce sont par exemple:

- Des vécus d'inanité, du non-sens radical, de cynisme, d'autodérision extrême. Rien n'est axiologiquement différencié, parfois avec un sentiment d'insatisfaction, parfois sans sentiment d'insatisfaction.

- Des comportements de risques extrêmes. Ce non-sens radical peut s'exprimer en acte par le fait de risquer le *tout pour le tout*. Tout et rien sont alors proches. Dans la configuration axiologique, rien n'est senti comme valeur de résistance.

- Des comportements de mutilation dont la signification psychopathologique est une tentative de s'éprouver radicalement, d'habiter un désert de sens. Parfois des comportements de sadisme ou de barbarie dont le «sens» est la recherche du point limite où les actes sont à nouveau éprouvés à même leur sens.

- À l'inverse des vécus précédemment évoqués, on peut considérer que certaines valeurs peuvent être surinvesties ou maladroitement surcompensées: hyperesthésique aux valeurs du juste et de l'injuste et ne voit le monde que de cette façon. Un tel regard peut être paralysant car le vivant est fait de petites et grandes différences qui, si elles sont mal pensées, peuvent être ressenties comme autant d'injustices. En position justicialiste, le sujet croit être le seul à penser et éprouver l'injustice sans voir que la véritable justice est capable d'une certaine distance avec elle-même.

Les fragilités valuatives, plus souvent en défaut qu'en excès, de ces personnalités pathologiques font que ces personnalités psychopathiques ont tendance à être indifférentes. Il peut se trouver un certain enthousiasme, encore que modéré, pour engager les choses; cela peut être aussi un enthousiasme de dégagement des contraintes antérieures, mais, bientôt, tout s'équivaut. De là, cette dérision, cet *à quoi bon?* et surtout l'ennui.

L'ennui est une donnée centrale de la dévalorisation non pas secondaire mais primaire des investissements de rôles. Les psychopathes, par exemple, sont peu organisés par leurs accomplissements de rôle et ensuite ipséiques mais sont davantage organisés par le couple **atonie d'ennui/ré-excitation**. Contrairement à ce que de nombreux discours littéraires veulent avancer pour tenter de le revaloriser, l'ennui est alors à comprendre comme un vide de rôle à investir ou une attente de ré-excitation. Il fait partie du mode d'investissement du temps des personnalités pathologiques de type psychopathique et des personnalités prédisposées aux addictions. En ce sens, l'ennui n'est jamais mélancolique⁴¹ au sens propre du terme. La structure de cette atonie d'ennui n'est pas celle d'une relation défectueuse au passé, fondamentalement illustrée par la rétrospection mélancolique, mais celle d'un *pas assez de futur*. C'est un ennui par manque d'excitation vers le futur. La ré-excitation est faite par la rupture qui vise à relancer son besoin de futur, sans que jamais cet appel du futur ne soit véritablement constructif. De là, ce lien avec l'addiction, mécanisme de relance de l'excitation, pour ne pas vivre l'effondrement atonique.

Dans l'ennui psychopathique, l'indifférence radicale, l'interchangeabilité cynique, les relations aux actes et aux rôles ne procèdent pas d'une déception secondaire issue d'une haute exigence de sens mais d'une expérience autre, celle de la valeur défaillante primaire accordée à toute choses. C'est un épuisement de l'énergie préalable contenu dans toutes les choses, animant toutes les choses; c'est, en d'autres termes, la rencontre du *nihil*.

Comprenons bien que nous ne sommes pas dans le monde dépressif. Toute dépression requiert une valeur préalable qui se trouve ensuite dévalée ou perdue. Que nous soyons dans le monde psychotique ou névrotique, il n'y a dépression possible que parce qu'une valuation préalable des actes et des rôles a été instituée. Il n'y a pas de nihilisme mélancolique, bien au contraire, et c'est ce qui permet d'opposer la mélancolie à l'acédie (cf. Tome II, chapitre 3) qui, elle, procède de cette dérision nihiliste. Le nihilisme permet à certaines personnalités pathologiques de laisser aller ce qui ne compte plus pour elle affectivement. Cet épuisement de la charge de valeur préalable permet la destruction active, ou le «laisser-détruire»,

l'interchangeabilité cynique, les changements multiples d'activités ou de partenaires.

Cette dévalorisation axiologique n'existe pas fondamentalement dans le monde névrotique. Celui-ci respecte les charges de valeur préalable. Le névrosé peut s'affecter d'une valeur secondairement perdue, mais la charge de valeur a toujours été préalablement conçue. Cette charge de valeur, le névrosé ne les enrichit pas mais ne les discute pas non plus. La hauteur des rôles hystériques, phobiques ou obsessionnels respecte la charge de valeurs et même indirectement la célèbre: l'impressionnabilité hystérique ou phobique ne dévalorise pas. Le monde névrotique semble même, à la différence du nihilisme psychopathique, particulièrement « sain ».

Tableau 1. Positions existentielles et directions de sens

L'être en arrière de soi	La mélancolie
L'être en avant de soi	La manie
La présomption (la perte dans le <i>trop haut</i>) L'être au-dessus de soi	La hauteur paranoïaque La présomption en prestance de certains déficients intellectuels L'orgueil hystérique, le mépris du <i>haut-centre</i> pour le <i>bas-périphérie</i>
L'être en deçà de soi (l'être en retrait de soi)	Le phobique, l'inhibé
L'être au deçà de soi (le trop-en- avant vers le monde)	L'hystérique (éversé vers l'avant temporel selon une permanente anticipation et précipitation, et éversé vers l'espace intersubjectif)
L' <i>ob</i> (au sens d'être trop près des autres)	Névrose obsessionnelle (tentative permanente de mise à

	distance pour conjurer la proximité pulsionnelle d'autrui, l' <i>ob</i>)
Le devant-quoi	L'angoisse (proximité immédiate aux événements à venir)

Il n'y a pas ou peu de dépression chez les psychopathes ni non plus d'angoisse. L'angoisse névrotique suppose une mise en cause de l'identité de rôle de même que l'angoisse psychotique suppose une mise en cause du noyau ipséique. La relation d'atonie/ré-excitation ou la plainte d'ennui ne dépendent nullement d'un vécu d'angoisse. C'est ce qui le différencie des névrosés, bien que l'angoisse ne soit pas synonyme des névroses. La tension d'action psychopathique et celle des états limites n'est pas une angoisse proprement dite. Qu'existe-t-il en lieu et place du couple angoisse et dépression? Il y a ce que nous pouvons appeler les manifestations paradépressives, et aussi les comportements ruptifs (dont les «zapping» incessants réalisent un nouveau tableau) et les conduites addictives qui répondent à ces moments d'atonie.

Tableau 2. Les déterminants structuraux des personnalités pathologiques

L'immaturation (défaut d'appréhension des identités de rôles)	Dépendance affective, psychopathie, instabilité, narcissisme, troubles du comportement alimentaire, abandonnisme, etc.
Surdétermination des représentations de rôle	Hystérie, phobie, impressionnabilité figurale
La dépendance affective névrotique Sans immaturité	Personnalités évitantes, phobiques et obsessionnelles
Fragilité de l'humeur de résonance (les troubles dysphoriques)	Caractéropathies, impulsivité, agressivité
La relation au <i>Nous</i>	Relation d'addiction, structures

	psychopathiques, troubles paradépressifs, Personnalités abandonniques
Fragilités axiologiques	Nihilisme, «à quoi bon? », dédiﬀérenciation axiologique Rigidités axiologiques : le justicialisme
Structures temporelles d'immédiateté ou de rétersivité	Pathologie de l'immédiateté, impulsivité, et à l'inverse rumination ou ressassement (défaut de réactivité dans l'instant)
Mauvaises élaborations des distances intersubjectives et désorganisation des pôles pulsionnels	Personnalités paranoïaques Personnalités perverses, relation d'emprise, Borderline

1. Le risque de centration excessive en échange d'une certaine stabilité est propre à toutes les ontologies. Le dialogue entre le centre (capitale, structure de permanence, etc.) et la périphérie (régions, identités de rôle, etc.) est le même en politique qu'au sein de l'identité humaine. Transposée dans un horizon de philosophie politique, l'ipséité retrouve en partie le principe de souveraineté, distinct de celui du gouvernement.

2. Le travail d'élaboration des identités de rôle est spécifiquement psychologique. C'est un travail d'adéquation affective de contenus dans les situations de rôle et les relations humaines.

3. L. Binswanger, *Trois Formes manquées de la présence humaine. La présomption, la distorsion, le maniérisme*, Paris, le Cercle herméneutique, coll. Phéno, 2002, trad. J.-M. Froissart. Sur ce point, nous sommes sortis des névroses juste pour bien comprendre les situations spatiales existentielles.

4. Cf. G. Charbonneau, « La Faute mélancolique : aspects phénoménologiques », in *L'Evolution Psychiatrique*, 1991.

5. J. Chamond (Dir.) *Les Directions de Sens*, Paris, Le Cercle Herméneutique, coll. Phéno, 2004.

6. Cf. le chapitre consacré à cette question sous le même nom dans l'ouvrage de Jeanine Chamond, op. cit.

7. Cf. G. Charbonneau, *La Situation existentielle des personnes hystériques*, collection Phéno, Paris, 2007.

8. Voir le dossier « Phénoménologie de l'expérience maniérée », sous la direction de G. Charbonneau, in *L'Art du Comprendre*, n° 10, 2001.
9. «Die Welt des Zwangskranken Paris», in *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer, Berlin, 1954.
10. H. Tellenbach « L'espace et l'obsession » in *Espace et Psychopathologie*, sous la direction d'Y. Pélicier, Economica, Paris, 1983, p. 94.
11. Au plan de l'histoire des idées (généalogie intellectuelle), on sait depuis Michel Foucault que l'organisation de la personnalité n'est jamais conçue d'une façon strictement autonome de celle de l'organisation de l'espace public. Les représentations de la subjectivité ont bien souvent pris modèle sur celles de la société, de la même façon que celles du monde avaient pris modèle sur celles du ciel. L'héliotropisme en donnera bon exemple. Giordano Bruno paya de sa vie de le savoir.
12. Les *carences d'autonomie affective* réalisent un tableau différent. Cette distinction pousserait même la notion d'immatunité, si on la considérait dans ses fondements rigoureux, indépendamment des usages de la langue, à être dénommée dysmaturité. L'immatunité n'est pas une simple carence de maturité mais un mode d'organisation procédant à la fois de cette carence et d'autres éléments.
13. Elle reste comme suspendue en l'état, ce que dit bien la belle indifférence de l'hystérie. Cependant, dans certaines configurations *borderlines*, il existe des adhésions partielles et extrêmes, via la virtualité le plus souvent, de l'ipséité à certaines identités de rôles.
14. Elle ne l'est pas toujours, de fait, mais les névroses ne viennent pas comme des compensations à ses défauts mais plutôt comme conséquence de ses excès.
15. Ce n'est qu'une lecture partielle du monde de l'enfance, car l'enfance est aussi pour la plupart des petits humains un monde difficile, grave, etc., dans lequel chaque chose est acquise au prix de nombreux efforts.
16. Une première étude de cette question a déjà été faite dans l'ouvrage « Approches anthropo-phénoménologiques des personnalités pathologiques », G. Charbonneau, in *Psychothérapies phénoménologiques*, MJW Édition, Paris, 2006.
17. L'excitation se joue à l'éprouvé de ce qui n'est jamais vécu en partage. En son essence, cette jouissance est celle de la barbarie.
18. La formule maîtresse régissant toutes les approches psychothérapiques des personnalités pathologiques est que le sujet doit utiliser les soins non comme un alibi ou une excuse à ses comportements, mais comme une aide à combattre ses prédispositions. L'institution sociale doit conserver vis-à-vis des comportements le principe central « plus les fragilités et les troubles sont éclairées, plus le sujet en est averti, plus il en est responsable », assorti d'une obligation à s'éclairer soi-même de ses propres vulnérabilités. Sans ce principe, il n'y aurait ni liberté ni justice mais un immense trafic d'indulgence à connotation *psy* tenant lieu de pré-jugements exonérateurs.
19. Cf. Kimura B., *Écrits de Psychopathologie Phénoménologique*, Paris, PUF, 1992; et « La psychopathologie de la contingence ou la perte du lieu d'être chez le schizophrène », in *Études Phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 25, 1997.
20. L'événementialité va au-delà de la relation apriorique à l'événement mais il n'est pas utile d'instituer un nouveau terme pour désigner ce problème.
21. Notre Soi (l'ipséité) ne se donne jamais à lui-même. L'être est inconscient à lui-même et c'est cette inconscience à elle-même de la présence qui fait ce dialogue du Soi à Soi, le dialogue intérieur (qui réalise une grande partie de l'endophasie, de notre voix intérieure, du dialogue que nous sommes autour de notre être, pour autant que notre conscience d'être soit de nature langagière). Pour savoir ce

que peut être un véritable événement, il faut en même temps faire le travail herméneutique de l'élucidation de ce Soi et des enjeux identitaires *ipse/idem* qui le constituent. Pour cela, la rencontre de l'événement n'est rien d'autre que cette herméneutique du Soi s'explicitant en même temps qu'elle explicite ce qui la constitue, la menace ou la fonde. Nous restons dans la grande formule ricœurienne d'un « Comprendre, c'est se comprendre devant le texte » (*Temps et Récits*, tome III., op. cit.)

22. Cf. A. Huygens, *Être et Présence*, thèse de doctorat en Psychologie, Louvain La Neuve, Belgique, 2003, qui constitue une excellente introduction à la psychothérapie existentielle inspirée par l'œuvre d'H. Maldiney.

23. Ce n'est pas dire qu'elle est ontologiquement mieux constituée. Nous ne faisons qu'analyser les aventures de l'ipséité. À trop se souvenir, on manque la présence et on instaure la tyrannie du ressentiment ou du *pathos*. La gravité mémorielle n'a de sens qu'à préparer le devenir de son être dans une nouvelle époque.

24. Cf. *L'entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, J. Millon, 2000.

25. Cf. G. Charbonneau, «De la nostrité», in *L'Art du Comprendre*, n° 9, 2000. On peut envisager cette question à partir de la notion d'espace intersubjectif ou de nostrité. Les deux concepts renvoient l'un à l'autre inéluctablement même s'il est possible de différencier l'*être-avec* et l'*être-le-nous*. Il n'y a pas d'*avec* possible sans qu'un *Nous* ou un *entre* ne se dessine.

26. Heidegger, *Être et Temps*, §§ 25-27, Paris, Gallimard, 1986, trad. F. Vezin, Gallimard.

27. Ce peut-être une communauté dont on ne veut pas ou dont on veut être; l'aspect psychologique ne nous concerne pas ici. Ce qui importe est la relation de forme avec ce Nous simultanément cognitive (constitutive) et affective (sitôt la forme reconnue, elle est affectivement éprouvée, d'une façon *matérielle*, sans médiation).

28. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein*, Asanger, 1993, *Ausgewählte Werke*, Band 2. Une introduction dans «La phénoménologie d'une rencontre originaire est-elle possible ? » par M. Coulomb, *Le Cercle Herméneutique*, n° 2, janvier 2004. Cf. aussi, *La Nostrité selon L. Binswanger*, M. Coulomb, *Le Cercle Herméneutique* n° 11-12, Argenteuil 2009.

29. La psychopathologie phénoménologique doit accepter un insoutenable compromis : être simultanément une imparfaite ontologie existentielle et une grande anthropologie obscurément mâtinée d'ontologie. C'est ainsi qu'elle témoigne le mieux du Vivre humain.

30. Faisant du principe divin l'expression de cet *entre*, l'*intermedium* qui unit plutôt qu'il sépare. Cf. R. Otto, *Le Sacré*, rééd., Payot, 1995.

31. B. Kimura, *Au début était l'aïda et L'entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, J. Millon, 2000.

32. H. Tellenbach, *Goût et atmosphère* (1968), Paris, PUF, 1983.

33. Cf. G. Charbonneau, «Aspects herméneutiques du *Typus Melancolicus*», in *L'Art du Comprendre*, n° 4, 1996.

34. Un index de traduction des termes phénoménologiques en termes psychanalytiques viendrait donner (en partie seulement) l'équivalent du *Nous* et de la nostrité, avec la fonction maternelle de permanence. En réalité, le *Nous* pose beaucoup plus de questions anthropologiques que cette simple fonction maternelle.

35. Dominique Pringuey, «La nostrité alcoolique» in *L'Art du Comprendre* 10, 2001. On pourrait y voir une structure émotionnelle inconsciente spécifiquement tournée vers l'affectivité de groupe, ce

que désigne l'expression populaire de « sentimentalisme alcoolique ». Il faut le distinguer en plus des perturbations émotionnelles spécifiques induites par le psychotrope hyper-émotionnant qu'est l'alcool (l'hyper-émotionnalité alcoolique).

36. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 131 et toute la troisième partie de la première section.

37. L'historialité n'est pas qu'apprentissage du délaissement. C'est aussi une capacité à accepter son destin, en tant qu'il peut-être *ainsi devenu*, par exemple autour d'une identité douloureuse à accepter. Ainsi dans la rencontre d'une infirmité qui restreint notre capacité à devenir autre et nous enferme dans une même. La force historique permet alors d'assumer (fonder le sens) de son destin. L'accepter, c'est fonder l'histoire de l'être sur ce délaissement impossible.

38. Cyrulnik B., *La Résilience ou comment renaître de sa souffrance*, Paris, Fabert, 2003.

39. M. Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, Paris, 1991.

40. À l'arrière-plan ontologique et théologique de la phénoménologie matérielle se trouve l'idée que la teneur ontologique est de nature axiologique. Être et valeur de bien seraient convertibles l'un en l'autre. Quel que soit l'horizon théologique, cela revient à considérer que nous faisons une expérience de Dieu dans chacune de ses valeurs. Dans une perspective polythéiste inspirée du polythéisme des valeurs de Max Weber, chaque dieu ou principe divin est la protoexpression de ses valeurs et faire l'expérience de chacune de ces valeurs est faire dévotion sacrée.

41. Cf. J.-M. Legrand, « L'ennui n'est pas dépressif », in *Phénoménologie des sentiments corporels*, tome II, Paris, Le Cercle Herméneutique, coll. *Phéno*, diffusion Vrin, 2003.

7. PSYCHOPATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

La question de l'intersubjectivité occupe le centre de plusieurs disciplines des sciences humaines. Historiquement, cette question est d'abord philosophique et principalement phénoménologique. Sous ce nom, la phénoménologie tente de répondre à plusieurs types de problèmes. Il est intéressant de formuler ces questions : que peut-il se partager de l'expérience d'autrui? Dans quelles mesures avons-nous une communauté d'expérience? Est-ce parce que nous sommes déjà accordés que nous pouvons voir ensemble ou est-ce parce que nous pouvons voir ensemble que nous avons un monde commun? Jusqu'où la barrière de l'altérité nous sépare ou nous unit-elle? Serons-nous toujours étrangers les uns aux autres? Comment autrui nous est-il présent? Que peut-il se transmettre des uns aux autres de ce que nous vivons? La relation Je-Tu est-elle la seule norme pour une expérience intersubjective authentique ou celle-ci se fait-elle à d'autres modes, ceux du Il, du Nous ou du On? Comment connaître un Tu ou un Il alors que nous ne nous ne nous connaissons pas nous-mêmes?

Toutes les grandes phénoménologies (celles d'E. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger, M. Buber, J.-P. Sartre, M. Henry, E. Levinas, P. Ricœur, H. Maldiney, etc.) ont apporté des éléments de réponse à cet ensemble de questions, que ce soit en revendiquant ou non le statut d'une *philosophie de l'intersubjectivité*. Certes, ce questionnement reprend sous un nouveau nom des thèmes constants de la philosophie et de l'éthique mais il y a une idée nouvelle pour l'histoire de la pensée issue, sans doute, de la montée en puissance du discours de l'individualité. La subjectivité, propriété de cette individualité, est exposée au solipsisme, suggérant en compensation une nécessaire intersubjectivité.

Cependant l'intersubjectivité psychologique et pathologique n'est pas celle de la phénoménologie philosophique. Certains problèmes seront

partagés, d'autres seront complètement nouveaux, naissant de la rencontre «effective», et non pas théorique voire métaphysique d'autrui et des autres. Nous attachons une certaine importance à établir ce dégagement de la problématique *psychologique* de l'intersubjectivité depuis son premier horizon philosophique.

I. LES DEUX ASPECTS DE L'INTERSUBJECTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

Qu'est-ce que, tout d'abord, que l'intersubjectivité au plan de ses références philosophiques?

On peut décrire, sous cet intitulé, deux problématiques relativement autonomes, bien qu'à première vue, il semble exister une continuité entre l'une et l'autre. Le premier aspect serait mieux désigné comme interfacticité et le second comme rencontre en tant qu'expérience d'autrui.

a) Lue à travers les *Méditations Cartésiennes*¹, l'intersubjectivité engage le problème de la constitution du monde commun par lequel nous établissons une réalité commune, qui ne soit pas pure forme mais aussi réalité de contenus. La question se pose des modalités de constitution de ce monde commun et de son appréhension²? Que signifie ce réel appréhendé et à quels actes de conscience renvoie-t-il?

Le statut du réel est la question centrale de cette première problématique de l'intersubjectivité. C'est un vrai réel à la fois formel et substantiel au point d'être unique et insubstituable. La réalité de ce réel est absolue, même si son contenu peut être indéterminable. L'*époque* phénoménologique suspend les contenus de réalité pour mettre à jour la forme de cette réalité (qu'il faut bien distinguer de toute fonction de vérité, même si ce fut l'intention première de l'idéalisme phénoménologique d'arrimer radicalement l'une à l'autre). Sa réalité n'empêche pas certaines « discussions » sur les façons dont on l'apprécie ou on la considère. Elle se définit contre le solipsisme qui avancerait l'idée que nous vivons chacun notre monde, sans une certaine réalité unique en partage, sans des présentations communes. La phénoménologie n'est pas un relativisme, une sorte de philosophie où chacun aurait son vécu propre du monde. Contre le solipsisme et le relativisme, il appartient à la phénoménologie de

rendre compte de la constitution du réel, de la relation unique de réel quels que soient ses contenus. Il ne s'agit pas d'un *certain réel* (soit un réel propre à chacun ou encore un réel de fiction par exemple), mais du même réel pour tous. Elle doit attester de la réalité et, du même geste, de la possibilité d'*être avec*, à partir de ce point unificateur qu'est le réel.

C'est dire si la question de l'intersubjectivité est un des verrous de la phénoménologie. Il est plus adéquat de nommer *interfactivité* ce premier problème philosophique de l'intersubjectivité. L'interfactivité est le problème de la constitution des objets communs de l'expérience et du monde commun. Elle appelle la question prépsychologique de l'évidence pour lui donner des fondements mentaux.

Il est important de mettre en lumière ce contre quoi se fonde le discours phénoménologique de l'interfactivité. Est-ce parce que nous nous accordons par un *être-avec* que nous pouvons avoir un certain réel en commun (thèse anthropologique et herméneutique) ou est-ce que parce que nous constituons un réel commun, par un acte d'esprit, (thèse phénoménologique pure, cartésiano-husserlienne³, et aussi cognitiviste, dans une large mesure) qu'ensuite nous pouvons nous accorder à partir de ce réel? Il ne s'agit pas de trancher entre les deux thèses; elles ont chacune leurs forces, leurs expressions historiques, leurs champs de pertinence mais aussi leurs limites.

On peut remarquer que cette question demeure philosophique et ne répond que pauvrement aux attentes d'une psychopathologie. Ce qui fait le propre psychologique de l'intersubjectivité est le partage d'un monde *commun vécu*, et non pas la réalité objective du monde partagé. L'intersubjectivité qui nous intéresse est celle d'un partage possible dans les implications d'instant, d'humeur, et les projections communes de futur, là où se situent les éprouvés qualitatifs du monde de chacun. Au sens de la philosophie d'Henry Maldiney, c'est le partage du transpossible et du transpassible, de ce qui fait continuité pathique d'un être, indépendamment de son pôle d'ipséité. Là se constitue un véritable partage de l'expérience humaine.

b) En second lieu, l'intersubjectivité pose la question de la rencontre en tant qu'expérience d'autrui. Quelles sont les possibilités, les impossibilités et difficultés, les limites de l'accès à autrui et au monde tel qu'il le vit. Comment s'élabore l'altérité humaine? Dans quelles mesures peut-on

éprouver ce que vit autrui? Sur quels plans (esthétiques, axiologiques, éthiques, etc.) se situent ces expériences? Jusqu'où peut-on atteindre autrui? L'altérité serait-elle plus « expérençable » que sa propre ipséité?

Cet ensemble de questions a de nombreuses implications philosophiques. Il va sans dire que nous ne pouvons pas faire une rencontre totale d'autrui; une telle rencontre se ferait au risque de son annihilation. Il faut donner un sens plus mesuré à la manifestation d'autrui, qui n'est pas, dans l'orbe psychologique, une « révélation d'autrui⁴ ».

Nous ne faisons pas non plus une rencontre toujours elliptique et ratée d'autrui⁵. Des réalisations de liens psychologiques avec autrui sont possibles dans tous les moments de vie, qu'ils soient affectifs ou non. Ceux qui respectent les autres au quotidien et aiment simplement et sincèrement leurs proches le savent. Ils ne prétendent nullement faire une expérience totale de cet autrui pour les aimer ou vivre avec eux.

Une tentation philosophique serait de fonder l'intersubjectivité sur l'idée préalable de l'altérité radicale, absolue ou infinie. L'altérité infinie fait d'autrui un ineffable total, avec qui aucune rencontre n'est possible. Le caractère infini de l'altérité en viendrait à nier l'humanité de l'homme qui constitue le sol de toute rencontre. C'est parce qu'il existe des préconnaissances d'autrui (des structures prépsychologiques de l'altérité qui sont en réalité les structures anthropologiques) que son expérience en tant qu'*autre* est possible. L'autre n'est accessible que parce que j'ai une certaine expérience de mon propre être en tant qu'homme. Toute idée de l'autre doit élaborer l'espace commun entre ces deux ou multiples expressions possibles. Ce ne sont pas des entités qui se rencontrent mais des êtres déjà largement définis comme communs. Pour cette raison, plutôt que de brandir l'idée d'une altérité absolue, inéluctablement théologique et ayant alors perdu la mesure anthropologique, il convient d'envisager l'*altérité humaine* et avec elle, les confins de l'expérience d'être homme ou, plus largement l'altérité au sein de la communauté du vivant.

La phénoménologie philosophique⁶ de l'intersubjectivité a apporté une grande idée : aucune rencontre immédiate ou totale d'autrui n'est possible. Autrui n'est jamais réalisable en son immanence: c'est une absence dans la présence. Il n'y a qu'une voie longue pour connaître ce qui est connaissable. Cette dimension d'absence qui empêche la rencontre (ou

l'appréhension ou la constitution) absolue d'autrui dans un phénomène unique fait de l'appréhension la norme de l'intersubjectivité.

Ontologiquement, ni l'ipséité ni altérité ne peuvent se donner à voir dans une expérience directe. On n'accède pas à l'altérité ou à l'ipséité d'autrui par un Voir, pas plus que nous ne pouvons accéder à notre propre ipséité. Toute rencontre de l'ipséité exige une herméneutique pour se rendre manifeste. À défaut de cette manifestation, il y aura une attitude de vie ensemble qui contourne tout Voir. Qu'importe qui est autrui absolument⁷; il est finalement plus important à la fois de le respecter et de réaliser avec lui ce qui est utile ou nécessaire de faire. Le respect signe cette *interruption de la phénoménologie d'autrui* au profit d'une attitude qui n'entame pas son objet, le restitue au décours de l'éprouvé que nous pouvons en avoir.

II. INTERSUBJECTIVITÉ PSYCHOPATHOLOGIQUE

L'intersubjectivité philosophique est une chose, l'intersubjectivité anthropologique et psychopathologique en est une autre.

Se voulant *intersubjectivité dans la présence et dans les rôles humains*, l'intersubjectivité psychopathologique pose d'autres problèmes. Certains sont plus simples, d'autres plus complexes. Ils sont marqués par l'impératif de la réciprocité. La réciprocité est nécessaire à la mise en proportion anthropologique des uns par les autres, de l'autre par l'un (m'obligeant à assumer pour lui mes obligations) et de l'un par l'autre.

Cette réciprocité est la condition d'une «habitation» humaine de l'intersubjectivité. Sans nier, bien au contraire, les fondements ontologiques de l'ipséité et de l'altérité, la position anthropo-phénoménologique veut parler en termes d'intersubjectivité « habitée », « rencontrée », vivante, incarnée.

Ainsi la psychopathologie phénoménologique peut donner et discuter certains éléments de normalité intersubjective, à partir de cette réciprocité issue de l'habitation partagée. Il n'est pas habituel de produire des normes; elles n'ont de sens qu'en tant que réciproques. Elles sont définies pour être repérées dans leurs distorsions pathologiques.

Tentons de les formuler en quatre grands points.

Dans l'expérience psychologique d'autrui:

– **(a)** Autrui est rencontrable dans le temps partagé du Vivre humain. Il n'est pas le grand autre ni un vulgaire «n'importe qui». Autrui n'est ni monumentalisé ni désincarné ni réifié; il ne peut être tenu uniquement ni en son idemité (ses identités de rôle) ni en son ipséité (pur qui sans chair psychologique, rencontre purement théorique d'un être et non pas d'un être-homme), ni en une altérité absolue, qui viendrait à nier le caractère humain de l'altérité.

– **(b)** L'intersubjectivité n'est pas seulement et uniquement relation privilégiée Je-Tu comme si les autres (eux, ils, les autres, le On) n'existaient pas dans un certain être-avec. Nous nous rencontrons toujours avec les autres et dans les rôles. Nous sommes les uns et les autres jamais ultimement séparés, ni fusionnés jamais non plus totalement familier ni étranger.

– **(c)** C'est une rencontre toujours précaire, multivoque, qui admet l'ambiguïté et le conflit. La pathologie survient lorsque nous perdons la capacité de gérer les ambiguïtés. La rencontre intersubjective doit garder la possibilité de se reprendre, de s'engager, de se dégager, de n'être ni plus ni moins authentique que notre expérience de monde.

– **(d)** Elle se fait dans une réelle présence qui offre à l'autre une possibilité de réponse. La réciprocité est celle de tout soi qui se donne comme un autre.

À l'épreuve d'une psychopathologie d'inspiration phénoménologique, le risque psychopathologique (aboutissant à une pathologie) de l'altérité manquée est multiple. C'est le risque de tout excès dans le lien qui expose chacun à autrui. Il n'est pas seulement celui de l'échec de l'appréhension de cet autrui, il est autant celui de la «sur-constitution» d'autrui (sa «monumentalisation») que son défaut de constitution, sous toutes ses formes; celle d'une altérité toujours proclamée mais jamais rencontrée en son ipséité ou celle d'une altérité qui ne rencontre que des rôles ou, en guise d'autre, ne rencontre que *les autres*. C'est pour cela que la psychopathologie phénoménologique ne peut parler que d'une altérité vécue, de l'ordre du Vivre humain; de ce commerce qui se fait tel qu'il se

fait avec l'autre et les autres, individualisés tant bien que mal. Nous ne traitons d'un sujet théorique, mais d'un sujet vivant, concret, «rencontrable» dans la vie effective, le monde du Vivre. Nous sommes dans une anthropologie des «chacuns» tels qu'ils se rencontrent, et non pas dans une métaphysique de l'altérité.

Il y a deux axes principaux au plan de la méthode pour une psychopathologie phénoménologique d'une altérité humaine manquée.

Le premier axe sera celui de l'expérience psychologique d'autrui à travers la rencontrabilité d'une ipséité, éminemment problématique. Le second engagera la dialectique *alter-ipse*, et la rencontre de cet *alter*, telle qu'elle se fait avec ses défauts et ses excès.

A) L'éprouvé d'ipséité

Que peut-on voir, ou constituer, éprouver d'autrui?

Pour y répondre, il faut revenir à la question de l'ipséité ou d'une ipséité. L'ipséité ne se manifeste jamais en son entièreté, ni même en sa teneur. C'est un point quasi-aveugle mais pourtant toujours efficient. L'ipséité est toujours entrelacée à ses identités de rôles de sorte que nous ne pouvons voir que cela, des rôles intriqués les uns dans les autres, parfois en faillite, parfois dans leur éclat, des articulations problématiques entre une pluralité de rôles. Dans certaines situations limites, l'ipséité peut se manifester; encore ne la « voit-on » pas directement. C'est un travail toujours indirect de recomposition qui s'arrête devant son objet pour dire : là se tient la question ipséique sans ses identités médiatrices et protectrices. Nous sommes à la porte du mystère ontologique. Certaines situations anthropologiques permettent de dégager le lieu d'ipséité du désordre aveuglant des multiples identités de rôle. Elles sont souffrantes le plus souvent ou adviennent au décours de grandes crises : la promesse tenue, le deuil et le lien amoureux, la pudeur et certaines manifestations spécifiques de tensions dont nous comprendrons la signification ipséique.

La promesse tenue

Ricœur⁸ propose de comprendre l'une des rares manifestations de l'ipséité de soi-même ou d'autrui, dans une formule restée célèbre de la promesse donnée et de la promesse tenue, de la fidélité à la promesse dont

je dois rendre compte. Quand bien même aurais-je changé du tout au tout que je devrais rester fidèle à la promesse donnée. Cette promesse donnée atteste⁹ et fonde mon ipséité. Elle va du champ éthique au champ phénoménologique. C'est ma responsabilité vis-à-vis de ce que je fais (quels que soient mes rôles ou mes identités successives) qui fondent la continuité de mon être. C'est une continuation symbolique: l'institution symbolique de soi, du Soi. Autant que je suis, je dois établir cette continuation dans sa différence ontologique avec un autre Soi.

De cela, on peut déjà dessiner un sens concret pour la psychopathologie dans la manifestation de la faillite pour l'autre, dans les deux grandes psychopathologies de la conscience morale que sont la mélancolie et la paranoïa. La faute mélancolique exprime la faillite de la promesse donnée à autrui, dans un *rendu compte* à autrui démesuré, mais dont la démesure restitue l'insondable profondeur du champ éthique et de l'expérience de hauteur qui le constitue.

Cela dit, il ne faut pas masquer le caractère morbide de la conscience mélancolique. C'est une faillite de l'ipséité s'éprouvant uniquement dans un procès moral injuste car il ne connaît ni la proportion ni le pardon ni la clémence ni le rachat ni les encouragements. C'est un procès par une conscience morale qui se révélerait uniquement par une faillite de rôle sur un détail le plus souvent anodin, devenu soudainement démesuré, et qui ne tient pas compte de ce qu'a accompli la personne dans son ensemble. Il ne s'agit pas d'une simple faillite d'une identité de rôle, donnée comme telle, mais de l'ipséité elle-même collée à cette identité de rôle. Ce qui n'empêche pas que la faute mélancolique puisse se déplacer d'un thème (une identité de rôle ou un fragment de cette identité) à un autre thème; mais toujours la faillite de l'identité de rôle entraîne celle de l'identité ipséique toute entière.

La paranoïa connaît aussi cette tyrannie de la conscience d'autrui sur soi et de soi sur autrui. Dans les délires de honte des personnalités paranoïaques sensitives, il en va aussi de cette ipséité, d'une part entièrement mise sous le regard d'autrui, et de plus dévaluée sous son propre regard comme celui d'autrui. Nul n'est protégé par son rôle: chacun transparaît en son être à chacun.

Le deuil

Le deuil est sans doute, avec l'expérience de l'amour, l'une des expériences les plus profondes d'une ipséité qui n'est pas la nôtre; et donc d'une intersubjectivité. Il vient dire à sa façon l'énigme du *qui* d'un être lorsqu'il nous est perdu. Même si seulement certains aspects de son être étaient mis en commerce avec moi, c'est, en le perdant, une partie de notre monde qui s'abolit¹⁰. Dans le deuil se fait une épreuve de présence qui dépasse précisément celle de toutes les identités de rôles de la personne. Le lien amoureux (et non seulement celui du désir) est une expérience d'intersubjectivité. Il abolit partiellement la distance d'altérité au profit d'un Nous transitoire.

La pudeur

La pudeur témoigne sous de nombreux aspects de l'expérience d'ipséité en mettant à jour l'irréductibilité du *qui* à toute pensée capable de le construire sur le modèle d'une chose. Il en va de la pudeur comme du visage, ainsi qu'E. Levinas¹¹ l'a bien exposé; visage qui signifie *infiniment plus* que le propre de chacun, de l'ordre de la pure illéité. L'épiphanie du visage parle d'un *qui*, d'un *il* mis à nu dans son essence de vulnérabilité et suspend toute réification de ce qui est «découvert». Les deux notions sont proches à certains égards; on peut d'ailleurs renvoyer ensemble comme des notions proches l'illéité de E. Levinas et la *personne*. La distinction a certaines sources communes dans les *Ideen II* de Husserl¹² et dans la distinction radicalisée par Max Scheler entre le sujet psychologique et la personne.

La pudeur, même si elle se manifeste le plus souvent dans l'identité sexuelle vis-à-vis de l'autre sexe ou de son propre sexe, n'a rien de sexuel dans son fondement.

L'identité sexuelle n'est pas de l'ordre de l'ipséité. La psychanalyse freudienne a tenté d'inscrire l'identité de genre au statut de la quasi-ipséité. Penser que l'ipséité est sexuelle en son essence, c'est d'une part méconnaître la possibilité de s'éprouver comme non sexuel¹³ et c'est confondre ensuite la vie (le vivant) et l'être. La sexualité est certes une épreuve dans l'histoire de l'être mais appartient beaucoup plus fondamentalement à la question de la vie qu'à celle de l'être. La filiation

est, en tant que centrée sur sa continuation, entièrement ontologique. Il y va de l'existence de traverser l'épreuve de la vie et non le contraire.

La pudeur ne se fonde pas non plus dans la timidité névrotique; celle-ci résulte de l'affrontement de son image d'identité de genre et de celle d'autrui. La pudeur n'est pas issue de la corporéité non plus. Son fondement est d'abord ipséique: elle est la manifestation d'une préservation de l'être qui est en chacun, d'un être qui se donne en son retrait. Ce retrait, propre du Soi, s'institue dans une certaine sacralité du *qui* humain.

Cette pudeur n'est pas l'ipséité elle-même, mais un de ses remparts, de ses signes, son espace de préservation. Elle vient à s'interposer là où un élément transgénérationnel peut s'engager, essentiellement du sexuel, de l'union et de la mort. Le descellement de la préservation pudique de l'ipséité dans le partage sexuel obéit à des règles précises. Et l'émotion sexuelle, il va sans dire, se tient d'une intensité à la mesure d'un engagement ipséique et non pas de deux personnes faisant rencontre sur leurs simples identités de rôles, telles l'identité de genre.

Que la pudeur ne soit pas d'essence sexuelle se lit aussi dans sa relation à la mort. La pudeur concerne tous les grands moments de la vie lorsqu'ils se trouvent exposés au regard d'un autre sans les précautions et médiations qui s'imposent. Cette pudeur se trouve offensée dans les différentes formes d'atteintes voyeuristes concernant les événements personnels, la vue de la souffrance dans les accidents de vie, l'argent, l'insuccès et aussi son propre succès, l'union d'un couple comme sa désunion. Elle vient signer une présence qui doit résister à la réduction par le regard d'autrui. Elle est une alerte, comme le visage, contre toute approche réductrice, même contre toute réduction phénoménologique à son « objet » produit. Elle veut dire : « N'allez pas plus loin dans la réduction que réalise tout regard: ici est un *qui* soudainement exposé à son destin et rien ne peut altérer la sacralité de ce *qui*. » La pudeur est sans doute de nature sacrale, en tant que distance nécessaire au dévoilement.

L'effraction de cette pudeur peut véritablement conduire à des crises psychotiques sur des personnalités ipséiquement fragiles, car alors tout ce qui touche à l'ipséité peut provoquer le basculement psychotique de la présence. Dans le *trop-près*, en effet, il peut se produire des réactions de catastrophe. La question de la honte, déjà entrevue, qui conjugue diverses données phénoménologiques : le *trop-près* (l'*ob*) exposé à autrui (la

distance de soi) et à la communauté, d'une part, et la (sur-) hauteur dévalée, d'autre part. Sans nul doute, l'effraction impudique est susceptible de provoquer un engagement délirant chez les paranoïaques, principalement dans la forme sensitive de cette affection. Le délire de relation des sensitifs est à comprendre dans la perspective d'une tentative permanente de reconstitution d'une «structure de pudeur » disloquée, ce dont témoigne le phénomène de gêne.

Signes de tension intérieure et ipséité souffrante

Le psychopathologue ne voit pas l'ipséité commune en dehors des situations précédemment exposées mais la perçoit autrement dans sa souffrance, car alors elle se donne à une observation objective. Les signes de souffrance ipséique réalisent l'expérience pathique d'autrui. La manifestation de l'ipséité est toute relative à la crise qu'elle éprouve à se soutenir elle-même. L'ipséité souffrante, faisant peine à soutenir de sa propre continuité, parle et même « crie » au sens pathique du terme. C'est un élément de l'ordre du pathique straussien qui vient à se donner dans la clinique psychopathologique de la schizophrénie, des personnalités paranoïaques, dans la souffrance mélancolique ou dans certains moments critiques (ruptifs extrêmes, automutilatoires, etc.) des psychopathies graves ou des états-limites¹⁴. Cela se manifeste de même dans certains symptômes psychotiques, précisément dans la tension psychotique ou pré-psychotique, qu'elle soit angoissée ou non. La tension intérieure psychotique est une des formes extrêmes du souci heideggérien, car il y a menace sur la teneur et continuité de notre être.

Cette ipséité, en crise du *tenu-ensemble* qui la constitue, n'est alors plus capable de l'affairement au monde. Elle reste tendue sur elle-même et son éventuelle disjonction. Dans sa matérialité existentielle, la tension est une tentative de recompactification ipséique pour conjurer cette disjonction. Il existe des stigmates précis cliniquement de cette ipséité en crise: ce peuvent être des manifestations psychomotrices directes (certains tics, froncement de sourcils, stéréotypies, soupirs, manifestations rigides de prestance par exemple) tout comme des *fading* et d'autres manifestations de symptômes négatifs qui viennent dire la tension déployée pour rassembler l'expérience. À un degré plus important, ce sont les manifestations catatoniques qui viennent témoigner de la crise de l'ipséité à soutenir son unité-continuité.

B) Les structures prépsychologiques de l'altérité et la dialectique *alter-ipse*

L'expérience d'autrui ne se fait pas entièrement en un seul et unique mouvement phénoménologique. Pour qu'autrui puisse exister pour moi, une préindividuation est requise, rendant possible autrui avant toute rencontre effective. Il requiert une appréhension permanente de l'être humain que nous sommes ou pouvons être. C'est sur le lieu d'être d'un *qui* préalablement élaboré que se fait cette expérience de rencontre. Il y a en quelque sorte *une place pour autrui comme autrui* qui préexiste à son investissement par la rencontre. Ces structures prépsychologiques de l'altérité ne sont pas seulement des procédures de pré individualisation de soi comme *personne*, ce sont en même temps des structures de distanciation. L'apprentissage de la distance à la personne est intrinsèque à celle de la perception de soi comme personne. Ce sont les mêmes distances à soi-même qui permettent de s'éprouver de l'extérieur comme un *n'importe qui interchangeable* et d'éprouver autrui comme autrui. Si nous n'avons pas élaboré ces distances qui séparent la personne de l'*égo*, nous ne pourrions pas éprouver autrui en la séparation symbolique en laquelle il se tient au regard de ses identités de rôle.

Nous engageons ce terme de *prépsychologiques* pour le rendre ponctuellement équivalent à *phénoménologique* (cf. tome II, chapitre 1). Le prépsychologique d'autrui est l'*alter* et sa conjugaison avec les idemités de l'altérité est la dialectique *alter-idem*. Ce prépsychologique est un *inconstituable* dans la vie adulte où nous sommes. Il résulte d'une donation préalable. Cet inconstituable est ontologique ou éthique (l'ipséité, le II¹⁵ d'E. Lévinas, ou la personne).

Ce que signifie cette inconstituabilité est qu'on ne peut pas remonter en amont pour retrouver sa donation. Peut-être procède-t-elle en partie d'une genèse psychologique dans l'expérience de l'individuation humaine et de l'accession à la troisième personne? Sans aucun doute. Elle peut s'y trouver affectée en partie, mais jamais totalement.

Ces structures prépsychologiques de la personne et de l'altérité peuvent être abolies dans des pathologies extrêmes comme l'autisme où aucune des trois grandes consciences (de soi, d'autrui, du monde) n'est possible. Elle

l'est dans la barbarie ou la réification d'autrui à une chose, comme l'a montré J. Gabel¹⁶.

Cet inconstituable de nature prépsychologique, nous ne le rencontrons jamais à l'état pur. Il va servir de support aux autres manifestations d'autrui. Autrui ne peut nous être connu que par des identités de rôle, des aspects de sa personne, des positions de rencontre, des modes d'engagement affectif susceptibles de changer. Ce sont des données provisoires. Tant que nous sommes dans le temps du récit, un certain bouleversement de ce qu'est quelqu'un, ou de ce qu'il a été, peut se produire, faisant que l'appréhension de cet autrui s'en trouverait affectée. Aussi, ne puis-je jamais ultimement *résumer* ce qu'est quelqu'un à ce qu'il est comme *idem*.

Certaines pathologies de l'intersubjectivité résultent de cette crise de l'*idem* et de l'*alter*. Alors, nous sommes incapables dans de telles crises d'éprouver distinctement l'*idem* d'autrui de son *alter*. Nous rabattons (ou réduisons) l'être d'autrui à son *idem* sans pouvoir appréhender qu'autrui n'est jamais seulement celui-là, (cette identité de rôle-là) que nous éprouvons. Autrui nous apparaît *totale*ment dans une sorte de surproximité, excessive à supporter. Car, pour que nous puissions constituer normalement autrui, et être en relation simple et profonde avec lui, il faut que nous puissions en permanence décoller son *idem* de son *ipséité*, dans une séparation de moi à lui qui soit celle d'un véritable *alter*.

III. LA PRÉSENTATION D'AUTRUI ET L'EXPÉRIENCE CONTACT

Dans le monde du Vivre humain, tel qu'il s'exprime en psychopathologie, toute rencontre commence par une expérience de contact.

La dimension de contact inclut une première expressivité d'autrui en même temps qu'une première tonalité de partage du moment intersubjectif. Elle est ensuite nécessairement recouverte par notre projet de monde, qui reprend les données de cette première apparition d'autrui pour aller vers ce qui est l'objet de sa rencontre. Dans la normalité, cette première expérience esthétique d'autrui ne compte guerre, sinon dans les phénomènes de séductions ou d'antipathies provisoires, par contre elle est déterminante en psychopathologie.

Le contact ne dure guère mais ne s'éteint jamais totalement; il peut toujours se reprendre, se redéterminer. À travers ce moment, assez spécifique aux identités de rôles, il nous est possible de laisser se composer une ipséité.

Il faut inscrire cette apparition d'autrui dans le travail de reconnaissance des formes ou types de la présence. Être conscient, faire présence, c'est reconnaître autant au plan des identités de rôles (ce qui nous intéresse ici) que de l'ipséité. Et reconnaître, par définition, c'est retrouver des types, du déjà-connu. Voilà bien l'œuvre esthétique: percevoir des formes et restituer leurs ressemblances, dissemblances et les significations affectives qu'elles portent.

Dans la pathologie, ce moment peut perdurer; ainsi par exemple dans la gêne névrotique où cette dimension de contact ne s'abolit pas. Normalement, ce contact se reprend dans une expérience plus profonde et assez différente, qui est la constitution d'autrui. La pathologie de la première ne signifie pas nécessairement celle de la seconde. La rencontre névrotique peut être assez pathologique de prime abord puis se reprendre et ne point empêcher qu'un véritable autrui soit constitué (et, précisons-le, éventuellement contourné, méprisé, etc., mais absolument *constitué*). Nous sommes dans l'impressionnabilité névrotique, principalement hystéro-phobique, mais aussi obsessionnelle.

Cette présence en pure apparition ne concerne pas que le récepteur que nous sommes à l'apparition d'autrui (le contacté). Le patient (le contactant) peut aussi l'avoir intégrée et se tenir en apparition d'une façon particulière pour autrui. Son apparition devient stable sur un mode figural: les exemples d'une telle expérience en sont *le maniéré* qui s'est perdu dans l'identité de rôle de son image apparaissante. Il ne se vit que dans la puissance de ce moment expressif de contact pris comme *moment d'apparition pour autrui* toujours renouvelé, le croit-il, sans voir qu'une apparition inlassablement renouvelée dans l'instant tourne à la saturation ridicule pour autrui. À côté du maniéré, on peut décrire le sophistiqué qui compose le savant moment unique ou si préservé de son apparition, sachant bien mieux que l'histrion ménager l'occupation de l'espace intersubjectif. Le sophistiqué apparaît, sature de figuralité son aréopage, puis s'en esquivé bien vite. Il ménage ensuite une certaine position d'apparition toujours tangentielle pour mieux cultiver son maigre capital de nouveauté. Nous pouvons renvoyer.

A) La rencontre-contact

D'un point de vue psychopathologique, la rencontre prend le sens précis de *rencontre-contact* (ou affectivité de contact). C'est un sous niveau phénoménologique de la rencontre d'autrui préalable à la constitution d'autrui. Il est marqué par le niveau expressif d'autrui, d'autant plus prégnant que l'apprésentation de cet autrui n'a pas été réalisée. Ce n'est encore qu'une affirmation brute d'une forme de vie, éminemment figurale¹⁷. Avant d'être celle d'un quelqu'un la rencontre éprouve une expression, puis un type, une représentation typique. Dans l'expression brute, il y a autrui et son monde. C'est le surgissement d'un Soi-monde.

Cette rencontre-contact peut être analysée de deux points de vue. On peut la voir à partir de l'apparition brute de ce qui apparaît ou la voir, du côté du récepteur (le contactant) comme une certaine connivence entre un mode d'apparaître et une attitude réceptrice.

Les structures pulsionnelles de la relation à autrui sont importantes. On peut ainsi associer à ce niveau de la rencontre-contact une dimension d'oralité (modalité d'immédiateté de l'expérience). C'est par cette oralité que cette dimension de contact se déploie plus ou moins, en intensité comme en durée. Dans cette oralité se trouvent toutes les déterminations d'attraction, d'hostilité, de désirs immédiats, d'agressivité. Ce sont des données véritablement esthétiques¹⁸. Il y a dans l'idée de contact un élément proprement épidermique.

Cette question du premier contact affectif avec autrui a été explorée de multiples façons: d'abord par M. Scheler, avec la question de la sympathie, puis comme problème de l'*esthesis* par l'anthropologie compréhensive de Zutt et Kullenkampff, comme nous le verrons plus précisément, puis par L. Szondi¹⁹ et le chemin de la pulsion. La question a été reprise par H. Maldiney²⁰ et notre conscience esthétique dans la présence, et aussi par B. Kimura, dans sa pathologie de l'immédiateté²¹. On peut aussi penser cette question à partir de son antonyme, celui de la rétensivité ou de l'adhésivité, qui met à jour une sorte de pathologie d'un contact toujours en retrait, trop long à se faire, sinon pour se déplacer comme nous venons de l'évoquer en note sur un point postérieur à l'instant (obsessionnalité, viscosité, adhésivité, sensibilité, etc.). Peut-être existe-il un défaut d'engagement dans

le moment de présence d'instant et une même impossibilité à ensuite quitter ce qui n'a jamais été « assez » vécu dans l'instant de première rencontre physique d'autrui?

On peut envisager cette problématique de l'apparition sous l'angle de la philosophie de l'apparaître, comme Jan Patočka l'a défini²².

Cette relation aux affects contenus dans les formes à même leur apparition a toute une histoire, qui est celle de « l'anthropologie des formes». Il passe par la équivalent dans le vocabulaire français et latin d'une constitution en image de style, de tenue morale, d'édification morale, qu'elle soit visuelle ou non. On n'oubliera pas le rôle qu'a cette *Bild* dans la notion de symbolique, constituée étymologiquement du *syn* et du *Bild*. On retrouve son institution dans la philosophie de C.-G. Jung²³ puis E. Cassirer²⁴, dans la notion du figural²⁵, dans l'imaginal de G. Durand²⁶ et de H.-G. Gadamer²⁷; autant de travaux qui ont privilégié la nature imaginaire de l'inconscient, son inscription dans les structures de formes, les symboles, les représentations mythiques, etc. Il y a sans doute en filigrane des enjeux à l'intérieur de la psychanalyse sur ces points; l'image vient s'affirmer comme lieu de l'inconscient, d'un côté et de l'autre, l'inconscient se décèle dans ses contenus « littéraires » (S. Freud, J. Lacan). Fort simplement, il ne s'agit que du débat Freud-Jung dont les vastes enjeux culturels sont bien connus.

L'Einführung

Les aspects affectifs de cette expérience de contact ont mis la rencontre d'autrui abusivement mis sous le signe de l'*Einführung*, de l'intuition affective d'autrui; de là dérive le diagnostic par *contact senti*, par une *intuition réceptive de forme de la présence souffrante d'autrui*. Elle a été associée à une sorte de fusion affective qui permettrait à un moment donné d'être avec autrui et de le connaître.

Cette idée n'a jamais été comprise à sa juste mesure, bien qu'elle soit à la source du *Sentir pathique* d'E. Straus. Ce n'est pas une fusion affective, et elle s'oppose à toutes les fausses sympathies, les pseudo-affectivités, qui ont accompagné certains discours démagogiques.

L'*Einführung* doit être comprise comme proto-expérience d'autrui : elle porte le sens de la reconnaissance d'autrui dans ses possibilités d'être-avec

selon le couple reconnu-familier-bienveillant/non reconnu-malveillant. L'empathie schelerienne est de l'ordre d'un *aller vers autrui* pour vivre en partage ce qu'il éprouve. C'est une des données inaugurales de la rencontre avec autrui, mais ce serait une erreur que de voir en cette intuition affective d'autrui une forme de relation durable et plus encore un impératif moral.

Si on veut donner à ce concept un statut, il faut lui assigner des limites, quitte à ce que cela se fasse en partie contre Max Scheler. Ce qu'éprouve cet *Einfühlung* est une perception d'autrui comme vivant dans son moment d'approche, dans sa direction de sens. Ce n'est pas tant lui qui est rencontré mais le *signe directionnel* sous lequel se donne sa présence. C'est son moment pathique, peut-on dire dans une double référence à la fois schelerienne et straussienne, et que revendique la philosophie d'H. Maldiney²⁸. C'est bien cela qui se produit lorsque nous éprouvons de la sympathie, de la distance, de la compassion, etc. C'est une impression d'ensemble, par laquelle on accède non pas à autrui comme ipséité telle qu'en elle-même mais à sa *passibilité*, à la composante de son être qui est pure continuité passive-réceptive, au sens qui lui donne H. Maldiney de transpassibilité. Nous avons déjà défini ce qui oppose cette passibilité à l'ipséité pure²⁹.

L'esthétique et le contact

Influencé par l'anthropologie de M. Scheler, L. Szondi accorde à ce moment figural une fonction décisive : mettre à jour le système pulsionnel. Les données de notre inconscient pulsionnel se lisent à même cette première expérience de monde. Reprenant les apports de Max Scheler, S. Freud, C.-G. Jung, H. Rorschach et la *Gestalt*, Szondi montre l'importance de ce contact esthétique-pulsionnel, qui donne immédiatement notre vue du monde, nos modes pulsionnels de préférence.

Que se passe-t-il dans cette relation des contacts immédiats avec autrui? Tout d'abord quelque chose d'éminemment esthétique, ce qu'ont montré Zutt et Kullenkampf dans leur *aesthetische Erlebnisbereich*³⁰. Esthétique signifie une expérience de reconnaissance de globalité, où se décide immédiatement le *déjà connu* du *non connu*, de l'hostile, le bienveillant ou l'étrange et le mal reconnu. C'est déjà un premier sentir de tonalité pour

déterminer le vivable ou l'invivable. Va-t-il y avoir un partage possible de vie avec cette personne ?

C'est le style d'être, le style existentiel qui se donne là, en même temps qu'une première expérience d'acceptation-rejet. C'est quasiment une question posée à autrui sur l'acceptabilité réciproque de l'autre, avec l'attente d'une réponse sur la non-conflictualité possible du nouvel espace commun. Cette expérience de contact se fait avec des allers et retours de flairements d'autrui par Soi et de soi par autrui. B. Leroy-Viémon le formule ainsi: «Notre relation de compréhension immédiate, tactile et rythmée, est mêlée pour leur part à un soulagement enjoué qui induit l'idée qu'une tension méconnue est graduellement déchargée³¹ ». Cette affectivité de contact est un dialogue esthétique avec autrui pour mettre au jour les contrats de non agressivité, d'acceptation et de définition des distances, et peut-être déjà, dans un aspect éthologique, les premiers échanges de statuts entre moi et autrui. Ils engagent tous les statuts à médiation psychologique, c'est-à-dire ceux de la sexualité, de la rivalité, de la dominance, etc.

Autrui et œuvre d'art

Il faut prendre anthropologiquement au sérieux l'interrogation qui nous pousse vers toute œuvre d'art. Si nous nous intéressons à elle, c'est qu'elle parle toujours d'une présence, possible ou impossible. L'émanation que nous recherchons en elle est toujours celle d'un *qui*, lui-même en témoignage de son monde. On ne s'étonnera pas alors qu'autrui nous apparaisse avec les mêmes problèmes de réception qu'une œuvre d'art. Cette phénoménologie du premier contact avec autrui appelle toute l'herméneutique esthétique, notamment l'herméneutique de la réception de W. R. Jauss³² et, avant elle, l'herméneutique de H.-G. Gadamer³³. Plus encore, chaque survenue est celle d'une forme de vie, d'une expression (les deux sont liés), et c'est pour cette raison que nous interrogeons une œuvre d'art, non pas comme un objet qui nous parle du monde, mais directement comme un *quelqu'un* qui serait là, dans cette énigme de sa première apparition, de cette forme de vie ou cette *vie ainsi devenue*, bref de l'énigme d'un autrui émanant en sa présence. La rencontre esthétique n'est pas identifiante. Elle est holistique, climatérique, atmosphérique. C'est une impression de densité, de tension, de liberté ou de contrainte. Ce sont toutes sortes d'éprouvés de cet ordre qui se jouent au premier contact et qui ne

cesseront de s'infirmier ou de se confirmer, au fil de la constitution d'un autrui.

B) Aspects pathologiques de la rencontre-contact

De par sa fragilité et son instabilité, la rencontre-contact s'expose à de multiples distorsions. À la façon d'une réaction chimique qui viendrait à précipiter ou cristalliser trop vite, ce moment de contact est susceptible de différents basculements. Le risque de cette rencontre-contact est alors soit d'être trop intense (d'appeler ou de rejeter trop vite) et de sidérer celui qui la vit, soit de produire une reconnaissance trop rapide (typification par exemple), soit de ne rien reconnaître. Le risque est encore d'être connoté d'une façon trop latérale (métaphorique) et surtout de ne pas laisser place à l'autre moment phénoménologique, celui de l'ipséisation (son nom est l'attestation dans le vocabulaire de Ricoeur) et de l'altérisation d'autrui.

Nous allons envisager les possibilités psychopathologiques du côté des névroses et ensuite des psychoses.

1) Dans le champ des névroses, tout d'abord, cette question est assez riche. La rencontre anxieuse se fait dans cette dimension *intra festum*, de l'immédiat. D'une certaine façon, elle ne la dépasse pas toujours. Au lieu de se « dés-immédiatiser », comme toute expérience se fait, allant vers une appréhension d'autrui, de ce qu'il est et semble être plus solidement, cette rencontre anxieuse reste en *Devant-quoi*, comme l'a bien montré B. Verrecchia³⁴.

Plus encore, cette affectivité contact est avide de reconnaître et va ainsi droit aux types (archétype, archimodèle de chaque identité de rôle comme nous l'avons entrevu à travers l'anthropologie des formes). C'est en cela qu'elle est physiognomonique (ce qui se reconnaît dans le mouvement); elle reconnaît des archétypes plutôt qu'elle ne les analyse. Elle y adhère immédiatement, y dépose un désir ou une répulsion, une attirance ou une défiance. Ces affects immédiats sont assez impersonnels car la rencontre n'est pas celle d'un *quelqu'un* mais d'une figure, d'un type, d'un archétype. Cette affectivité contact est d'autant plus névrotique qu'elle rencontre les identités de rôle, et non pas l'identité *ipse* d'autrui. Cette identité *ipse*, (il en va de même comme de l'*alter*), il n'est pas question de l'éprouver, mais

d'en consentir la place et la conjugaison possible entre elle et les identités de rôle, au retour de l'engagement dans un rôle. La typification des identités fait d'autrui une figure du On. Plus elle rencontre un type, moins elle rencontre l'émanation d'un autrui. Elle rencontre une *figure des autres*, et non pas un *quelqu'un*.

Il faut accorder toute son importance à cette expérience typique. Etant faits d'identités de rôle et d'ipséité, nous sommes d'abord pour autrui des emblèmes de chacune des identités de rôle, avant d'être un quelqu'un à l'intérieur de ces identités. Les identités de rôle sont souvent des identités collectives ou peuvent le devenir. Les identités collectives sont des composantes de notre identité et il nous appartient d'en soutenir l'image.

Plus encore, cette expérience de rencontre typique existe normalement, par exemple dans la sexualité: alors le type devient le genre masculin ou féminin. Dans l'expérience sexuelle, chacun devient l'ambassadeur de son genre et la rencontre érotique ne se fait pas que d'individu à individu mais de genre à genre. La réduction d'autrui à son type sexuel (masculin ou féminin) est de cet ordre; elle fonde la rencontre, mais devient pathologique lorsque nous ne nous rencontrons que de *type* à *type*. L'affectivité-contact devient alors une émotion figurale d'être en relation avec une représentation typique de l'autre sexe ou de son sexe, que ce soit pour le désirer ou le fuir, ou les deux à la fois. Elle traduit ainsi la possibilité spécifiquement phobique de désirer et de se mettre en retrait, faute de pouvoir maîtriser cette intensité trop forte.

La rencontre hystérique, par exemple, est marquée des typifications permanentes des identités *idem*, non seulement sexuelles (le macho, le don juan, la diva, la dévoreuse d'hommes, etc.), mais de tous les rôles et positions dans le champ social (celui qui est à la mode, à l'avant garde et au centre de l'espace intersubjectif), marquant de son grand mépris toutes les figures de la périphérie³⁵. Cette rencontre hystérique est d'autant plus intense qu'elle ne voit que ces types, et non point ce qu'est quelqu'un, une intrication entre une identité de rôle et une identité-*ipse* apprésentée. C'est une rencontre intense, tout en séduction et retrait. Retrait car l'intensité est trop forte pour être assumée.

Du côté des névroses, il y a aussi cette rencontre-contact phobique (*l'être en retrait de soi*) ou hystérophobique qui combine maladroitement une

impressionnabilité intense, une phobie de contacts et de brusques désinhibitions. Les identités *idem* d'autrui sont surdéterminées, et trop impressionnantes pour le patient, qui n'ose pas les affronter. Ce sont alors des manifestations de gêne, des propos embrouillés, une mauvaise modulation de la distance avec autrui, soit trop près, soit trop loin.

On peut également décrire dans ce même registre de l'«hypercontact » (néologisme), c'est-à-dire un excès immédiat de trop bon contact, une grande sympathie première, un collage trop rapide avec autrui lors de sa première rencontre. Peuvent s'y associer des moments de subexcitation en situations de groupes et de brusques reculs ou silence en situations interindividuelles, car l'excitation de contact ne peut se soutenir durablement. Ces éléments cachent une anxiété importante et se transforment ensuite en une certaine incapacité à investir d'une façon modulée les relations interpersonnelles.

2) Dans le champ des psychoses, les troubles de ce moment du contact se situent à plusieurs niveaux. Ils commencent par la confusion mentale, qu'elle soit de cause endogène ou psychogène, ou réactive.

La **confusion mentale** disloque le sens des apparitions car aucune des apparitions n'est tenue ensemble dans le cours de la présence; chacune tente de prendre son sens à même elle-même, dans une inflation de signification figurale sans sens. Les scènes cauchemardesques sont compréhensibles par cette émancipation élémentaire de chaque figure qui veut chacune imposer ses contenus esthético-affectifs. Ce qui manque à la conscience confusionnelle est la stance du soi permettant de recevoir le monde apparaissant dans sa profondeur d'arrière-plan et d'avant-plan. Sans stance du Soi, le sujet reste subjugué par l'apparition car il ne peut lui assigner le cadre de son ipséité, la structurer en proche/lontain, arrière-plan/avant-plan. De ce fait, tout est significatif de la même façon. Un détail coloré, un spectacle se dévoilant grandiose, un oiseau qui passe devant, et la scène centrale porte le même pouvoir d'événement, sans hiérarchie des contenus.

Cette confusion réalise une dislocation partielle des horizons de l'expérience. Les formes élémentaires sont reconnues mais leurs sens ne sont pas organisables par une configuration narrative. Le sujet perçoit en partie au moins ses difficultés de configuration, se perçoit comme tel. En cela, il n'est pas dépersonnalisé ni déréalisé. Il n'y a pas reconstruction des

horizons de l'expérience et, à ce titre, nous ne sommes pas dans un enrichissement paranoïde.

La **rencontre paranoïde** décrite par J. Zutt et C. Kullenkamp³⁶ constitue le moment de rencontre du monde avant la mise en thème paranoïde sur le mode du délire. Il s'agit déjà d'une transformation de la présence où ce qui survient ne peut plus être accueilli, discriminé et sédimenté dans un processus d'expérience. Il y a faiblesse ou *perte de la stance du Soi*, ce point stable qui permet d'affronter le monde en apparition en donnant un enracinement spatial en ma personne. Ici l'apparition ne me renvoie pas simplement à moi-même comme lecteur du monde mais elle bouscule mon lieu d'être qu'est la stance du soi. Je suis soit « disloqué » à chaque apparition, soit interloqué du monde à chaque ouverture de ce monde apparaissant que je ne reconnais plus. Il y a un échec à cette capacité physiognomonique à faire cette reconnaissance élémentaire des formes qui est l'acte constitutif de toute conscience. Sans reconnaître les formes du monde, je ne puis contenir la multitude des significations qu'il m'envoie. Sans pouvoir me tenir en Soi, je ne puis faire *encontre* à ce monde apparaissant, une *encontre* qui est différenciation progressive de ce qui apparaît par une reconnaissance progressive des formes. Cette différenciation du monde apparaissant étant en échec produit le chaos paranoïde que le délire essaye de traiter. Cette apparition chaotique, le sujet en proie à l'expérience paranoïde tente de l'appréhender par l'instauration d'une distance de signification mais il ne le peut pas. Faire une expérience paranoïde est bien cela : être submergé et bousculé par une surproximité non différenciée d'avec le monde.

Plus encore, l'expérience paranoïde m'empêche de percevoir le monde mais le monde vient m'envahir au plus profond de mon abri. Cette perte de la stance réalise un dés-abrègement et je ne puis contenir l'envahissement du monde en moi. Ni du Monde ni d'autrui. Faire une expérience paranoïde est se trouver exposée à autrui sans institution de soi. Dans la rencontre paranoïde, le *corps-en-apparition* de quelqu'un paralyse le sujet car il est incapable de faire l'appréhension de cet autrui. Il ne peut pas simplement être regardé par autrui, sans se sentir captif, soumis à cette personne. Il a perdu la distance qui autorise autrui à advenir sans être menacé par lui³⁷. Cette rencontre paranoïde est aussi une rupture de confiance dans le

Survenir du monde. Un Survenir qui est réduit à son apparition, privé des fondements³⁸ pré-individuels qui donnent un sens préalable à tout *qui*, avant son apparition.

Tatossian et S. Giudicelli³⁹ ont bien analysé cette rencontre paranoïde en tant qu'elle porte une dislocation de la distance avec les autres. Autrui dans l'expérience paranoïde est brusquement là; rien ne me protège de lui. Ce temps d'approche et de recul qui me prépare à autrui est brusquement aboli et le sujet est acculé à toutes les expressions de cet autrui qui l'envahissent littéralement (parfois peut-on ajouter jusqu'aux paramimies, dans lesquelles le sujet, incapable de recevoir le sens des gestes les ré-exprime à l'état brut). Il a perdu le temps de travail de réception du monde et le monde survient ainsi trop vite pour qu'il ne puisse en appréhender et maîtriser le sens. S'instaure une *méfiance prédélirante du monde apparaissant* qui se mêle à celle de la survenue des autres. Cette méfiance est de l'ordre du contact.

Cliniquement, on rencontre presque constamment cette méfiance paranoïde dans les schizophrénies de type paranoïde. C'est une méfiance esthétique, de l'ordre du « style des autres » et elle n'a pas de sens affectif. Elle se situe au premier niveau *expressif* de l'intersubjectivité, qu'elle ne parvient pas à phénoménaliser. Elle ne peut assumer l'expressivité d'autrui.

IV. LA CONSTITUTION D'AUTRUI ET LES MODES PSYCHOPATHOLOGIQUES DE L'ALTÉRITÉ

Du chapitre précédent, nous pouvons retenir aussi que la rencontre-contact concerne davantage les identités *idem*, par lesquelles nous recevons un autrui apparaissant. C'est un premier lieu où se fondent les élaborations de lecture de ces identités *idem*. Il nous faut faire retour du moment disruptif de cette puissance expressive de l'*idem* apparaissant en une véritable constitution d'autrui. Alors commence l'apprésentation d'autrui.

Nous constituons autrui selon différentes modalités. Constituer autrui est ici élaborer une double chose : concevoir une ipséité, la sienne, déjà, (ou celle de l'autre, dans l'option équivalente levinassienne qui fait prévaloir l'intuition de l'autre principalement à celle du soi) et une altérité, simultanément. Les deux sont assez liées. C'est la philosophie de Ricœur et

aussi le dialogue avec celle d'E. Levinas qui permettent de voir très concrètement comment l'un s'articule à l'autre.

L'appréhension de son ipséité fait qu'ensuite autrui peut être à la façon dont je suis moi-même (soi-même); telle est la première donnée de cette psychopathologie. Elle commence par le mouvement d'attestation qui est la détermination d'une personne ou d'un Soi à toute présence, par lequel nous confions à ce Soi la continuité de son être.

Il faut ensuite accéder à l'altérité d'autrui, faire cette altérisation d'autrui. Sur un plan psychologique, c'est d'abord prêter à autrui une continuité de lui-même de l'ordre de l'attestation, lui prêter des états mentaux ou une expérience de monde, comme on l'éprouve soi-même. Mais cela ne suffit pas pour aboutir à la constitution de l'autre que je ne suis pas, sinon il ne serait qu'une réplique de moi-même. Il faut penser la séparation, le dessaisissement de toute mienneté de Soi qui autorise cette véritable « altérisation » d'autrui. Elle est toujours laborieuse, douloureuse, car elle nécessite d'aller à l'encontre de la « miennisation » de Soi qui est le propre de toute activité constituante. Cette séparation d'autrui reste toujours relative. Elle se tient entre deux écueils; d'un côté, elle doit s'effectuer au risque de recomposer un solipsisme absolu ou chacun est infiniment séparé de chacun; de l'autre, elle s'effectue en prenant garde de faire fusion avec autrui.

Il n'est pas certain cependant que l'altérité puisse être fondée phénoménologiquement de part en part. Voudrions-nous constituer cette altérité qu'aucune instance transcendantale ne voudrait le faire. C'est pour cette raison que le même et l'autre doivent être pensés ensemble, l'un avec l'autre et non pas en prééminence de l'un sur l'autre. Ce sont autant des structures phénoménologiques de l'homme que des structures anthropologiques de l'humanité s'éprouvant en civilisation. L'autre et la conscience ont des rapports entre eux. Le premier *autre* est la conscience en soi, propose F. Dastur⁴⁰. Le premier autre est aussi le *temps en Soi* qui me diffère de moi-même à moi-même. Qu'est-ce que cela signifie? Que sitôt que l'ipséité peut s'attester comme telle, sitôt qu'elle accepte le décollement de l'idemité pour elle-même, sitôt qu'elle accepte de se différer, sitôt accepte-t-elle l'altérité. Elle laisse être l'altérité dans cette non-mienneté séparée de soi.

Cette notion d'attestation pour l'ipséité est la clef de la question de l'altérité pour autrui. Il y a un principe fondamental d'altérité, d'ordre métaphysique *qui permet de constituer ce pôle d'altérité*. Ce principe d'altérité est une place possible pour l'autre en soi. Cette place est celle du *Il*, l'illéité chez E. Levinas⁴¹. C'est à partir d'elle qu'autrui va pouvoir se tenir pour moi.

Du point de vue psychopathologique, prenons garde à ne pas donner à cette altérité un sens autre qu'anthropologique. Il ne faut pas isoler ni cette ipséité, ni cette altérité des identités de rôle avec quoi elles n'ont pas de sens⁴². On ne se trompera pas sur la nature de la folie d'être une tentative de rencontre absolue du monde, ou de *l'autre*, en bien comme en mal, en projet comme en nostalgie; et pas plus, l'homme ne peut rencontrer d'une façon absolue et directe, ni le monde, ni l'être, ni l'autre. Il n'y a que la pathologie de la psychose pour le prétendre ou être jetée en position de le prétendre.

La mélancolie vraie est une rencontre totale de l'autre que l'on a trahi. C'est une expérience de sa propre trahison vis-à-vis d'autrui. Le délire paranoïaque est aussi une expérience de trahison: d'un autre qui nous a trahi ou veut nous trahir, mais d'un autre *avec qui on avait en partie fusionné auparavant*, ce qui n'était pas le cas dans la mélancolie. L'expérience schizophrénique contient cette perte de la temporalisation qui fait qu'une composante de soi-même, précisément, ne s'engage plus dans le temps, ne vit plus au sens anthropologique du terme vivre, et s'est alors emplie de fragments de non temporel.

Qu'ils soient du même et de l'autre, ces fragments de non-temporel, d'immortel, de non métabolisable, d'autrui éternel qui soudain envahissent le vivre humain, constituent une altération phénoménologique spécifique de la psychose dans son sens le plus clinique. Le délire exprime dans les thèmes de damnation une perte de la temporalisation humaine, temporalisation *que nous sommes*. Ce sont des brusques immobilisations sur lui-même du *Dasein*, incapable de se livrer à l'échange de l'*idem* ou de l'autre. Cela se perçoit bien dans le syndrome de Cottard chez les mélancoliques et dans certaines métaphores dévitalisées dans les voies d'entrées dans la schizophrénie. En cela, «phénoménologique» signifie *bien ce qui s'éprouve dans le temps et l'espace d'un partage*.

Nous pouvons en venir maintenant aux expressions cliniques de cette psychopathologie phénoménologique de l'intersubjectivité.

Cette psychopathologie procède d'une élaboration de la place préalable d'une ipséité et de son pendant, l'altérité. Une double genèse phénoménologique est nécessaire pour constituer l'expérience de soi-même comme un autre, permettant à autrui et à soi de faire échange et liens affectifs sans s'abolir et se détruire. Il découle de ce préalable cinq grandes formes pathologiques de l'intersubjectivité.

La première altère l'intuition de toute altérité, elle empêche d'investir cette altérité. C'est un autrui non appréhété, inexistant.

La seconde décolle l'altérité de ses idemités et empêche d'appréhender autrui comme un soi-même: elle en fait un autrui monumental. En «surconstituant» autrui, elle en fait un être purement métaphysique, jamais renconrable et passe alors à côté de son existence véritable.

La troisième réduit l'altérité de cette ipséité, altérant la séparation absolue en laquelle je me tiens vis-à-vis de lui.

La quatrième fait aboutir la présence dans son *être-avec*. Il s'ensuit une sorte d'élation ou d'ivresse. Une phénoménologie de l'ivresse est alors nécessaire. À un niveau de déstructuration plus profond, peut se produire une atmosphérisation de la présence.

La cinquième surdétermine la séparation, abolissant tout *être-avec*.

A) Défaut d'appréhension d'autrui

La crise de l'appréhension d'autrui a été exposée par Binswanger⁴³, pour dire que l'impossibilité de constituer autrui est le phénomène de la rencontre maniaque. Chez le maniaque, elle s'exprime par une indifférence grossière à autrui, tant le maniaque est incapable de prêter à autrui une intériorité apte, comme à soi, à voir et juger le monde. L'appréhension est le mouvement qui recompose la présence d'autrui à notre monde, dans une transposition analogisante à partir de mon corps chosique s'appréhendant en corps habité, vers un corps chosique et un corps animé d'autrui. Mais appréhender est davantage: c'est aussi constituer le monde de celui dont on recompose l'existence. Ces appréhensions sont tout ce que je présuppose de pensées, d'appréciations et de jugements possibles chez les autres et qui

ne peuvent m'être entièrement accessibles. C'est en les niant (en ne les ayant pas constituées) que le maniaque peut transgresser tous les codes de l'espace intersubjectif. Les exemples de L. Binswanger (Elsa Straus et le Dr. Ambühl) montrent bien comment le maniaque vit uniquement dans un présent absolu, incapable d'intégrer ensemble le temps de l'autre⁴⁴. L'échec de cette appréhension constitue le même phénomène. Il ne peut «réaliser» que les autres puissent vivre dans leur propre monde qui n'est pas le mien; que les autres puissent, eux aussi, être dans d'autres moments passés et futurs, qui sont différents de ce présent.

L'autisme infantile est aussi une des expressions possibles de cette incapacité à se constituer soi-même et, en même temps, à constituer autrui. Elle est une expression encore plus radicale car il manque l'ancrage dans le mien du Soi. Cela va de pair avec un échec à la constitution de la mienneté de soi et de ce qui est extérieur à la mienneté. L'autisme est un accident phénoménologique dans lequel il n'y a ni intérieur ni extérieur, et par là même aucune élaboration d'une altérité qui suppose que je fasse le travail de transposition analogisante entre le corps propre et son extérieur, entre autrui et son « intérieur », en réalité le *qui* dont il s'atteste, à la façon dont je m'atteste moi-même comme soi.

B) Collage *alter-idem* et sur-constitution d'autrui

Le deuxième type d'accident phénoménologique dans les psychoses est celui de l'impossible décollage entre *idem* et *alter*. Il en ressort que le sujet tient l'*alter* pour le seul rôle, la seule identité en laquelle il m'apparaît. Il restreint l'*être-autre* à sa seule idemité.

Dans cette situation phénoménologique, le sujet ne peut concevoir autrui que dans l'apparaître non métabolisé dans son rôle. Le sujet psychotique nie à autrui d'être selon une attestation, c'est-à-dire de pouvoir être autre que ce rôle, d'être en métamorphose possible (possible, seulement) de lui-même, de se transubjectiver au sens que donnait Y. Pélicier⁴⁵ à ce terme. Pour le sujet, autrui est alors *monumentalement* le même. Il ne peut jamais m'apparaître autrement. Il est « sur-constitué » comme tel, fixé en un rôle. Il devient démesuré. C'est ce qui se passe dans la haine et dans le délire paranoïaque qui est aussi une pathologie de la proximité surdéterminante

d'autrui comme un *idem*. Sur-constitution rarement positive, ou qui, si elle l'a été, ne le demeure pas longtemps.

Peut-on considérer en effet qu'autrui, en son altérité, puisse être normalement sur-constitué, et cela d'une façon positive? Non sans doute; encore faut-il préciser pourquoi.

Sous le signe de la réciprocité, l'altérité simple doit rester une altérité simple. C'est dans sa simplicité absolue qu'elle a son sens. Une réciprocité simple sans quoi la relation à l'autre perdrait sa capacité à s'inscrire dans le banal et respectueux Vivre humain. La sur-constitution d'un autrui ne semble que l'effet d'une surdétermination de l'ipséité incapable de se moduler d'une idemité à une autre. «Sur-constitué», ce n'est pas une véritable altérité, mais une caricature d'altérité, incapable de répondre à ce que je propose. Ce n'est pas une vraie constitution mais une mal-constitution, car dans un certain esprit anthropologique de la proportion, une sur-constitution d'autrui serait une perte de la proportion anthropologique de ce qu'est autrui par rapport à soi ou de soi par rapport à autrui⁴⁶. Ce serait donner à autrui un statut exceptionnel, telle une idole (en réalité une idole est une idemité absolutisée érigée en image), un dieu ou un héros, ou une de ses anti-figures, un diable ou un malin génie.

Une sur-constitution d'autrui serait-elle corrélative d'une plus grande authenticité intersubjective?

On peut sans doute plaider sur un plan éthique qu'autrui n'est jamais assez constitué dans son altérité. Sur ce plan éthique, cette idée peut être acceptée. Sur un plan psychologique, il en va autrement et il devient intéressant d'argumenter une réponse négative. D'une certaine façon, cette question revient à celle de l'authenticité prétendument unique d'autrui. L'unicité d'autrui n'a pas besoin d'être sur-constituée pour *être*; à le croire, ce serait faire injure à l'humanité de chacun. Nul n'a besoin de particularité pour être unique. La psychopathologie phénoménologique ne vient pas se superposer à une psychologie de l'authenticité, qui rabat toujours l'*alter* ou l'*ipse* stable sur une identité *idem* inamovible (abolissant ce décalage constitutif de l'identité humaine). Bien au contraire, cette relation à l'authenticité est très problématique, justement car nous changeons; et ce changement de chacun nécessite une certaine ambiguïté polyphonique de notre regard sur lui. A. Kraus⁴⁷ a assez bien montré le danger de

l'authenticité. Selon Kraus, le véritable authentique pourrait bien être le mélancolique car il n'a qu'une seule lecture du sens de son destin. Mais ce faisant, il a perdu la capacité de conduire une pluralité de discours sur ce qu'il est, avec des hiérarchies, des compensations, des contrastes et toutes les ambiguïtés propres aux relations humaines. Tout d'un coup, le mélancolique rencontre autrui et se rencontre en totalité; il se résume lui-même à un seul événement. Il en va de même du paranoïaque qui se résume à sa cause, son rôle, s'y met tout entier et exige qu'autrui y soit de la même façon, protestant de son absolue « entièreté ».

Il n'est pas davantage d'expérience du « tout » d'autrui qu'il n'en est du « tout » du monde. Tout comme totaliser les états du monde, totaliser autrui ne se peut faire que dans certaines expériences limites, précisément pathologiques, qui ne dévoilent rien comme forme de vérité ni quant au monde ni quant à autrui. Ces expériences limites font advenir une « totalité » qui ne signifie rien; ce sont, par exemple, celles offertes par les rencontres mélancoliques, paranoïaques et les révélations paranoïdes. Sans doute, avec A. Kraus, si proche de Ricœur, faut-il renoncer à la réalité d'une « rencontre totale » autant de soi-même que de l'autre. Il n'y a que le « fou » pour penser qu'une telle rencontre soit possible. Et il s'agit bien, en utilisant ce terme, du mot « folie » commun à la psychiatrie et à la langue courante.

C) L'être-avec entre séparation absolue et impossible séparation

La question de l'autre dans la dialectique ipséité/altérité, par laquelle je me conçois toujours, et réciproquement, à partir d'une conception d'autrui passe par une séparation. L'altérisation d'autrui exige en soi cette séparation irréductible, qui produit l'identité numérique. Elle produit cette identité et aussi vient d'elle. Encore faut-il bien en mesurer le sens et les points limites.

Certaines pathologies comme la paranoïa sont constituées d'une surdétermination préalable de *l'être-avec*, de la nostrité, au sens où nous l'avons décrit préalablement. Il y a perte de l'autonomie affective avec autrui et c'est dans l'illusion perdue de *l'être-avec trahi* que va se nourrir ensuite la rancœur paranoïaque. Le vécu de trahison est au cœur de l'émotion paranoïaque. Le paranoïaque dans ses ruminations infinies (ses dialogues intérieurs sensitifs du type « il m'a dit que.., j'ai répondu que..,

j'aurais dû répondre que..., etc. ») a aboli partiellement la séparation intersubjective, comme si nous nous devions tacitement des explications sur telles intentions, tels comportements, etc. En réalité, être bien séparé d'autrui limite tous les procès d'intentions et de trahison⁴⁸. Ce que nous devons à autrui, ou ce qu'il nous doit, nous le devons en toute extériorité, sans procès d'intention, sur une base de la loi civique et la dette s'arrête là. Elle ou lui, paranoïaque, mal séparé ontologiquement, expose le contentieux d'une séparation affective des intérêts qu'il n'a jamais acceptée. Il implique dans cette proximité affective son propre statut ontologique, son image de hauteur dévalée, etc. ce qui rend impossible la séparation car trop d'enjeux se trouve agrégés. Il vit trop près d'autrui dans la nostalgie d'un *être-avec* dont il n'a jamais accepté qu'il fût relatif ou provisoire.

La présence humaine est un équilibre entre *être avec les autres*, avec l'autre et la séparation d'avec cet autrui. Chacune de ces positions expose à la pathologie. Ainsi la fusion prépare la pathologie – nous venons d'en voir le sens – mais l'absence d'*être-avec* est une négation du partage de vie.

La non-séparation ontologique va s'exprimer dans de nombreux thèmes psychotiques d'emprises possédantes, tout ce qui affecte le pôle de mienneté par une menace interne : la possession par autrui, l'envoûtement, l'envahissement, etc. Le sujet sera captif d'autrui par la prise qu'il exerce sur soi. Les thèmes d'empoisonnement ne sont pas loin. Ils réalisent une introjection d'autrui en Soi, de son atmosphère, de son odeur, c'est à dire de sa proximité. L'empoisonné tente alors de recracher, réellement ou symboliquement, ce qui d'autrui a tenté de s'immiscer en soi: cela se donne alors dans un geste physique ou une attitude, ou un sens, de séparation active.

D) *Être-avec* et fusion

La question de l'*être-avec* suppose une première séparation originaire, d'ordre ontologique. Il faut que le lien à autrui issu de l'enfance, à sa mère principalement, ait été rompu. S'il ne l'a pas été, nous sommes au plan psychopathologique dans les pathologies de dépendance affective majeure, qu'elles soient structurées sur le mode anaclitique ou abandonnique. Un travail plus minutieux pourra différencier ces pathologies selon que le lien affecte plus ou moins l'ipséité. Lorsque cette dépendance ne concerne que

les identités de rôle, cela se manifeste en tant que pathologies névrotiques, principalement la dépendance phobique. Ce n'est pas de l'*avec* de la dépendance dont il s'agit ici. Ce n'est pas exactement un *avec* mais un *contre qui s'appuyer*, voire un *être dépendant de* sans réciprocité ni fusion.

Ce que nous pouvons développer est une relation plus générale avec l'espace intersubjectif, aboutissant à une fusion.

La présence peut se perdre dans l'*être-avec* au point d'oublier les données de la relation *Je-Je ou Je-tu*⁴⁹ et d'y disperser sa volonté. C'est la fusion dysphorique (forme névrotique) lorsque cela touche les identités de rôles ou l'atmosphérisation de la présence (formes psychotiques) lorsque l'ipséité est affectée. Les significations sont fort différentes cliniquement mais peuvent être comparées.

La fusion dysphorique va nous intéresser ici. Elle réalise l'élation puis l'ivresse. L'ivresse peut en effet apparaître comme un mode de relation particulier à l'espace intersubjectif, un soudain versement de la subjectivité dans l'espace commun de quoi chacun est d'ordinaire en retrait. Il est intéressant de considérer cet appel à l'ivresse en toute indépendance de sa réalisation. L'addiction exprime par exemple cet appel à fusion de l'être qui s'accomplit ensuite, de différentes façons, selon les « toxiques ». L'alcool en est une, mais le phénomène de la fusion qui s'y recherche est le même dans la toxicomanie ou la toxicophilie.

Pour comprendre cet appel, il faut caractériser l'expérience que nous faisons dans l'ivresse.

Si en Occident, l'ivresse est associée à l'alcool ou à d'autres formes d'addiction toxicophyliques ou toxicomaniaques, on ne peut pas pour autant restreindre la question de l'ivresse à cette donnée. L'ivresse est un mode de relation au monde et à Soi et il peut se produire sans toxique. Une phénoménologie de l'ivresse peut s'ouvrir sur le point de la relation de l'ivresse à l'espace intersubjectif; elle a dans son cahier de charge de pouvoir différencier la joie et les ivresses⁵⁰. Nous faisons quotidiennement toutes sortes d'élations allant plus ou moins à l'ivresse. Alors nous rencontrons « les autres » plus que l'autre dans la relation *Je-tu*. La présence rencontre jusqu'à la fusion ses identités collectives. Plus précisément, ce sont les structures anthropologiques permettant l'investissement de ces espaces collectifs.

Élation non alcoolique et non addictive

Ces expériences d'ivresse doivent être entrevues dans leurs extrêmes diversités. Nous retiendrons trois formes d'élation pouvant toucher à l'ivresse: ivresses lyriques, ivresses religieuses, ivresses doctrinales.

On peut évoquer ici les élations et ivresses lyriques. Chacun les connaît. Celle du chant, tout d'abord, que ce soit celle de la chansonnette sentimentale, du chant d'opéra, des chants de rassemblement ou des différents chants d'appartenance ou hymnes nationaux. L'ivresse peut être celle du chant de joie ou du chant de pleurs, qui sont si proches. On méconnaît le pouvoir d'envoûtement des longues litanies plaintives, qu'elles soient religieuses, épiques ou laïques (révolutionnaires ou conservatrices, ou les deux ensemble). Les ivresses du chant ne sont pas différentes de celles des poèmes ou des psaumes. Avant de parler de celle des psaumes, voyons la sorte d'élation qui unifie les classes d'école dans le *chanter ensemble* des écoles maternelles. Elle unifie la classe, lui donne son état d'esprit non conflictuel. L'ivresse psalmique est nécessaire à la constitution sélective de l'*être-ensemble* religieux qui appelle mémoriellement la communauté des vivants et des morts. Les ivresses lyriques sont aussi des modes intersubjectifs de se rapporter à un *être-le-nous*, une nostrité. Elles peuvent devenir démesurées, porter la haine comme l'amour, la grandeur comme la mesquinerie des adversités sportives, peuvent aussi servir à la mémoire ou au recueillement comme le font les psaumes.

Les élations peuvent être aussi religieuses. Le dyonysisme en est un premier exemple. Les discours de communion d'appartenance autour d'un mystère sont tous d'essence « élatrice », ce qui ne signifie pas qu'ils sont factices. Les ivresses font parler des nostrités latentes.

L'élation est nécessaire à la condition du *religiosum* et par le même fait de toutes les religions. L'incantation mystérieuse nécessite une tonalité dysphorique positive pour être. Chant de marche et de joie dans les mystères d'Eleusis, lente musique continue ou chants longs dans les liturgies monastiques ou des synagogues préparent l'accès aux *mysterium* des cérémonies. L'institution du *religiosum* procède de cette élation froide ou chaude. Elle demande une distance de retrait du monde commun et une transformation lente de la présence permettant d'accéder aux *mystères de vérité*. Dans ses formes extrêmes, les fous de Dieu de toutes les religions,

monothéistes ou non, recherchent des ivresses fusionnelles de vérité religieuse : qu'elles soient de larmes ou de joies ne change rien à ce fait. Toutes sortes de mises en conditions préparent les états enivrés, tels ceux de la transe qui permettent d'accéder à des « hauts niveaux » de révélation religieuse. Le lien entre ivresse, illumination et révélation est intéressant à établir; l'ivresse prépare aussi si elle s'accroît le terrain d'un éventuel basculement de révélation, susceptible de tout appréhender dans une présence différente.

Il faut ainsi décrire des ivresses politiques ou idéologiques, portées par un esprit épique, prophétique ou messianique. Là où il y a du collectif pouvant s'instituer en histoire, de l'ivresse peut naître. Ce peut être une ivresse fusion-nelle, construite autour de cérémonies collectives d'incantations de vérité proclamée. Le XX^e siècle a connu les ivresses politiques du communisme et du fascisme. Ce furent des ivresses chaudes mais il existe des ivresses plus froides. L'esprit doctrinal, en son essence, est soutenu par une sorte d'ivresse froide plus subtile à identifier comme telle. Peut-être est-il d'essence théologique. Ce type d'élation, volontiers servie par des ascètes, incite à percevoir l'ivresse dans des formes nouvelles; elles peuvent être d'autant plus envoutantes et dangereuses qu'elles sont froides et pénètrent nos structures de croyances.

Les ivresses morales, les ivresses religieuses, chaudes ou froides, les ivresses esthétiques, les ivresses de la science ou du sentiment de vérité, parfois les ivresses de justice qui, comme le rationalisme morbide, peuvent plus détruire qu'elles ne réparent, appartiennent aux possibilités de la présence en élation. Les ivresses font perdre toutes mesures et le sujet, individuel ou collectif, en vient aux dilatations de ses légitimités⁵¹. En même temps, certaines ivresses intellectuelles ou politiques peuvent avoir ou ont pu avoir de nombreux effets positifs, servant à débloquent des mouvements historiques saturés, organisant des prises de conscience collective, délivrant un certain esprit d'avenir, souvent positif.

Le phénomène de l'ivresse apparaît alors dans sa véritable forme de présence, en tant qu'appel à l'être-ensemble, qu'il soit intrapsychique comme extra psychique. Il fait déliaison des éléments contraignants internes et externes (des tensions anxieuses intrapsychiques: c'est son projet « psychotrope») et ouvre ainsi la temporalité hors de la contrainte du

moment. Elle est une projection autorisée ensemble. Elle est aussi une expérience de hauteur en tant que la hauteur est ce qui nous dégage de la pesanteur. Elle nous délivre de la lourdeur du monde et de toutes les facticités.

C'est dire qu'une anthropologie de la présence ne peut pas condamner les ivresses comme un phénomène pathologique. Les ivresses donnent du relief à la présence à autrui en tant que *les autres*. Les flux et reflux de cette identité sont la matière de nos émotions de découverte et de partage de ce que nous sommes et ne sommes pas, ou nous ne sommes plus. Seul le cynique, lui qui n'est d'aucun lien comme nous le verrons, peut se prévaloir d'un tel retrait.

Dans ses formes psychotiques, mettant en jeu une affectation de l'ipséité, cette perte dans l'espace intersubjectif réalise une atmosphérisation de la présence. H. Tellenbach⁵² a montré l'importance anthropologique des expériences atmosphériques qui sont à la base de nos contacts fondamentaux. Au lieu de faire fond muet de l'expérience, l'atmosphérisation fait de l'*intermedium* l'objet de son interrogation. Il n'y a plus ni objet ni sujet. Ce que tente de capter l'expérience atmosphérique, dans certaines formes de psychoses, est le sens de l'*Entre*. C'est en réalité son ipséité en instance de dispersion.

E) Négations et ruptures de l'être-avec

Si surdéterminer l'être-avec peut aboutir au risque de fusion, perdre les structures aprioriques de l'être-avec ou nier l'être-avec est aussi porteur de violence, d'une violence de séparation radicale de nature anti-humaniste.

L'être-avec doit être pensé en tant que structure fondamentale de l'être-homme. Nier l'être-avec de l'homme pour laisser chaque homme tel qu'en lui-même devant les dieux, Dieu, le néant, l'être ou toutes autres institutions de sens, est un projet anti-humaniste. Croire à l'homme est croire en son être-avec, celui de la culture infiniment tissée et retissée; c'est en pensant, améliorant, affinant, etc. cet être-avec que l'homme se tient en s'affirmant de lui-même. Les grandes anthropologies morales de J. B. Vico⁵³ et aussi celle de Nietzsche ou de B. Groethuysen⁵⁴, nous aident bien à voir cette question que l'homme est en insurrection contre les dieux et même les héros. En tant que non éternel, ce qui nous fait homme est cette lente

culture, qu'elle soit pensée ou dessinée, qu'elle soit mathématique ou astrologique, qu'elle soit celle du patient tissage traditionnel d'un vêtement pour l'enfant qui va naître ou qu'elle soit celle de la méticuleuse confection d'un repas rituel. Elle est notre arme, notre lien à nous-même et notre abri contre la démesure de tous les *éternels*.

Cette affectation de la disposition apriorique à concevoir, recevoir ou éprouver l'altérité en partage peut se donner à deux niveaux. L'une de ses expressions possibles est le rationalisme cynique, dont nous verrons plus loin ce qui peut le relier au rationalisme morbide d'E. Minkowski⁵⁵, forme plus profonde encore de la présence humaine non marquée de l'*être-avec*.

Le rationalisme cynique déclare l'abolition de tous liens entre les hommes, de tout *mitwelt*, ce monde affectivement partagé. C'est une tentative de nier cet *être-avec*. C'est simplement une tentative momentanée car elle n'est pas durablement niable. Dès que le cynique éprouvera le besoin de cet *être-avec* à son avantage, il le sollicitera à nouveau.

Que cela signifie en psychopathologie? On en retrouve des expressions complexes dans les personnalités pathologiques, les structures *border-line* et perverses. Rarement le noyau cynique est à l'état pur mais il est intéressant d'en dégager l'essence pour mieux en retrouver les traces. On peut utilement remarquer que le rationalisme cynique est le degré zéro de l'ivresse. Le cynique déteste affectivement l'espace collectif et son effusion possible.

Ce qui se passe du point de vue de l'analyse existentielle est que l'*être-avec* est éprouvé – il l'est bel et bien – mais secondairement dénié. Cet éprouvé peut l'être faiblement mais il l'est. Le cynique veut dire « il n'y a rien entre nous, personne ne doit rien à personne et si vous aviez cru le contraire, c'est de votre faute ». Il renvoie à une anomie (« tous contre tous ») de négation de la solidarité entre humains, dans une perte du lien aux autres.

Le cynisme⁵⁶ réalise une dévaluation fondamentale à la fois du monde, des rôles humains et de toutes les relations d'existence. Il ne veut pas soutenir l'expérience de valuation des choses, qui impose de donner sens à toutes les relations humaines. Pour ne pas s'en acquitter lorsqu'il en est redevable, il renvoie les relations entre les individus au seul contrat civique, comme si aucune solidarité n'existait autrement (entre frères et sœurs, entre

associés, entre tenants d'un contrat, entre amis, dans tous les liens communautaires ou sociétaux, etc.). Ce réalisme de la séparation totale est formellement vrai du point de vue légal et civique mais ne l'est pas du point de vue psychologique et affectif, dans l'espace vécu anthropologiquement. Il y a dans la réalité anthropologique une multitude d'accords affectifs dosés entre les individus, à l'épreuve de réciprocité le plus souvent, et ces accords définissent des exigences et des obligations tacites. Ces obligations ne sont pas totales et elles ont des limites relativement déterminables. Le dialogue affectif que nous avons avec les autres ne cesse de doser ces équilibres, de faire des compensations subtiles, du fait des certaines petites connivences, de sympathies partagées transitoirement ou plus durablement. Cela constitue une mondéité relationnelle.

Cette mondéité, les personnes en souffrance mentale ou psychologique ne parviennent plus à en apprécier le sens véritable, ni à la restituer dans ses justes proportions. Comme autant de nostrités ou d'historialités menacées ou perdues, ils en viennent à surdéterminer ses pouvoirs. À l'épreuve de la réalisation de leur fragilité, ces déceptions vont survenir bien vite. De ce fait, la trahison, le manquement, les sentiments d'être exclu de cet *être-avec* antérieur sont légitimes : ils constituent une des réalités de l'espace vécu. La jubilation cynique s'exercera à montrer la vanité de ces accords tacites, à pulvériser tous ses liens attendus et occultes. C'est une jubilation sans joie. Le monde cynique est lui-même prédépressif. On peut le décrire précisément comme une dysphorie négative (les résonances perdues du monde commun) plutôt que de l'ordre d'un trouble dysthymique proprement dit. Être cynique n'est pas être temporellement déprimé. La dépression mélancolique suppose la valeur perdue des choses et non pas la valeur niée de tout lien.

Le rationalisme morbide d'E. Minkowski est en même temps une perte du *mitwelt* et de la vie; il est beaucoup plus radical que la perte des autres. C'est une abolition du monde du vivre. Dans ce rationalisme, qui est une tentative d'instaurer un élémentarisme de la conscience, se trouvent évacués ce qui fait lien intra-expérientiel, le *pris-ensemble*, la totalisation vivante par laquelle les choses prennent sens. Ce pris-ensemble est ce que nous avons désigné aussi comme structures prépsychologiques de l'expérience. Sans ces structures, nous sombrons dans l'élémentarisme, le non-sens, etc. Normalement, aucune chose ne peut avoir sens en elle-même. Ici, dans le

rationalisme morbide, les choses sont vues dans leur nudité anthropologique, comme si l'homme n'existait plus pour porter sens en lui à chaque chose. Un sens comme mort émerge de chaque chose; rien n'émane plus et les choses sont renvoyées à leur choséité sans homme. C'est un peu de la mort des hommes que finit par parler la conscience en rationalisme morbide. C'est un gigantesque oubli de la chaleur du vivre. Une chaleur du Vivre qui appelle chaque chose pour l'inscrire dans la ronde du sens vivant.

Avant de conclure ce chapitre, suggérons d'entrevoir la question de l'altérité d'une façon plus vaste. L'altérité est un organisateur de proportion anthropologique. L'*être-avec* fait que vivons, pensons, estimons, ressentons ensemble et réglons l'ampleur de ce que nous éprouvons à l'aune de ce que les autres éprouvent. La perte radicale de l'*être-avec* est la cause de la disproportion délirante. C'est le lien à autrui, inlassablement défini, repris et réajusté qui permet cette proportion anthropologique : le voilà, le Vivre humain. Binswanger lui accorde un rôle central dans la genèse du délire⁵⁷. Le délire, autant que le rationalisme morbide que nous venons de voir, exprime une dislocation des modalités de distance, de proximité, de séparation et de fusion avec autrui. Cette dislocation réalise la rencontre paranoïde. Le délire est en même temps cette dislocation exprimée de la distance avec autrui, soi-même, le monde et le gigantesque travail, la tentative démesurée et déorganisée, de reconquérir la *konônia* perdue.

Au fait, a-t-on posé la question du point limite de l'ipséité? N'est-il pas temps de la faire ?

Il faut donc répondre, d'une façon conclusive, à la question: une rupture de l'ipséité peut-elle se produire durablement ?

Si une métamorphose complète d'un individu se produisait, elle ne pourrait se situer qu'au niveau de certaines identités de rôle (ainsi des convertis, des repentis, etc.). Mais en cas de recommencement de sa vie, celui qui reprend une nouvelle identité le fait toujours positivement ou négativement par rapport à son ancienne identité. Nulle métamorphose volontaire ne peut faire que je perde absolument mon sentiment d'appartenance à moi, quand bien même le voudrais-je. L'être ne peut se nier lui-même. Seule une amnésie absolue pourrait le faire. Cependant cette amnésie ne pourrait pas effacer certains niveaux d'identité, psychomotrice

par exemple, ou des dispositions acquises de caractère, ou certaines caractéristiques morphologiques. Ces identités feraient que je serais toujours attesté comme même au sens de *selbst*. L'être peut se démienniser (c'est ce qui permet de différencier l'ipséité de la mienneté) par exemple en se cosmologisant (délire fantastique des paraphrènes, ou délire de Cottard des mélancoliques). Ainsi, cette perte de l'ipséité n'est-elle pas véritablement possible en dehors des manifestations confusionnelles (où elle n'est que transitoire : l'ipséité se retrouve au décours de la crise) et dans les détériorations avancées (et non pas simplement débutantes) où elle prend la forme d'une indifférence ultime à soi-même.

Ainsi sommes nous condamnés pour toujours, pour notre vie et même en deçà et au-delà, à notre propre être ! C'est dire ce qu'une telle assignation porte comme responsabilité.

Les déséquilibres des dialectiques idem-ipse et ipse-alter dans leurs expressions psychopathologiques

Relation entre identité <i>idem</i>, <i>ipse</i> et <i>alter</i>	Expressions pathologiques
Rupture transitoire de l'ipséité	Manifestations confusionnelles Perte de l'unité spatiale et de la continuité temporelle de l'expérience et éventuellement détérioratives
Menace de ruptures de l'ipséité au plan transgénérationnel	Délire de filiation Les manifestations pathologiques peuvent se comprendre comme les mécanismes de protection de l'ipséité pour maintenir la continuité ipséique au moyen d'une idemité surdéterminée
Défaut de maturation et	Immaturité

d'élaboration des identités <i>idem</i> Typification des identités <i>idem</i> sans collage avec identité <i>ipse</i> ou <i>alter</i>	(désinvolture, naïveté) Maniérisme hystérique
Pure ipséité sans engagement dans les identités de rôle	Hébéphrénie Le vide schizophrénique : passivité, indifférence, apragmatisme
Collage <i>ipse-idem</i>	Paranoïa / <i>Typus melancholicus</i> Charisme pathologique
Défaut de séparation <i>ipse–alter</i> Saturation de <i>l'être-avec</i>	Atmosphérisation Nostrisation de la présence / Besoin de fusion dysphorique dans les addictions, ivresse
Excès de séparation <i>ipse-alter</i> Rupture de <i>l'être-avec</i> / <i>Négation de</i> <i>l'être- avec</i>	Réalisme et rationalisme morbide Cynisme des personnalités pathologiques
Défauts d'investissement <i>idem</i> et défauts d'investissement <i>ipse</i> Défaut d'investissement de <i>l'alter</i>	Les personnalités psychopathiques
Surdétermination de <i>l'idem</i> avec défaut de constitution de <i>l'alter</i> en rupture d'ancrage ipséique	Élaborations paranoïdes délirantes autour des rôles / Inflation des déterminations <i>idem</i> du fait de la perte des ancrages dans une altérité et une ipséité
Surdétermination de <i>l'idem</i> de <i>l'alter</i> sans dislocation de la structure	Personnalité phobique Personnalité évitante

d'altérité	Personnalité obsessionnelle
Défaut d'appréhension de l' <i>ipse</i> et de l' <i>alter</i> , de la corporéité et de la mienneté	Autisme infantile Expérience sans intérieur, ni extérieur, sans temporalité ni altérité
Défaut d'apprésentation de l' <i>alter</i> et du monde commun	Manie selon L. Binswanger

Ce tableau expose d'une façon indicative les différentes modalités d'échec de la dialectique *idem-ipse* et *ipse-alter* dans leurs expressions cliniques ainsi que les affectations de la constitution des identités de rôle, qu'elles soient d'autrui ou de soi-même. Il engage également la question de la fusion et de la séparation dans ses principales manifestations pathologiques. Il privilégie la structure identitaire (ou l'organisation *typique*) de la personnalité de soi-même comme de l'altérité manifestée.

1. *Méditations Cartésiennes*, E. Husserl, trad. E. Peiffer et E. Levinas, Paris, 1953. Cf. aussi *Autour des Méditations cartésiennes*, (1929-1932) E. Husserl, trad. N. Depraz et Pol. Vandavelde, revue par M. Richir, J. Millon, Grenoble, 1998.

2. La racine *app* est du plus grand intérêt phénoménologique, bien qu'elle soit étymologiquement incertaine (serait-elle un dérivé du *ad* ou *ab* ou mélange-t-elle les deux mouvements?). Elle exprime un travail de rétrocomposition de l'expérience à distance de ce qui perçu immédiatement. Le mouvement de sens qui préside à une appréésentation ou l'apperception est un recul de configuration : il permet la synthèse idéale à distance de la perception.

3. Le sens de l'anti-psychologisme et de l'anti-anthropologisme de Husserl prend sa signification épistémologique précise sur ce point.

4. C'est la tentation d'E. Levinas, dans *Totalité et Infini*, rééd. Kluwer/Le Livre de Poche, Paris, 1990. Il propose « L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation » (p. 62). Nous entrons dans un point de vue éthico-théologique qui n'est pas notre question première même si, par ailleurs, il a un intérêt certain.

5. Seule une sorte de pessimisme littéraire, de l'ordre de la coquetterie hystérique sombre, pourrait soutenir substantiellement une telle proposition. L'optimisme thérapeutique de principe dépasse ce pessimisme esthétique.

6. Ces raisons proprement phénoménologiques peuvent avoir plusieurs formes selon les façons d'engager le discours phénoménologique; soit avec l'ontologie (M. Heidegger, J.-P. Sartre, P. Ricœur, Michel Henry) soit sans, à côté ou contre l'ontologie (R. Descartes, E. Husserl, E. Levinas et à sa suite Jacques Derrida et aussi Marc Richir, bien que le thème de l'institution symbolique qu'il revendique ne soit pas exempt d'une ontologie différée).

7. Le point de vue psychopathologique suspend toute interrogation ultime sur l'altérité ou *l'être avec autrui*, en général, tout en lui conservant une certaine attention à titre d'horizon éthique de toute discipline de pensée. Cette suspension du statut ultime d'autrui n'est pas aisée dans la mesure où, dans l'archéologie théologico-philosophique, ce statut du *qui* ou de l'autre (celui de la personne) est toujours dérivé d'un certain statut théologique ou consacré par lui. Les discours religieux mettant tous Dieu en chacun, le respect que nous portons à autrui se fonde et se garantit d'un respect théologique et réciproquement. Il ne faut pas s'étonner de cette intrication théologico-philosophico-religieuse, même dans les sociétés laïques. Les sciences humaines sont elles-mêmes dérivées des sciences interprétatives (*Auslegungskunst*) qui intriquent inlassablement interprétation/compréhension et applications morales et psychologiques des sens d'un texte.

8. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990. On peut se reporter aussi à l'un des meilleurs commentaires en direction de la psychopathologie, *L'identité narrative*, Muriel Gilbert, Labor et Fides, Genève, 2001.

9. L'attestation n'est pas un terme anodin pour Ricœur (*Soi-même comme un autre*, opus cité, p.34-35). Il signifie cette relation du *qui* avec lui-même, à l'épreuve de cette promesse. Cf. Jean Greisch et Richard Kearney, « l'attestation; entre phénoménologie et herméneutique », in *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, 1991.

10. Il était en même temps lui-même et son Monde, sans pouvoir distinguer le *lui (qui)* du lui-même et de son monde, car nous sommes tous un *Soi-monde*, une présence qui contient ce à quoi elle est ouverte. Et lorsque nous perdons quelqu'un, c'est la part d'un monde habitée en partage que nous perdons. Cette part de monde n'est plus habitée, au sens anthropologique de l'habitation. Dans les deuils pathologiques, la perte du monde devient un impossible changement d'époque.

11. Cf. Max Kohn « Ipséité et illéité », *L'Art du Comprendre*, n° 1, Paris, 1994. E. Levinas engage aussi cette question de la pudeur dans *Totalité et Infini*, opus cité, p. 286, à propos d'une phénoménologie de l'Eros.

12. Cf. traduction d'Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982.

13. L'avenance au monde en tant que monde n'a rien de sexuel, pas plus que l'expérience de la mort. Une ontologie sexuelle n'aurait rien de libérateur. Prôner un tel discours serait préparer conceptuellement le terrain de l'*apartheid* sexuel.

14. Dans lesquelles les sujets « excédés » n'en peuvent plus de se connaître trop eux-mêmes et se mutilent pour « passer à autre chose » et ainsi apaiser la tension intérieure.

15. Cf. Max Kohn, « Ipséité et Illéité », op. cit.

16. Joseph Gabel, *La Fausse Conscience*, Éditions de Minuit, Paris, 1962.

17. Ce que la danse met en jeu, par exemple.

18. Ce domaine esthétique détermine un accord élémentaire de partage de monde. C'est le flair d'autrui et de son ambiance.

19. Le vecteur C. de L. Szondi. Cf. *Introduction à l'analyse du destin* tomes I et II, *Pathéi Mathos*, 1972, 83. Cf. *Szondi avec Freud*, Jacques Schotte, De Boeck, Bruxelles, 1990.

20. La formule vient d'H. Maldiney, in *Le Contact*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990 dans son important texte «La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant ».

21. Il est certain que notre relation de contact immédiat avec autrui dépend de notre relation *intra festum* à l'instant. Cf. Trad. *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, P.U.F, 1992, Paris.

22. *Qu'est ce que la phénoménologie?* Trad. E. Abrams, Grenoble, J. Million, 1988, mais la question est trop vaste pour être engagée ici dans une perspective psychopathologique
23. Dans son expression générale, on peut consulter *L'Homme à la découverte de son âme*, Genève, Mont-Blanc, 1950.
24. *Philosophie des symbolischen formen*, 3 volumes de 1923 à 1929.
25. Cf. «Phénoménologie de l'expérience maniérée», *L'Art du Comprendre*, n° 8, opus cité.
26. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F, 1964.
27. On pourra se référer à l'ouvrage de Guy Deniau *Gognitio Imaginativa. La Phénoménologie de Gadamer*, (Ousia, Bruxelles, 2002) qui montre le travail figural à l'œuvre dans la constitution et la restitution du sens. Il utilise le terme d'imaginal (p. 95), de processus imaginal, pour rendre la notion de *Selbstdarstellung*, représentation (*darstellung*) de soi (*selbst*) qui est un mode d'habitation de l'image par un être et sa restitution sous forme d'émanation. Cela donne à l'œuvre d'art une vérité première pour la restitution de l'expérience humaine.
28. «Le dévoilement des concepts fondamentaux de la Daseinsanalyse à partir de l'E. Straus », in *Regard, parole, espace*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1973.
29. Cf. Henry Maldiney, *Une phénoménologie à l'impossible*, Le Cercle herméneutique Ed., 2002, diff. Vrin, Paris.
30. Les contacts esthétique-physiognomiques, cf. *Auf dem Weg zu einer anthropologischen Psychiatrie*, Springer, Berlin, 1963. On peut lire un remarquable texte d'introduction à ces troubles du contact esthétique dans *Confrontations psychiatriques*, n° 11, 1973, «De la phénoménologie de Jaspers au retour à Husserl. L'anthropologie compréhensive de Zutt et Kullenkampff», p. 127-161, A. Tatossian et S. Giudicelli.
31. B. Leroy-Viémon, *L'Altérité fondatrice*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 80.
32. Cf. «L'esthétique de la réception de H.R. Jauss», Jean-Marc Chavarot in *L'Art du comprendre*, n° 8, avril 1998.
33. Guy Deniau, opus cité p. 57, reprend la formule maîtresse de l'herméneutique esthétique de H. G. Gadamer, «L'être de l'œuvre d'art réside dans la présentation de soi (*selbstdarstellung*)».cf. *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, Paris, 2003.
34. «Le Devant-Quoi de l'angoisse» in *Les Directions de Sens*. Opus cité.
35. Dans la langue commune, ces anti-figures de la centralité sont le «vulgaire n'importe qui », le « plouc », le « ringard », etc. Comme nous l'avons déjà vu, l'hystérie est une pathologie de la relation à la centralité et à l'intensité.
36. Zutt J. et Kullenkampff C., *Der Paranoïd Syndrom in anthropologischen Sicht*, Springer, Berlin, 1958.
37. Nous retrouvons sur ce point le sens le plus simple d'une aliénation. Le sujet ne fait plus retour de l'expérience des autres. Il ne recompose plus *le mien du tien* au retour de cette expérience d'autrui en apparition ou en constitution. La notion d'aliénation porte le sens d'une séparation ou d'un désengagement impossible.
38. Jeannine Chamond utilise le terme de fond d'expérience. Cf. «Fond de l'expérience et structure temporelle dans la schizophrénie», *Synapses*, numéro 183, Paris, Avril 2002.

39. Cf. A. Tatossian et S. Giudicelli, « L'anthropologie Compréhensive de J.Zutt et C. Kullenkampf », *Confrontations psychiatriques*, n° 11, Paris, 1970.
40. F. Dastur, « L'altérité la plus intime : la conscience (Heidegger, Husserl, Levinas) », deuxième partie de *La Phénoménologie en question*, J. Vrin, Paris, 2004.
41. Cf. Max Kohn, « Ipséité et illéité », op. cit.
42. Sinon dans le champ théologique de la révélation de Dieu en Autrui, ou de l'être de chacun comme Dieu.
43. *Mélancolie et manie*, trad. PUF, Paris, 1987.
44. On peut se rapporter à l'ouvrage de F. Madioni, *Le Temps et la psychose*, L'Harmattan, Paris, 1998.
45. Yves Pélicier, Séminaire de Necker, 1989.
46. E. Levinas le soutient mais son propos se situe dans un point de vue éthique, celui d'une éthique de la responsabilité pour l'autre. Cette expérience se produit d'ailleurs dans la situation clinique de la mélancolie.
47. A. Kraus, « Modes d'existence des hystériques et des mélancoliques », p. 263, in *Psychiatrie et existence*, sous la direction de Pierre Fédida et Jacques Schotte, J. Millon éditeur, Grenoble, 1991.
48. On peut évoquer sur ce point l'histoire affective de Jean-Jacques Rousseau et sa sensibilité paranoïaque portant le philosophe à s'éprouver douloureusement comme continuellement trahi par ses amis. Cf Jean-Marc Chavarot, *Sensibilité et sensibilité chez Jean-Jacques Rousseau*, le Cercle Herméneutique Éditeur, 2009.
49. Cette dernière relation est une possibilité centrale de l'expérience humaine mais il serait cependant réducteur de la considérer comme la seule rencontre authentique. À travers le *Tu*, ce sont les autres et l'humanité qui s'interrogent. L'homme s'interroge lui-même à tous les modes.
50. La joie se différencie de l'ivresse par sa capacité à se contenir et se satisfaire d'elle-même. L'ivresse est un état plus instable qui tend à se maximaliser. Le lien amoureux est plus de l'ordre de la joie que de l'ivresse.
51. La philosophie de F. Nietzsche apprend, dans son éducation tragique, à se défier de toutes sortes d'ivresses. Il suivait en cela certaines intuitions du moraliste Spinoza.
52. *Goûts et atmosphère*, trad. PUF, Paris, 1983. Cf. aussi le dossier « En hommage à H. Tellenbach » in *L'Art du Comprendre*, n° 4, Paris, 1996.
53. Cf. *L'Art du Comprendre* n° 7, 4 boulevard de l'Hôpital, 75005 Paris.
54. *Anthropologie philosophique*, op.cit.
55. E. Minkowski et J. R. de Fursac « Le rationalisme morbide d'E. Minkowski », Paris, *L'Encéphale*, 1923. Cf. aussi *La Schizophrénie*, Paris, Payot, 1924.
56. L'inconscient cynique est le refus de tous devoirs et dettes envers autrui. C'est accepter éventuellement qu'autrui vous doive quelque chose mais c'est surtout refuser de lui devoir quoi que ce soit. C'est une hantise du lien à autrui en tant qu'échange de réciprocité.
57. C'est le sens de son *Wahn, Délire*, J. Millon, Grenoble, 1993.

***INDEX DES AUTEURS, DES ÉCOLES DE
PENSÉE SE REVENDIQUANT
PRINCIPALEMENT DE LA TRADITION
PHÉNOMÉNOLOGIQUE,
ANTHROPOLOGIQUE OU EXISTENTIELLE***

Cet index est sous la seule responsabilité de son auteur et non point des intéressés. Il ne se substitue pas à la bibliographie générale qui figure en fin du second tome.

I. Première et deuxième génération

AUTEURS	THÈMES DE RECHERCHE	PRINCIPAUX OUVRAGES	RÉFÉRENCES PSYCHO- PATHOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES
K. JASPERS	Le comprendre / Taxinomie descriptive des vécus psychiques / Qu'est- ce qu'un vécu? / Place de la phénoménologie dans la psychopathologie	<i>La Psychopathologie générale; Gesammelte Schriften zur Psychopathologie</i>	W. Dilthey M. Heidegger F. Nietzsche Recherches logiques de Husserl (en partie) Max Weber
L. BINSWANGER	Anthropologie de la souffrance mentale / Temporalité et spatialité en psychopathologie / Analyse de la présence et de ses formes manquées / Constitution d'Autrui et ses défaillances dans la présence maniaque / Fondement de la psychothérapie d'inspiration existentielle	<i>Analyse existentielle et psychanalyse freudienne; Introduction à l'analyse existentielle; Mélancolie et manie; Espace et psychopathologie; Délire</i>	W. Dilthey K. Jaspers E. Bleuler S. Freud M. Heidegger F. Nietzsche E. Husserl M. Scheler L. Klages
E. MINKOWSKI	Altération de la temporalité dans la dépression / Temporalité et spatialité / Le contact vital avec le monde / Le rationalisme morbide	<i>Le Temps vécu; Vers une cosmologie; Schizophrénie, traité de psychopathologie</i>	H. Bergson G. Bachelard S. Freud E. Bleuler P. Janet

E. STRAUS	Spatialité vécue / Intrication du sentir et du se mouvoir / Phénoménologie de la perception / Esthésiologie / Anthropologie de l'expression	<i>Du Sens des Sens ; Psychologie du monde humain</i>	L. Binswanger M. Scheler E. Husserl K. Goldstein La théorie de la Gestalt F.J.J. Buytendijk
E. VON GEBSATELL	Temps vécu / Vécu de contrainte (Zwang) dans la mélancolie et la névrose obsessionnelle	<i>Prolégomène à une médecine anthropologique</i>	M. Scheler L. Binswanger M. Heidegger
H.C. RÜMKE W. VON BAEYER O.C. SELBACH	Diagnostic de schizophrénie (vécu de praecox) / Différentiation des schizophrénies	<i>In blühende psychiatrie in Gefart Psychiatrie I, II, III</i>	K. Schneider L. Binswanger E. Straus
F.J.J. BUYTENDIJK	Altération des contacts élémentaires avec le monde dans la schizophrénie / Distorsion des structures anthropologiques de la présence	<i>Prolegomena einer anthropologischen Physiologie ; Essai de psychologie comparée, l'homme et l'animal</i>	L. Binswanger E. Straus Anthropologie médicale
JAKOB WYRSCH	Évolution tardive des schizophrénies, hallucinations et délire	<i>La Personne du schizophrène</i>	E. Bleuler L. Binswanger / K. Jaspers K. Schneider / A. Storch
K. GOLDSTEIN ET L'ÉCOLE DE LA GESTALT-THÉORIE K. KOFFKA, K. KÖHLER K. WERTHEIMER. FRITZ PERL JACOB-LÉVY MORENO ET L'ÉCOLE DE LA GESTALTTHÉRAPIE	Constitution de l'espace et du temps à partir de la neurophysiologie / Anthropologie physiologique / Éclaircissement de l'expérience spécifique de totalité.	<i>La Structure de l'organisme. Prolégomènes à une anthropologie physiologique Revue Gestalt</i>	Brentano C. von Erhenfels Neurophysiologie Anthropologie E. Husserl (méréologie)
VICTOR VON WEIZSÄCKER	Auto-structuration de l'espace et du temps à travers le mouvement / Rapport fond-forme dans l'espace / Herméneutique du vivant	<i>Le Cercle de la structure ; Correspondance avec Freud ; Gesammelte Schriften</i>	Physiologie de J. von Kries et L. Von Krehl, Gestalt-théorie E. Husserl M. Heidegger K. Jaspers

WILHELM SZILASI	Compréhension des pathologies selon l'analyse des formes et cours de la présence / <i>Daseinsanalyse</i> /Introduction à la <i>Daseinsanalyse</i>	<i>Introduction à l'œuvre d'E. Husserl; Puissance et impuissance de l'esprit</i>	M. Heidegger, E. Husserl L. Binswanger Néokantisme
J. ZUTT ET C. KULLENKAMPFF	Corporéité intersubjective / Spatialité et corporéité vécue dans l'expérience paranoïde / Perte de la stance du soi	<i>Auf dem Weg zu einer anthropologischen Psychiatrie; Das paranoide Syndrom in Anthropologischer Sicht</i>	E. Husserl M. Heidegger, J.-P. Sartre E. Straus
BRUNO CALLIERI	Traduction et commentaire de L. Binswanger / Phénoménologie du délire / Temporalité et schizophrénie / Vécu de perplexe	<i>Quando Vinci l'ombre; Medusa allo specchio; Lineamenti di psychopatologia fenologica</i>	Karl Jaspers H.C. Rhumke H. Tellenbach Max Scheler G. Marcel J.-P. Sartre L. Pareyson
HUBERTUS TELLENBACH	La temporalité et la spatialité mélancolique / Les expériences archaïques de la présence / Anthropologie de la sensorialité inférieure	<i>Goûts et atmosphère, la mélancolie la réalité; Le comique et l'humour; La figure du père</i>	L. Binswanger W. Dilthey Goethe et le romantisme R. Otto M. Heidegger
LÉOPOLD SZONDI	Représentation, expression et pulsion / Le système pulsionnel / Dimension de contact et inconscient figural	<i>Diagnostic expérimental des pulsions</i>	Sigmund Freud K.-G. Jung la Gestalt M. Merleau-Ponty
WOLFGANG BLANKENBURG	Étude des modes d'apparaître dans le délire / Analyse de la naturalité de l'expérience et de ses défaillances dans les schizophrénies pauci-symptomatiques	<i>La perte de l'évidence naturelle; Biographie und Kankreit; Wahn und perspektivität</i>	K. Jaspers E. Husserl M. Heidegger L. Binswanger
HENRY EY	La conscience / Thèse de l'organo-dynamisme Philosophie organodynamique / architectonique / Relation de réalité et niveaux de déstructuration de la présence / Description des hallucinations		

ROLAND KUHN	Daseinsanalyse de l'expérience délirante / Monde vécu dans les névroses / Phénoménologie du Rorschach / Mythe et psychanalyse	<i>Daseinsanalyse et psychiatrie ; Mythe et Psychanalyse ; The attempted Murder of a prostitute</i>	K. Jaspers H. Rorschach L. Binswanger Kurt Schneider C.G. Jung
JOSEPH GABEL	Rationalisme morbide / Fausse conscience / Réification	<i>La Fausse conscience ; Mensonge et maladie mentale</i>	E. Minkowski L. Binswanger L. Szondi H. Baruk G. Lukas
H. MALDINEY	L'expérience pathique / Psychose et expérience artistique / Événementialité et psychose / Phénoménologie et esthétique / Théorie de l'affect / Transpassibilité	<i>Regard, parole, espace ; Penser l'homme et la folie</i>	L. Binswanger E. Straus M. Heidegger Roland Kuhn L'anthropologie philosophique E. Fink la philosophie esthétique
GISELA PANKOV	Corps, famille et psychose / Psychosomatique et transgénérationnel / Les thérapies systémiques et familiales	<i>L'Homme et sa psychose ; L'être-là du schizophrène</i>	S. Freud M. Heidegger K. Abraham O. Rank
BIN KIMURA	L'entre et la constitution de l'espace intersubjectif, ses dissonances dans les pathologies / L'ante festum, le post festum et l'intra festum / La temporalité dans la schizophrénie.	<i>Au début était l'Aïda Écrits de psychopathologie phénoménologique ; Conscience de Soi et Jikaku L'entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie</i>	H. Tellenbach Goethe Nishida et la philosophie japonaise de l'entre et de l'intersubjectivité W. Blankenburg
A. DE WAELEHENS J. SCHOTTE A. VERGOTE C. VAN REETH ET L'ÉCOLE BELGE DE PSYCHANALYSE	Lectures heideggériennes de Lacan / La psychose / Pathoanalyse / Anthropopsychiatrie / Analyse des pulsions / Analyse du destin / Histoire de la phénoménologie clinique	<i>La Philosophie de M. Heidegger ; Les Psychoses ; Szondi avec Freud ; Vers une anthropopsychiatrie ; Un parcours</i>	M. Heidegger J. Lacan L. Szondi S. Freud M. Merleau-Ponty L. Binswanger H. Maldiney R. Kuhn

II. Troisième et quatrième génération

AUTEURS	THÈMES DE RECHERCHE	PRINCIPAUX OUVRAGES	RÉFÉRENCES PSYCHOPATHOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES
ROLLO MAY, C. ROGERS, V. SATIR, A. MASLOW ET L'ÉCOLE EXISTENTIELLE AMÉRICAINE	Psychothérapie / Psychologie existentielle / Décision d'existence / Parcours de vie / Anxiété	<i>Humanistic Psychology</i> ; <i>Existence, Psychology and the human Dilemma</i> ; <i>Le Désir d'être</i> ; <i>Psychothérapie existentielle</i> ; <i>Amour et volonté</i> ; <i>Le Développement de la personne</i>	Existentialisme continental M. Heidegger Antipsychiatrie L. Binswanger
PIERRE FÉDIDA MAREIKE WOLF-FÉDIDA ET L'ÉCOLE DE PARIS VII	Psychanalyse et phénoménologie / Introduction à l'œuvre de L. Binswanger / Psychopathologie générale / Dépression / Technique de psychothérapie	<i>Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse</i> <i>Rêve et Existence</i> , <i>Théorie de l'action psychothérapique</i>	L. Binswanger S. Freud, R. Kuhn D. Lagache, J. Lacan, V. von Weizsäcker H. Maldiney W. Blankenburg Kimura Bin
VICTOR FRANKL	Analyse de l'existence / Logothérapie / Analyse du destin personnel	<i>Découvrir sa vie avec la logothérapie</i> ; <i>le dieu inconscient</i> ; <i>Raisons de vivre</i>	K. Jaspers, Max Scheler L. Binswanger Edith Stein, E. Levinas
MEDARD BOSS GION CONDRAU ET L'ÉCOLE INTERNATIONALE DE <i>DASEINANALYSE</i>	Psychothérapie daseinsanalytique / l'intersubjectivité vécue / le rêve	<i>Séminaire de Zollikon</i> ; <i>Il m'est venu en rêve</i> ; <i>Le voyage en Inde</i> ; <i>Grundriss und der Medizin und der Psychologie</i>	L. Binswanger M. Heidegger V. von Gebtsattel
G. LANTÉRI- LAURA, J. GARRABÉ ET L'ÉCOLE DE L'ÉVOLUTION PSYCHIATRIQUE	Analyse des délires / Histoire des idées psychiatriques / Théorie du sujet / Attitude phénoménologique	<i>Phénoménologie et Subjectivité</i> ; <i>Sujet et Subjectivité</i> ; <i>L'Évolution psychiatrique</i>	E. Ey E. Husserl Max Scheler K. Schneider E. Minkowski
W. JANZARIK A. KRAUS HERMAN LANG ET L'ÉCOLE DE HEIDELBERG	Structure de l'identité et psychose / Constitution dynamique / Recherche clinique sur les psychoses / Phénoménologie critique de la pratique diagnostique / Typologie (constitution de l'identité humaine) / Phénoménologie de l'hystérie	Articles divers; Textes et articles <i>Der Nervenarzt</i> ; divers textes non traduits	K. Schneider K. Jaspers H. Tellenbach M. Heidegger J.-P. Sartre W. Blankenburg psychopathologie allemande

A. TATOSSIAN ET L'ÉCOLE DE MARSEILLE (S. GUIDICELLI, J.-M. AZORIN, J. NAUDIN, Y. TOTOYAN, J.-C. SAMUELIAN, TITUS MILECH, A. FOURNIER, T. BOTTAI, JEAN- MARC HENRY)	Histoire critique de la psychopathologie phénoménologique / Phénoménologie des psychoses / Herméneutique du symptôme / Phénoménologie des hallucinations	<i>La Phénoménologie des psychoses ; Traductions, commentaires, textes divers ; Les Voix et les choses</i>	L. Binswanger H. Tellenbach Psychopathologie allemande du XX^e siècle Anthropologie compréhensive
B. CALLIERI, LORENZO CALVI ARNALDO BALLERINI, A. DEL PISTOIA G. STANGHELLINI, R. DALLE LUCHE G.-P. DI PIAZZA, G. DI PETTA, C. PASTORE F. LEONI ET L'ÉCOLE ITALIENNE DE PSYCHOPATHOLOGIE	Phénoménologie des psychoses / Intersubjectivité / Corporéité / Anthropologie du délire / Vulnérabilité / Identité humaine / Narratologie clinique / Toxicomanie	Revue <i>Comprendre ;</i> ouvrages et articles divers	L. Binswanger Karl Jaspers A. Banfi B. Carlo Sini B. Callieri E. Paci H. Tellenbach L. Pareyson, J.-P. Sartre, A. Tatossian
RECHERCHES PHÉNO-COGNITIVES J. PARNAS ET D. ZAHAVI (DANEMARK) S. GALLAGHER, L. SASS, E. THOMPSON (ÉTATS-UNIS), DOROTHÉE LEGRAND (FRANCE), P. BOVET (SUISSE), T. FUCHS (ALLEMAGNE)	Phénoménologie et science cognitive / Théorie de l'esprit / Théorie de la subjectivité /Modèle cognitif dans les psychoses	<i>Self and schizophrenia ; The Self in neuroscience and psychiatry; The Phenomenological mind; Journal of Consciousness studies</i>	E. Husserl, Merleau-Ponty, H. Dreyfus G. Strawson W. Blankenburg F. Varela
MARC BLANC M. DE BOUCAUD T. DEMANGEAT PIERRE DAMON, MARC GÉRAUD, A. JOLI ET L'ÉCOLE DE BORDEAUX	Psychopathologie des psychoses / Subjectivité	<i>Psychiatrie et Psychopathologie</i>	E. Minkowski A. Tatossian G. Lanteri Laura et revue <i>L'Évolution Psychiatrique</i>

D. PRINGUEY, F.-S. KOHL FREDERIC JOVER ET L'ÉCOLE DE PHÉNOMÉNOLOGIE CLINIQUE ET DASEINSANALYSE DE NICE	L'espace intersubjectif, délire / La figure du père / Dialectique <i>idem-ipse</i> / La nostrité alcoolique / L'impatience, art et pathologie	<i>Phénoménologie de l'identité humaine et Schizophrénie</i> articles <i>L'Art du comprendre</i> et <i>Le Cercle Herméneutique</i>	H. Tellenbach A. Tatossian P. Ricoeur L. Binswanger
JEAN-MICHEL AZORIN	Phénoménologie clinique, théorie du délire, subjectivité / Psychopharmacologie des antipsychotiques / Interface phénoménologie et épistémologie générale	Traductions de Binswanger et Blankenburg Articles divers Ouvrages collectifs	A. Tatossian, L. Binswanger E. Straus W. Blankenburg H.G. Gadamer
JEAN NAUDIN	Phénoménologie clinique / Hallucinations, vulnérabilité, narratologie clinique / Épistémologie	Articles divers <i>Les Mots et la chose</i>	A. Tatossian, L. Binswanger E. Straus S. Freud W. Blankenburg P. Fédida Kimura Bin
HENRI GRIVOIS	Expérience anthropologique de centralité dans la psychose naissante / Dislocation psychomotrice dans la schizophrénie	<i>Naître à la folie ; Le Fou et le mouvement du monde</i>	L. Binswanger E. Minkowski Marcel Gauchet René Girard A. Tatossian
ADOLFO FERNANDEZ-ZOÏLA	Phénoménologie de l'espace vécu / Temporalité et pathologie / Le sentir	<i>Espace et psychopathologie ; Le sentir et les micro- incarnations</i> Textes divers	E. Straus, L. Binswanger, A. Tellenbach A. Tatossian K. Axelos Nietzsche
YVES PÉLICIER ET L'ÉCOLE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE NECKER (Q. DEBRAY, A. FERNANDEZ-ZOÏLA, C.-J. BLANC, B. PACHOUD, E. GUILLIBERT, B. GRANGER, G. CHARBONNEAU)	Phénoménologie générale, espace, temps et pathologie / Psychopathologie des délires, hallucination / Identité narrative / Psychologie médicale / Vécu des maladies somatiques	<i>Espace et psychopathologie</i> Textes et articles divers revue <i>L'art du comprendre</i>	G. Marcel H. Ey A. Tatossian G. Lantéri-Laura L. Binswanger H. Tellenbach W. Blankenburg

PHÉNOMÉNOLOGIE PSYCHOPATHOLOGIQUE ANGLO-AMÉRICAINE : L. SASS, O. WIGGINS ET M.-A. SCHWARTZ, L. DAVIDSON, A. MISHARA, J. STRAUSS, S. GALLAGHER (ÉTATS-UNIS), M. RATCLIFFE, J. CUTTING (GRANDE-BRETAGNE)	Hallucination / La philosophie du soi / Psychopathologie et philosophie / Structure du récit / Analyse des déficiences de l'intentionnalité / Philosophie critique de la clinique	<i>Phénoménologie language and Schizophrenia ; Exploring the self ; Madness and modernism ; The paradoxes of delusion ; Feelings of being</i>	E. Husserl, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, A. Tatossian P. Ricoeur
LOUIS SASS	Phénoménologie clinique / Structure du soi et distance intersubjective / Rupture du soi et troubles psychotiques / Société et schizophrénie / Littérature et aliénation	<i>Madness and modernism ; The paradoxes of delusion</i> Co-éd. de <i>Hermeneutics and psychological theory</i> Textes en collaboration avec l'école de Copenhague	M. Heidegger M. Merleau-Ponty J.-P. Sartre, E. Husserl P. Ricoeur L. Wittgenstein E. Minkowski W. Blankenburg
ÉCOLE FRANÇAISE DE DASEINSANALYSE F. DASTUR, E. ESCOUBAS P. CABESTAN, C. GROS, J. CHAMOND, GUY RISBEC, LILI DE VOOGHT, B. PACHOUD, A. LAROME, MAX AURIÈRE, A. FLAJOLIET F. LANDAZURI	L. Binswanger, E. Minkowski, E. Straus, Bin Kimura, A. Tatossian / Recherche anthropo- phénoménologique et daseinsanalytique / Art et thérapie / Penser la mort	Ouvrages de F. Dastur Articles des revues <i>Alter</i> ; <i>L'art du Comprendre</i> , <i>Le Cercle</i> <i>Herméneutique</i>	L. Binswanger E. Husserl M. Heidegger Medar Boss Gion Gondreau A. Tatossian Bin Kimura W. Blankenburg H. Maldiney
PAUL JONCKHEERE, J.-P. ROUSSAUX, G. FLORIVAL ET LA CLINIQUE UNIVERSITAIRE SAINT-LUC (BELGIQUE)	Phénoménologie clinique, analyse existentielle / La souffrance / Le corps / Les structures d'événements / Aspects éthiques / Analyse des grands textes de Binswanger et E. Strauss	<i>Phénoménologie et analyse existentielle, le passage à l'acte ; Textes in Études Phénoménologiques ; Psychiatrie Phénoménologique</i> , Tomes 1 et 2	M. Heidegger A. de Waelens L. Binswanger E. Lévinas J. Schotte E. Straus H. Tellenbach G. Thines et l'École de Louvain
JEAN OURY	Psychothérapie institutionnelle / Phénoménologie des psychoses / Autisme / Art et pathologie / Travail de la Clinique de La Borde	Ouvrages et articles divers I, II ; <i>Donc</i>	Tosquelles, Felix Guattari, G. Deleuze A. Verdiglion M. Heidegger, Bin Kimura, G. Pankow A. Tatossian Lacan

MARC RICHIR	Fondations architectoniques pour la phénoménologie / Institution symbolique du Soi / Phénoménologie des psychopathologies au regard de la phantasia et des racines archaïques de l'affectivité / Profondeurs anthropologique et cosmologique	<i>Phénoménologie en esquisses ; Annales de Phénoménologie ; Phantasia, imagination, affectivité ; Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace</i>	E. Husserl, Platon, E. Kant J.-G. Fichte, F.-W.-J. Schelling M. Merleau-Ponty L. Binswanger H. Maldiney D. Winnicott, C. Lefort, C. Castoriadis
LILI DE VOOGHT	Phénoménologie clinique / Paranoïa	Publications diverses Articles dans les revues <i>L'Art du Comprendre, Le Cercle Herméneutique</i>	W. Blankenburg L. Binswanger, J. Schotte A. de Waelhens G. Benedetti
MARIA LUCRECIA ROVALETTI, OTTO DOOR, R. BALBÉ ET L'ÉCOLE SUD- AMÉRICAINE DE PHÉNOMÉNOLOGIE	Psychopathologie des psychoses / Corporeïté / Subjectivité	Publications diverses non traduites <i>Corporeidad</i>	E. Straus, L. Binswanger, M. Heidegger Y. Pélicier Ortega y Gasset
ROBERTA DI MONTICELLI, RAPHAËL CÉLIS, LAURENT VAN EYNDE ET LES ÉCOLES DE GENÈVE ET LAUSANNE D'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE (C. BROKATSKY, G. MARTIGNONI, MICHÈLE CÉLIS-GENNART, J. PÉDROLETTI, F. SEYWERT, M. GILBERT)	La rencontre thérapeutique individuelle et institutionnelle / Phénoménologie et sciences cognitives / Phénoménologie de l'affectivité et du vouloir / Art, pathologie et direction de sens.	<i>La Phénoménologie et les approches cognitives de l'homme ; Le Médecin philosophe aux prises avec la maladie mentale ; Études de Lettres</i>	Karl Jaspers, L. Binswanger J. Hersch E. Straus, R. Kuhn H. Maldiney A. Tatossian, Goethe E. Kant
ADO HUYGENS, BRUNO VERRECCHIA ET L'ÉCOLE BELGE DE <i>DASEINSANALYSE</i>	Psychothérapie daseinsanalytique	<i>Être et présence</i> Texte et articles divers	H. Maldiney C.G. Jung P. Szondi L. Binswanger Bin Kimura A. de Waelhens

BERNARD PACHOUD	Épistémologie des manifestations / Interface avec les sciences cognitives / Narratologie clinique phénoménologie et modélisations de la psychose	Direction d'ouvrages, Textes divers Articles de revues CREA et École Polytechnique	E. Husserl F. Dastur L. Davidson H. Maldiney W. Blankenburg A. Tatossian F. Varella
MIREILLE COULOMB	<i>Daseinsanalyse</i> / Phénoménologie du lien intersubjectif / Nostrité / L'amour	Trad. Grundformen (en collaboration) Articles dans diverses revues, « Phénoménologie du Nous » ; « Nostrité chez Binswanger »	E. Husserl M. Heidegger P. Ricoeur H. Maldiney L. Binswanger Kimura Bin A. Tatossian F. Dastur
FRANCA MADIONI	Phénoménologie clinique / <i>Daseinsanalyse</i>	<i>Le Temps et la Psychose</i> Articles divers	G. Lantéri-Laura S. Freud L. Binswanger
PHILIPPE CABESTAN	Phénoménologie fondamentale / Intentionnalité / Subjectivité, liberté, désir	Ouvrages collectifs, revues : <i>Alter</i> ; <i>L'art du Comprendre</i> ; <i>Le Cercle</i> <i>Herméneutique</i>	J. P. Sartre E. Husserl Médar Boss L. Binswanger F. Dastur
JACQUES BIROUSTE, J.-L. MORAGUÈS B. LEROY-VIEMON, C. GAL ET L'ÉCOLE PSYCHO- PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE MONTPELLIER	Intégration corporelle mouvement, expression / L'esthesis / Le contact / Intersubjectivité / L'exercice sportif	<i>L'Altérité fondatrice</i> Textes dans les revues <i>L'Art du comprendre</i> et <i>Études</i> <i>méditerranéennes</i>	H. Maldiney, L. Binswanger Pierra Aulagnier E. Straus F. Dastur D. Winnicott
JEANINE CHAMOND	Les styles temporels pathologiques / L'analyse existentielle des névroses/ Les directions de sens	<i>Les Directions de sens</i> Articles divers	L. Binswanger A. Tatossian H. Maldiney F. Dastur D. Winnicott
ARMELLE GRENOUILLOUX	Psychosomatique et corporéité / Psychosomatologie / Typologie historiologique / Critique de la clinique	Articles divers : <i>Synapse</i> ; <i>Annales</i> <i>Médico- Psychologiques</i> ; <i>L'Évolution</i> <i>psychiatrique</i> ; <i>Le Journal</i> <i>de Nervure</i> ; <i>Le Cercle</i> <i>Herméneutique</i>	G. Lantéri-Laura, A. Tatossian philosophie des sciences (A. Fagot-Largeault)

JEAN-CLAUDE MARCEAU	Cas cliniques en phénoménologie / Schizophrénie et psychoses / Interface phénoménologie et psychanalyse du point de vue philosophique	<i>Écrits sur l'analyse existentielle ; Unica Zürn et l'Homme Jasmin – le dit schizophrène ; L'Œuvre de Roland Kühn</i>	S. Freud L. Binswanger R. Kühn P. Fédida J. Lacan M. Foucault
ARNAUD PLAGNOL	Espaces de représentation / Tragique / Angoisse / Intenable	<i>Espaces de représentation : théorie élémentaire et psychopathologie ; Connaissance tragique, folie et psychologie chez Nietzsche</i>	Kierkegaard Binswanger Nietzsche Bergson Platon
JEAN-MARC CHAVAROT	Hypnose / Rêve et existence / Sensitivité / État de conscience / Dialogisme	<i>Sensibilité et Sensitivité chez Jean- Jacques Rousseau ; Textes et articles divers dans revues et ouvrages collectifs</i>	J.-J. Rousseau F. Dastur J.-L. Nancy A. tatossian L. Binswanger M. Bakhtine J.-P. Sartre M. Henry
FERNANDO LANDAZURI	Urgences psychiatriques / Suicidalité / Psychoses / États-limites	Articles et contributions diverses, Revue <i>Le Cercle Herméneutique</i>	L. Binswanger B. Kimura D. Winnicott M. Heidegger H. Maldiney
GEORGES CHARBONNEAU	Phénoménologie des psychoses / Ipséité, mienneté / Historialité / Personnalités, pathologiques / Herméneutique / Hystérie, immaturité	Revue <i>L'Art du Comprendre (1^{re} série) et Le Cercle Herméneutique ; La situation existentielle des personnes hystériques ; Introduction à la psychopathologie phénoménologique, tomes 1 et 2</i>	Nietzsche, Goethe L. Binswanger W. Dilthey M. Heidegger, P. Ricoeur H. Tellenbach W. Blankenburg A. Tatossian H.G. Gadamer H. Maldiney F. Dastur J.-C. Gens É. Escoubas

OceanofPDF.com