

Face à la folie. Psychose, phénoménologie et analyse existentielle (*Daseinsanalyse*)

Philippe Cabestan (Ecole Française de Daseinsanalyse)

Résumé: En prétendant jeter sur la folie alias la psychose de nouvelles lumières, l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*) se heurte à une objection méthodologique fondamentale: à quelle condition la phénoménologie est-elle en mesure de pénétrer dans le monde de la folie? En d'autres termes, si l'on reconnaît "le gouffre d'incompréhension mutuelle" qui sépare les psychotiques et ceux qui ne le sont pas, ne faut-il pas renoncer à la voie husserlienne d'exploration de la folie, fondée sur la réflexion transcendante? Mais dans ce cas, en quel sens une phénoménologie des psychoses est-elle encore possible?

Mots clés: délire, ontologie, phénoménologie, psychose, psychanalyse, réduction, réflexion

Abstract: In claiming to shed new light on madness that is psychosis, existential analysis (*Daseinsanalyse*) comes up against a fundamental methodological objection: is it phenomenologically possible to penetrate and describe the world of madness? In other words, if we recognize the gap of mutual incomprehension that separates psychotics and non-psychotics, should we not give up the Husserlian path of exploration of madness, based on transcendental reflexion? But in this case, is a phenomenology of psychoses still possible and how?

Keywords: delusion, ontology, phenomenology, psychosis, psychoanalysis, reduction, reflexion



Ne serait-il pas temps d'abandonner cette notion — “courante, équivoque, empruntée à un fond incontrôlable”, comme l’a écrit Jacques Derrida (Derrida, 1967, p.66) — de folie? De nos jours, en effet, les hôpitaux accueillent et les psychiatres soignent des mélancoliques, des bipolaires, des schizophrènes, des dépressifs, des paranoïaques, etc. Pourquoi alors s'accrocher à ce terme si peu scientifique? Certes, la notion de folie demeure très présente dans la langue courante qui en use pour qualifier des comportements déroutants ou encore, comme le dit Karl Jaspers, incompréhensibles. Ainsi, on peut distinguer entre un usage très large et très vague de la notion de folie et un usage plus spécifique. Dans un cas, le fou ou la folle est aussi bien l'automobiliste imprudente que l'aventurier irresponsable ou la femme qui parle toute seule; dans l'autre, le fou est un malade qui se prend pour Dieu, une infirmière mélancolique qui se suicide par intoxication médicamenteuse ou encore un schizophrène armé d'un fusil d'assaut qui répand la terreur sur le campus de son université.

Toutes ces conduites représentent à vrai dire un défi pour une anthropologie phénoménologique qui aspire à en dégager les motivations et, plus profondément, les conditions de possibilité existentielles. En effet, il ne va nullement de soi qu'elle puisse apporter quelques éclaircissements sur ces phénomènes qui, pour certains d'entre eux, relèvent manifestement de la psychose. Si, comme l'a montré inlassablement Edmund Husserl, la perception d'un arbre peut faire l'objet d'une description phénoménologique qui en dégage alors la structure intentionnelle et ses déterminations eidétiques, en revanche il semble qu'un abîme sépare le phénoménologue de la folie et, plus particulièrement de la psychose. Dans ces conditions, qu'est-ce que la phénoménologie peut bien nous apprendre sur des conduites pathologiques dont la description semble au-delà de ses possibilités? Et pourtant, comme nous allons le voir dans les lignes qui suivent, la phénoménologie a donné naissance à un ensemble particulièrement riche de travaux que l'on peut rassembler sous le titre de l'analyse existentielle ou *Daseinsanalyse*.

Ainsi, après avoir rapidement évoqué quelques jalons dans l'histoire de l'analyse existentielle ainsi que sa situation actuelle, nous rappellerons la conviction fondamentale qui la fonde. Puis, nous nous interrogerons sur la possibilité d'une approche proprement phénoménologique des phénomènes psychotiques et, en raison des difficultés qu'elle rencontre, sur sa tentation d'y renoncer au profit de la psychanalyse. Enfin, nous nous demanderons si la solution ne se trouve pas dans la mise en question de la réflexion transcendantale en tant que voie d'accès à la psychose.

1. Naissance, déclin et renouveau de l'analyse existentielle ou *Daseinsanalyse*

En publiant en 1961 *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Michel Foucault entendait mettre en question les présupposés d'une psychiatrie humaniste, issue de Philippe Pinel (1745-1826) et Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), qui préconisait un traitement moral de la folie. L'ouvrage fut alors un véritable choc pour la psychiatrie et l'un de ses maîtres, Henri Ey, parla même à son propos, lors d'un colloque à Toulouse en 1969, d'une “position psychiaticide” (Ey, 1971, p.226). Les relations de Foucault à la psychiatrie sont à vrai dire plus complexes qu'il n'y paraît, et si l'on sait habituellement que l'auteur de *Folie et déraison* ne s'est jamais reconnu dans ce qu'on a appelé l'antipsychiatrie, on ignore parfois qu'il fut un temps à l'école de la *Daseinsanalyse*. La récente publication d'un manuscrit de Foucault (Foucault, 2021) rappelle opportunément ce moment de son parcours philosophique, qui l'amena, à la suite d'une visite qu'il rendit à Ludwig Binswanger en compagnie de Jacqueline Verdeaux, à écrire une longue et substantielle introduction à la traduction française de *Rêve et existence* (Foucault, 1994, pp. 65-119). Cet intérêt pour l'analyse existentielle est d'autant plus remarquable qu'à cette époque la psychanalyse freudienne et postfreudienne domine largement les esprits, en France tout du moins. On peut naturellement regretter que, découvrant l'historicité de la psychiatrie comme de son objet, Foucault ait abandonné l'analyse existentielle à son sort. Mais il eût fallu sinon tenir ensemble anthropologie et histoire, reconnaître autrement dit que

si l'homme est bien une idée historique, selon le mot de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945, p.199), la condition humaine est transhistorique.

Il apparaît rétrospectivement que l'évolution de Foucault à l'endroit de la *Daseinsanalyse* annonçait sinon sa disparition du moins son déclin à partir des années soixante-dix. Toutefois, en France, on doit à un grand psychiatre marseillais d'origine arménienne, Arthur Tatossian (1929-1995), dont les œuvres complètes sont en cours de publication, d'avoir transmis cette riche tradition qui s'élabore au croisement de la phénoménologie et de la psychiatrie et dont l'acte de naissance remonte à 1922. Cette année-là, en effet, Binswanger présente devant la Société Suisse de Psychiatrie à Zurich, un exposé sur la phénoménologie husserlienne et ses implications psychopathologiques. A cette occasion, Binswanger déclare attendre de "la phénoménologie qu'elle éclaire les concepts fondamentaux de la psychopathologie". Quelques années après, Binswanger se plonge dans la lecture de Heidegger et, notamment, d'*Être et temps* (1927) qui doit à ses yeux devenir alors la référence philosophique fondamentale de la psychiatrie phénoménologique. Dans un article de 1949, "Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même", Binswanger déclare à ce propos:

en élaborant la structure fondamentale de l'être en tant qu'être-dans-le-monde, Heidegger a mis entre les mains du psychiatre un fil d'Ariane méthodologique grâce auquel celui-ci peut saisir et décrire les phénomènes à étudier ainsi que leurs relations phénoménales essentielles, sans parti pris vis-à-vis de leur contenu total, c'est-à-dire de toute théorie scientifique (Binswanger, 1971, pp. 147-8).

En d'autres termes, grâce à l'analytique existentielle qui expose la structure fondamentale du *Dasein* et ses différentes déterminations ontologiques, Heidegger jette les fondements d'une nouvelle compréhension de l'être humain et de ses pathologies. La *Daseinsanalyse* au sens médical est née.

De fait, l'enthousiasme de Binswanger n'est resté ni solitaire ni sans lendemain et la *Daseinsanalyse* peut s'enorgueillir d'avoir suscité un ensemble de travaux tout à fait remarquable. Outre l'ouvrage pionnier de Binswanger *Sur la fuite des idées* qui, dès 1932, envisage ce phénomène du point de vue d'une anthropologie existentielle, il faut également citer l'*Introduction à la médecine psychosomatique*, publiée en 1954 par Medard Boss qui travailla en étroite collaboration avec Heidegger comme en témoignent les *Séminaires de Zurich* (Heidegger, 2010) Plus près de nous, on peut penser — sans prétendre à l'exhaustivité — à l'ouvrage de Hubertus Tellenbach sur *La Mélancolie* (1961) ainsi qu'à *La perte de l'évidence naturelle* (1971) de Wolfgang Blankenburg, sans oublier *Penser l'homme et la folie* (1991) de Henri Maldiney. Il est vrai que toutes ces grandes figures de la phénoménologie psychiatrique sont décédées et que *La phénoménologie des psychoses* est au départ une communication d'Arthur Tatossian au Congrès de psychiatrie et de Neurologie de langue française qui s'est tenu à Angers en 1979, soit il y a plus de quarante ans. Mais il convient de reconnaître depuis une vingtaine d'années un incontestable renouveau de ce courant de pensée: en 1993 fut fondée l'École Française de *Daseinsanalyse* (E.F.D) et, en 2018, l'Association Européenne de Phénoménologie et de Psychopathologie (A.E.P.P.)/*European Association of Phenomenology and Psychopathology* (E. A. P.P.) dont le président est actuellement le professeur Thomas Fuchs de l'Université de Heidelberg. Enfin, aux cours de ces vingt dernières années, de nombreuses publications, notamment aux éditions du Cercle herméneutique que dirige Georges Charbonneau, ont permis de donner un écho à des travaux et des recherches en cours.

2. L'être humain n'est pas une chose

Nous avons jusqu'ici parlé indifféremment de la psychiatrie phénoménologique et de l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*). Il est possible de distinguer l'une de l'autre dans la mesure où, au sein même de la psychiatrie phénoménologique, l'analyse existentielle trouve ses fondements dans l'analytique existentielle

de Heidegger. Mais, comme nous allons le montrer, une conviction ontologique les rassemblent, que l'on peut formuler tout d'abord négativement et très simplement: l'être humain n'est pas une chose.

Après avoir déploré en 1991 *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Dominique Janicaud plaide quelques années plus tard, dans *La Phénoménologie éclatée*, pour une phénoménologie minimaliste qui renonce à son ambition aussi bien fondatrice que totalisatrice. Pour Janicaud, en effet, la phénoménologie doit renoncer au *cogito* cartésien et à son projet d'une philosophie première, absolument indubitable et fondatrice de la totalité du savoir. Elle doit, en outre, faire droit "à la fragilité et au pluralisme (...) de toute enquête sur l'apparaître phénoménal" (Janicaud, 1998, p. 94) qui ressortit alors à une herméneutique. Toutefois, au sein de cette relative incertitude, il y a au moins une conviction qui nous paraît relever de ce qu'on peut appeler "une vérité d'essence pré-herméneutique" (Romano, 2010, p. 902). Cette conviction repose sur une compréhension pré-ontologique de l'être de l'homme en vertu de laquelle l'être humain ne saurait être une chose (*res*), fût-elle pensante comme le soutient Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*. On la retrouve sous la plume de Husserl lorsque, dans un manuscrit bien souvent cité et dans le droit fil de sa critique du réalisme transcendantal de Descartes, il déclare: "Qui nous sauve d'une réalisation (*Realisierung*) de la conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur" (Husserl, 1994, p. 67; Rodrigo, 2021, p. 111). Elle réapparaît dans la *Sixième méditation cartésienne* lorsque Eugen Fink établit une différence ontologique entre la conscience constituante et le monde constitué, différence que méconnaît la vie naturelle dans le monde (Fink, 1994, p. 129; Bernet, 1989, p. 95). Et, comme on le sait sans doute, cette conviction est au principe de l'analytique *existentielle* et de la distinction heideggérienne entre l'existentiel et le catégorial. Cependant, cette conviction n'est jamais acquise une fois pour toute dans la mesure où le *Dasein* se comprend d'abord et le plus souvent à partir de l'étant qu'il n'est pas lui-même, c'est-à-dire comme un étant subsistant (Heidegger, 1986, p. 156). Ainsi la compréhension pré-ontologique du *Dasein* en tant qu'être-au-monde est-elle voilée par une mécompréhension tout aussi originaire qui trouve un inquiétant prolongement dans l'effort d'objectivation de l'être humain par la science moderne.

C'est la raison pour laquelle l'explicitation de l'être de l'homme est inséparable d'une démarche réductive analogue, en un sens, à celle mise en œuvre par Husserl dans la *Krisis* afin de dévoiler le monde de la vie (*Lebenswelt*). Il s'agit de "sauver les phénomènes" en mettant entre parenthèses toutes les formes de réification de l'existence opérées par les sciences et, par conséquent, de suspendre la validité de ce "vêtement d'idées (*Ideenkleid*)" tissé par les sciences, qui participe à l'occultation de l'être de l'homme (Husserl, 1989, p. 60). Mais il s'agit en outre, comme le précise Heidegger dans sa reprise du concept husserlien de réduction, de reconduire le regard phénoménologique de l'étant à l'être de l'étant (Heidegger, 1985, p. 39). De ce point de vue, si une phénoménologie des psychoses s'avère possible, elle n'aura à coup sûr rien à voir avec les recherches menées dans le cadre des neurosciences: pour la simple raison que les concepts de l'une, la phénoménologie, ne sont pas ceux des autres, les neurosciences, et, ce, parce que leur "objet" respectif diffère ontologiquement. En d'autres termes, phénoménologie et neurosciences ne parlent pas la même langue parce qu'elles ne parlent pas de la même chose. Du reste, cette mise entre parenthèses ou *epochè* ne concerne pas seulement les neurosciences. Elle s'applique également, par exemple, aux approches systémiques de l'intersubjectivité, développées par l'école de Paolo Alto, qui assimilent les relations entre les individus à un système qui s'autorégule selon les principes de la cybernétique et des mécanismes de feedback (Delvenne, 2013, p. 234)¹. Risquons en passant cette question: ces considérations scientifiques sont-elles sur le fond si éloignées de la réduction de l'être humain à un automate matériel ou spirituel, dont la liberté est alors analogue, comme l'écrivait Kant, à celle d'un tournebroche (Kant, 1974, p. 110)?

¹ "Quand ce mode de pensée scientifique détermine la représentation de l'être humain, et que ce dernier devient l'objet de recherches — dans le cadre de la cybernétique — selon le modèle du feed-back, la ruine de ce qui fait l'être de l'homme atteint son terme" (Heidegger, 2010, p. 186).



3. La voie husserlienne d'une phénoménologie des psychoses

Il va sans dire que ces premières remarques sont loin de dégager la possibilité d'une phénoménologie des psychoses, quand bien même on la rebaptiserait phénoménologie de l'être-au-monde psychotique. Car si l'explicitation de la compréhension pré-ontologique de l'être que je suis est toujours possible, en revanche, le dévoilement du mode de présence psychotique au monde paraît d'autant plus difficile que ce mode de présence est celui d'un autre en tant que tel. Non pas de l'autre qui est mon semblable et dont le mode d'existence m'est familier et tacitement compréhensibles tout en demeurant dans son fond énigmatique (Romano, 2019, p. 213); mais de l'autre dont les conduites, à l'inverse, me déroutent et me sont, au premier abord tout du moins, incompréhensibles. La question est donc de déterminer selon quelles modalités il est possible d'accéder à ce mode bien spécifique de présence pathologique au monde qu'est la psychose.

A vrai dire la question est loin d'être nouvelle et Husserl s'est lui-même interrogé sur les conditions d'une phénoménologie des troubles psychopathologiques. C'est en effet ce qui, entre autres, est en jeu lorsqu'il met en question la radicalité de la voie cartésienne et qu'il recherche d'autres voies ou chemins permettant d'accéder au sens plein de la subjectivité en tant qu'intersubjectivité. Husserl envisage ainsi une extension de la réduction phénoménologique à l'intersubjectivité, c'est-à-dire une introduction de l'intersubjectivité dans le champ thématique de la phénoménologie transcendantale (Dastur, 1989, pp. 43-64). Se trouve alors ouverte la possibilité de décrire, dans un premier temps, la co-constitution d'un monde objectif en tant que monde commun de sujets dits normaux; puis, dans un deuxième temps, l'aperception spécifique du monde par ces sujets dits "anormaux" que sont les enfants, les primitifs, les animaux et les malades mentaux. Ainsi, Husserl revient à plusieurs reprises sur la manière dont les animaux sont appréhendés et participent dans une certaine mesure à la constitution du monde: "si le chien est appréhendé comme flairant le gibier, il nous apprend en quelque sorte quelque chose que nous ne savions pas encore", écrit-il (Depraz, 2001, p. 148). En revanche, le fondateur de la phénoménologie n'est guère prolix en ce qui concerne plus particulièrement les fous et la manière dont ils participent à la co-constitution du monde. En outre, Husserl ne s'essaye jamais à décrire la structure intentionnelle de la démence ou du délire psychotique en tant que tel (Bernet, 1994, p. 110).

Il semble possible cependant de dégager de l'œuvre même de Husserl une voie d'accès aux phénomènes psychotiques, qui trouve son point de départ dans l'idée que les "anormaux", c'est-à-dire aussi bien les animaux que les enfants et les fous ne nous sont pas radicalement étrangers². C'est pourquoi, si les "anormaux" ne participent pas à la constitution *normale* du monde, leur aperception du monde peut être toutefois ressaisie par analogie comme une modification ou variation (*Abwandlung*) de la nôtre (Husserl, 1989, p. 213, Depraz, 2001, p. 150). Plus précisément, dans le cas de la folie, Husserl soutient, d'une part, que le fou est un alter ego, un autre moi-même à la place duquel je puis me transposer en imagination (*mich hinein phantasieren*) et, d'autre part, que "chacun peut fort bien devenir fou, et (que) je peux moi-même me représenter (*vorstellen*) mon devenir-fou" (Depraz, 2001, pp. 180-5). Ainsi, ce serait à partir d'une *réflexion* sur soi, sur la possibilité de sa propre folie que le phénoménologue accéderait à la folie de l'autre voire la partagerait. J'imagine par exemple, à titre de *variation*, que mon expérience, systématiquement, ne concorde pas avec celle des autres qui dès lors me tiennent pour un malade (Husserl, 1982, p. 120). C'est du reste dans cette perspective husserlienne que se situe Binswanger même si, depuis sa lecture de

² Force est de reconnaître que les fous n'en sont pas moins des mortels et qu'ils partagent avec ceux qui ne sont pas fous un seul et même monde, comme le rappelle Boss à Binswanger (Boss, 2007, p.61). Ce dernier, en effet, tend à enfermer chaque malade dans son monde en tant que monde privé (*idios kosmos*) quoique, manifestement, les singularités du monde d'un malade telles que son caractère oppressant ou angoissant ne soient possibles qu'à partir d'un monde commun (*koïnos kosmos*). Nous retrouvons ainsi l'inaltérable principe formulé par le poète latin Terence dans *Heautontimoroumenos*: "Je suis un homme ; je considère que rien de ce qui est humain ne m'est étranger (*homo sum ; humani nihil a me alienum puto*)".

Sein und Zeit, il envisage “les psychoses à partir de la structure de l’être-dans-le-monde”, tout en demeurant fidèle à la voie de la réflexion transcendante (Binswanger, 1987, p.23). En effet, Binswanger les étudie comme “des variations (*Abwandlungen*) de la transcendance”, et notamment de la temporalisation et de la spatialisation en tant qu’ils ressortissent à un projet-de-monde pathologique (Binswanger, 1970, p.56). Il en va de même des trois formes pathologiques de présence au monde que sont la présomption, la distorsion et le maniérisme, qui caractérisent la schizophrénie et sont, pour Binswanger, des variations de la transcendance (Binswanger, 2002). C’est dans cette même perspective que se situe Wolfgang Blankenburg lorsqu’il interroge *La perte de l’évidence naturelle* dans l’aliénation schizophrénique. En effet, la perte de ce petit quelque chose sans lequel on ne peut pas vivre et qui fait défaut à Anne Rau, est alors décrite comme une *variation* pathologique de l’évidence (*Selbverständlichkeit*) avec laquelle le monde se donne dans l’attitude naturelle et que suspend le phénoménologue (Blankenburg, 1991)³.

4. Objections

Cette conception de la phénoménologie des psychoses appelle au moins deux remarques critiques. Tout d’abord, il faut souligner que notre présentation est gravement incomplète aussi longtemps qu’elle fait abstraction de la condition fondamentale de sa mise en œuvre qui n’est autre que la rencontre, la fréquentation, l’écoute attentive des psychotiques afin de cerner dans leur diversité voire leur singularité les modes pathologiques de présence au monde qui les caractérisent. Cela va peut-être de soi mais il convient d’insister lourdement sur l’importance décisive de cette relation qui confère aux travaux des psychiatres comme Binswanger ou Boss une incontestable légitimité.

S’il (le psychiatre phénoménologue) veut atteindre l’expérience proprement phénoménologique du malade mental, écrit Tatossian, il ne peut s’enfermer avec le philosophe transcendantal dans sa tour d’ivoire. Au travail spéculatif sur la littérature spécialisée qui a été la méthode de Merleau-Ponty et de bien d’autres, il doit préférer obligatoirement le commerce direct avec ce qui est en question : la folie et le fou (Tatossian, 1997, p.12).

A défaut d’une telle fréquentation des malades et d’une véritable expérience clinique, en effet, la phénoménologie des psychoses risque fort de ressembler aux spéculations en chambre de Freud sur la horde primitive ou de Lucien Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Toutefois, il convient de ne pas surestimer les leçons de cette rencontre qui, étant donnée la gravité des troubles dont souffrent les psychotiques, est nécessairement énigmatique, bizarre (T. Gozé, 2020). C’est pourquoi, il peut être fécond d’un point de vue phénoménologique de confronter la parole des malades à certains témoignages relativement exceptionnels comme ceux de Gérard de Nerval dans *Aurélia* ou August Strindberg dans *Inferno*, deux auteurs parmi d’autres qui ont tutoyé la folie et qui nous offrent un précieux éclairage sur ce qu’ils ont vécu en première personne (Tosquelles, 2012; Jaspers, 1953).

Mais il y a une autre objection plus massive: lorsque Husserl écrit: “Chacun peut fort bien devenir fou, et je peux moi-même me représenter mon devenir-fou”, ne sous-estime-t-il pas le fossé qui sépare les psychotiques de ceux qui ne le sont pas? Il ne s’agit évidemment pas de nier que je puisse un jour sombrer à mon tour dans la folie, mais de m’interroger sur la possibilité de me représenter sérieusement mon devenir-fou alors que je ne l’ai jamais été moi-même et d’en dégager des vérités eidétiques ou vérités d’essence. Or, il n’en va pas de la folie comme de l’enfance: alors que nous avons tous été enfants avant que d’être hommes, la folie est une expérience ô combien déroutante qui est loin d’être universelle. Sartre, pour sa part, se montre relativement prudent dans *L’Imaginaire* lorsqu’il aborde le cas des hallucinations dans la psychose dite hallucinatoire. On sait que pour bien faire Sartre, en février 1935, demande à son condisciple de la rue d’Ulm et interne en psychiatrie, Daniel Lagache, de lui injecter de la mescaline. Cependant, la

³ D’un point de vue husserlien, cette voie d’accès à la psychose n’est peut-être pas la seule et pourrait être complétée par la voie dite “généralisante”, au sens initié par Antony Steinbock et, ce, en dépit de son caractère éminemment inchoatif et problématique dans l’œuvre même de Husserl (Perreau, 2013, p. 331).

mescaline n'est jamais qu'une substance hallucinogène et psychotomimétique, c'est-à-dire qui *simule* la psychose (Sartre, 2010). C'est pourquoi, Sartre tient à distinguer ses propres hallucinations artificielles et les hallucinations qui sont liées à une "conduite hallucinatoire" et qui relèvent de la psychose (Sartre, 1986, p. 308). Dans cet ordre d'idées, il n'est pas sans intérêt de constater que, dans ses différents essais de psychanalyse existentielle comme son *Baudelaire* ou *L'Idiot de la famille*, Sartre propose "le vrai roman" d'une névrose mais ne se risque jamais du côté de la psychose (Sartre, 1972, p. 123). Comme si Sartre, lecteur et traducteur de Karl Jaspers, qui lui-même n'a cessé de souligner les limites de la compréhension face aux psychotiques (Jaspers, 1953, p. 62)⁴, avait la conscience aiguë du fossé qui sépare les psychotiques du reste des mortels.

5. La tentation d'un "retour à Freud"

La reconnaissance des limites d'une phénoménologie des psychoses peut alors conduire à rechercher en-dehors de la phénoménologie une voie d'accès à la psychose. Ainsi, tout en demeurant attachés à la phénoménologie en tant que méthode, certains phénoménologues cédèrent à la tentation — ô combien forte au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle — de délaisser l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*) au profit de la psychanalyse freudienne. Ce retour à Freud n'allait évidemment pas de soi, s'il est vrai que la psychanalyse repose, pour une large part, sur une conception naturaliste des phénomènes psychiques : qu'il s'agisse des concepts d'énergie libidinale, de sublimation ou de transfert, c'est à chaque fois une même ontologie de la subsistance (*Vorhandenheit*) qui, d'une manière générale, sous-tend la réduction de l'âme (*Seele*) à un appareil (*Apparat*), régi par un principe de constance emprunté à la thermodynamique.

On peut dans ces conditions comprendre l'attrait exercé plus particulièrement par le psychiatre et psychanalyste Jacques Lacan (1901-1981) dont "le retour à Freud", à la lumière de la linguistique structurale, tourne le dos au naturalisme freudien. Insensibles à l'avertissement de Paul Ricœur : "Que la psychanalyse n'est pas la phénoménologie" (Ricœur, 1965, p. 410), certains phénoménologues, et non des moindres, crurent alors trouver de ce côté de nouvelles possibilités théoriques. En écrivant ces lignes, nous pensons tout d'abord à Alphonse De Waelhens (1911-1981), traducteur avec Walter Biemel de *Kant et le problème de la métaphysique*, et auteur de *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, publié une première fois en 1972. De Waelhens s'intéressait depuis longtemps à la psychiatrie, au point de se rendre plusieurs fois par semaine dans l'une des cliniques de l'Université Catholique de Louvain, et fut un membre éminent de l'École Belge de psychanalyse, où il a enseigné pendant plusieurs années (Schotte, 2008, p.371). Ce qui frappe au premier abord dans cet essai sur la psychose, c'est pour ainsi dire l'absence de Binwanger qui n'a droit en tout et pour tout qu'à quatre pages (De Waelhens, 1972, pp. 25-28). Qu'il soit pour ainsi dire ignoré n'est guère surprenant étant donné le large crédit accordé en contre partie aux travaux de Lacan et de Piera Aulagner (1923-1990). Car, pour De Waelhens, la clef de tout psychose ne se trouve désormais nulle part ailleurs que dans la forclusion du Nom-du-Père (De Waelhens, 1972, p. 125).

Difficile, un demi-siècle après, de partager la fascination exercée par les écrits de Lacan sur ses contemporains alors que, d'un point de vue phénoménologique, la forclusion du Nom-du-Père tout aussi bien que le

⁴ Pour éclaircir ce point, nous pouvons reprendre la notion décisive de processus morbide à laquelle recourt Jaspers pour éclairer la jalousie morbide de Strindberg. Jaspers écrit à ce propos : "Il y a des jaloux qui se laissent emporter dans leurs inventions et dans leurs actes jusqu'à se conduire comme des malades, sans l'être positivement. Ce sont des anormaux chez qui il n'y a pas de processus (*Prozess*) ; ils peuvent devenir jaloux en tout temps et de toute femme qui leur tient à cœur, mais chaque fois, les circonstances, leur expérience particulière et tout leur caractère rendent la chose compréhensible. Il en est autrement pour des malades dont la jalousie relève d'un processus, et qui, une seule fois dans leur vie, souffrent de ce délire qui ébranle jusqu'aux assises de leur existence intime". Ainsi, Jaspers distingue entre la jalousie normale et compréhensible d'un homme trompé par sa femme, la jalousie anormale car excessive d'un homme dont la jalousie reste toutefois compréhensible à partir des circonstances, du passé, du caractère de l'individu — pensons à la jalousie d'Othello attisée par Iago ; et, enfin, la jalousie pathologique de Strindberg à l'égard de sa première femme en 1887, qui relève de la psychose et qui est proprement incompréhensible.



refoulement se présentent comme des concepts dont l’attestation reste très problématique. Cependant, si, de son propre aveu, De Waelhens ne réussit pas à articuler phénoménologie et psychanalyse (De Waelhens, p. 7), cela ne signifie pas qu’une telle entreprise soit nécessairement vouée à l’échec. Ne serait-ce qu’afin de lui rendre hommage, nous voudrions évoquer ici un article relativement ancien de Rudolf Bernet⁵, intitulé “Délire et réalité dans la psychose” (Bernet, 1992, p.25) qui nous paraît exemplaire dans la manière dont la phénoménologie peut accorder sa place à la psychanalyse sans, contrairement à De Waelhens, lui céder toute la place⁶. Plus modeste dans son ambition, qui se limite à la question du délire dans la schizophrénie et la paranoïa, cet article s’attache à ressaisir la manière dont Merleau-Ponty puis Lacan articule le rapport du délire psychotique à la réalité. Sans entrer dans le détail de l’argumentation, rappelons en simplement la thèse: “Nous essayerons de montrer que la réalité perdue et partiellement reconstruite dans le délire doit être comprise comme une réalité *symbolique*. Si la réalité de tous et la réalité du délirant sont en effet séparées par un gouffre d’incompréhension mutuelle, elles sont néanmoins taillées dans la même étoffe symbolique”. Ce qui nous paraît ici remarquable, c’est l’effort manifeste de Bernet pour s’approprier la conceptualité lacanienne et donner un contenu phénoménologique à l’opposition de l’imaginaire et du symbolique. Ainsi l’ordre symbolique est-il redéfini à partir de la notion de monde et le délire psychotique apparaît comme un ébranlement des lois symboliques et, notamment, du système symbolique qui régit les relations familiales.

Conclusion

Une phénoménologie des psychoses est-elle possible? Il convient avant tout de s’entendre sur sa nature et ses limites. Comme nous l’avons vu, son point de départ ne peut être que la mise entre parenthèse des multiples formes de réification des mortels en général qui partagent avec les psychotiques un seul et même mode d’être dans un seul et même monde. Toutefois, cette communauté de destin ne peut masquer le fossé, mieux: “le gouffre d’incompréhension mutuelle” qui les sépare et qui rend dès lors hautement problématique une tentative de description phénoménologique du mode de présence psychotique au monde: parce qu’il relève manifestement plus de la spéculation que de l’élucidation proprement dite de l’expérience délirante, l’essai de Binswanger sur le délire à partir de la phénoménologie de Wilhelm Szilazi (1889-1966) ne témoigne-t-il pas au fond d’une telle impasse (Szilazi 2011, Binswanger, 1992)? Autrement dit, une description de la folie qui s’en tient strictement à la voie de la réflexion transcendante n’est-elle pas, en raison de sa démarche même, vouée à l’échec? Peut-être est-ce là une des raisons qui a conduit certains phénoménologues à chercher du côté de la psychanalyse *alias* “l’herméneutique du soupçon” (Riccœur, 1965) la possibilité d’une compréhension renouvelée des psychoses.

Cependant, comme nous l’avons indiqué en évoquant l’essai sur la psychose de De Waelhens et l’article sur le délire de Rudolf Bernet, une telle démarche est fructueuse à la condition expresse que l’analyse existentielle, loin de renoncer à elle-même, y conserve intacte la conviction fondatrice qui est la sienne quant à l’être de l’homme en tant que condition de la compréhension des divers modes de présence psychotique au monde. Ce qui implique alors un remaniement en profondeur de concepts empruntés à la psychanalyse. En outre, si la voie proprement husserlienne de la réflexion transcendante se révèle une impasse, il est à vrai dire une autre manière d’aborder la psychose — plus modeste car moins sûre d’elle-même — qui n’est pas à proprement parler phénoménologique. Cette voie, s’il est vrai que la phénoménologie *stricto sensu* se confond avec l’ontologie fondamentale et le dévoilement des existentiels, est celle *plurielle* de l’interprétation

⁵ Nous aurions pu également évoquer l’œuvre d’Henri Maldiney. Lecteur aussi bien de Binswanger que de Lacan et de Szondi, Henri Maldiney constate, en effet, “que la triangulation œdipienne est, au sens le plus strict, la forme de l’être au monde de l’enfant” (MALDINEY, 2012, p. 114)

⁶ Dans une perspective analogue, nous avons récemment tenté de réélaborer le concept de narcissisme en partant de sa compréhension freudienne (CABESTAN, 2022, pp. 73-89).

ou explicitation (*Auslegung*) des conduites pathologiques à partir de l'analytique existentielle. Il ne s'agit pas alors de plaquer les concepts de l'analytique existentielle sur les conduites pathologique ni d'assimiler mécaniquement l'angoisse d'un psychotique à l'angoisse du *Dasein*, mais, comme l'écrit Françoise Dastur, de décrire les phénomènes ontiques que sont ces conduites à la lumière des phénomènes ontologiques, c'est-à-dire des existentiels (Dastur, 2022, p.25). C'est en ce sens que Heidegger dit à Medard Boss dans un entretien de septembre 1968: "La méthode de recherche 'conforme au *Dasein*' n'est pas elle-même phénoménologique mais elle est dans la dépendance et sous la direction de la phénoménologie comprise comme l'herméneutique du *Dasein*" (Heidegger, 2010, p. 310).

Bibliographie

- ABETTAN C. (2018). *Phénoménologie et psychiatrie. Heidegger, Binswanger, Maldiney*. Paris: Vrin.
- BERNET, R. (1989). "Différence ontologique et conscience transcendantale". In: ESCOUBAS, E. et RICHIR, M. *Husserl*. Grenoble: J. Millon.
- BERNET, R. (1992). "Délire et réalité dans la psychose", *Études phénoménologiques*, t. 8, N°15.
- BERNET, R. (1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- BISWANGER, L. (1970). *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours, et Freud*. trad. fr. R. Lewinter. Paris: Gallimard, collection TEL.
- BISWANGER, L. (1971). *Introduction à la psychanalyse existentielle*. trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn. Paris: éditions de Minuit.
- BISWANGER, L. (1987). *Mélancolie et manie. Études phénoménologiques*. trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan. Paris: PUF.
- BISWANGER, L. (2002). *Trois formes manquées de la présence humaine*. trad. fr. J.-M. Froissart. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- BINSWANGER, L. (1992). *Délire*. trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan. Grenoble: J. Millon.
- BLANKENBURG, W. (1991). *La perte de l'évidence naturelle*. trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan. Paris: PUF.
- BOSS, M. (2007). *Psychanalyse et analytique du Dasein*. trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur. Paris: Vrin.
- CABESTAN, P. (2021). *Tomber malade, devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle*. Paris: Vrin.
- CABESTAN, P. "Du narcissisme à la surestimation de soi. Approche phénoménologico-existentielle", In: *Philosophie*. Paris: éditions de Minuit, N°153, pp.73-89.
- CABESTAN, P. ; DASTUR, F. (2011). *Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie*. Paris: Vrin.
- DASTUR, F. (1989). "Réduction et intersubjectivité". In: *Husserl*. E. Escoubas et M. Richir (éds.). Grenoble: J. Millon.



- DASTUR F. (2022). *Analyse(s) de la présence. Phénoménologie et thérapie*. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- DELVENNE, V. (2013) “L’intersubjectivité dans les systèmes familiaux et les consultations familiales”, In: *Psychopathologie de l’intersubjectivité*, N. GEORGIEFF, N. et SPERANZA, M. (éds.). Issy-les-Moulineaux: France, Masson.
- DEPRAZ, N. (2001). *Lucidité du corps. De l’empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Springer, collection Phänomenologica.
- DERRIDA, J. (1967). “Cogito et histoire de la folie”, In: *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, collection Points.
- DE WAELHENS, A. (1975). *La Psychose. Essai d’interprétation analytique et existentielle*. Bruxelles: éditions Nauwelaerts.
- EY, H. (1971). “Actes du colloque”, In: *Évolution psychiatrique*. Toulouse: Privat, t. 36, fasc. II.
- FINK, E. (1994). *Sixième méditation cartésienne*. Grenoble: J. Millon.
- FOUCAULT, M. (1972). *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, collection TEL.
- FOUCAULT, M. (2021). *Binswanger et l’analyse existentielle*, manuscrit édité par Elisabetta Basso. Paris: Seuil/Gallimard.
- GOZÉ, T. (2020). *Expérience de la rencontre schizophrénique. De la bizarrerie du contact*: Paris: Hermann.
- HEIDEGGER, M. (1985). *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. trad. fr. J.-F. Courtine. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1986). *Être et temps*. trad. fr. F. Vezin. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (2010). *Séminaires de Zurich*. trad. fr. C. Gros. Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (1982). *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. trad. fr. E. Escoubas. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- HUSSERL, E. (1989). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. trad. fr. G. Granel. Paris: Gallimard, collection TEL.
- HUSSERL, E. (1994). *Méditations cartésiennes*. trad. fr. M. de Launay. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- HUSSERL, E. (2011). *Sur l’intersubjectivité*, t.1 et t.2. trad. fr. N. Depraz. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- JANICAUD, D. (1992). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: éditions de l’éclat.
- JANICAUD, D. (1998). *La Phénoménologie éclatée*. Paris: éditions de l’éclat.



- JASPERS, K. (1953). *Strindberg et Van Gogh*. trad. fr. H. Naef. Paris: Minuit.
- KANT, E. (1974). *Critique de la raison pratique*. trad. fr. J. Gibelin. Paris: Vrin.
- MALDINEY, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- MALDINEY, H. (2012). *Regard, espace, parole*. Paris: les éditions du Cerf.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, collection TEL.
- PERREAU, L. (2013). *Le Monde social selon Husserl*. Dordrecht: Springer, collection Phænomenologica N° 209.
- RODRIGO, P. (2021). *Post-phénoménologies. Merleau-Ponty, Patočka, Barbaras*. Louvain-La-Neuve: Peeters.
- ROMANO, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- ROMANO, C. (2019). *Les Repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*. Paris: PUF.
- RICŒUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- SARTRE, J.-P. (1972). *Situations IX*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (1986). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2010) "Notes sur la prise de mescaline", In: *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- SCHOTTE, J. (2008). *Vers l'anthropopsychiatrie*. Paris: Hermann.
- SZILAZI, W. (2011). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. trad. fr. A. Fournier et F. Dastur. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- TATOSSIAN, A. (1997). *La phénoménologie des psychoses*. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- TELLENBACH, H. (1979). *La Mélancolie*. trad. fr. L. Claude, D. Macher, A. de Saint-Sauveur et C. Rogowski. Paris: PUF.
- TOSQUELLES, F. (2012). *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval*. Grenoble: Jérôme Millon.