

IDENTITE PERSONNELLE ET FOLIE

Husserl et Binswanger

Le concept de folie est un concept philosophique bien plus qu'un concept psychologique précisément par le fait que la philosophie ne saurait s'en tenir à une simple typologie des maladies de l'âme, à une classification empirique où le normal devient finalement contingent. Une telle typologie, en évacuant toute normativité, ne peut penser le sens de l'expérience délirante comme le sens de l'expérience normale. Le propre de l'interrogation philosophique est de rompre avec le relativisme psychologique pour reconduire la question de la folie à celle du sens absolu de l'existence. Il n'est pas question de refuser tout crédit à la recherche psychanalytique ou psychiatrique, mais de souligner que la pensée de la folie doit trouver son fondement dans une question en retour sur l'essence du sujet.

La folie pour être prise au sérieux, pour être écoutée, ne doit pas être simplement considérée comme une anomalie, comme un dysfonctionnement, mais comme un phénomène dimensionnel de la condition humaine. L'homme est l'être vivant qui peut devenir fou, à la fois dans son rapport au monde et par son rapport au monde. La folie n'est pas un simple accident, mais une permanente possibilité de l'être-homme. Dès lors, même si la philosophie est une idée qui gît à l'infini, il est clair que l'authenticité de chaque philosophie peut être mesurée par rapport à cette capacité de penser une telle possibilité structurelle de l'existence humaine. Echouer à penser la folie n'est-ce pas échouer à penser l'homme?

La folie n'étant pas une simple inconscience, mais l'impossibilité d'assumer sa présence au monde, elle engage l'identité personnelle toute entière qui, en retour, ne peut être comprise qu'à partir d'une description de l'expérience délirante. En décrivant l'impossibilité d'être soi, il devient possible de comprendre ce que signifie être à soi. La folie d'autrui me révèle une possibilité mienne qui peut

échapper à une réflexion solitaire. On ne peut certes être présent à la folie qu'en étant présent à soi, mais la présence à soi requiert elle-même une présence à la folie.

Mais justement, comment être présent à la folie? Tant que l'on oppose le monde réel à celui du délire, ne doit-on pas reconnaître que la folie ne se donne pas à voir, qu'elle est précisément ce qui demeure inaccessible? Le monde du délire n'est-il pas un monde fermé sur soi qui n'offre aucune possibilité d'accès?

Cette question indique que la possibilité d'une description de l'expérience délirante engage rien moins que la conception même de la subjectivité. En effet, la compréhension du sujet comme substance semble rendre impossible une pensée de la folie. La folie ne prend son sens que si on la distingue d'une simple illusion momentanée pour y voir une perte radicale de soi. Or, comment un sujet compris comme substance pourrait-il vraiment se perdre? Il peut perdre des qualités accidentelles, mais il ne semble pas pouvoir se perdre dans ce qu'il a d'essentiel, dans son humanité. L'homme possède pourtant la possibilité de perdre ce qu'il a de plus propre. On ne peut penser la folie sans penser cette perte. Comment comprendre le sujet de telle sorte qu'il puisse perdre ce qu'il a de radicalement sien, son identité personnelle? Un sujet qui ne pourrait perdre que l'inessentiel ne pourrait pas devenir fou. Toute perte serait relative à une identité inamissible. Plus encore, celui qui comprend son ipséité comme ne pouvant être perdue ne peut comprendre le fou dans sa folie car il ne verra dans cette folie qu'une particularité du moi empirique et non une mise en cause du sujet dans sa possibilité centrale et radicale d'affirmation de soi. Le devenir soi n'a-t-il pas lieu quand justement en s'ouvrant à la folie d'autrui on prend conscience de l'abîme de sa propre conscience?

Tel est le lieu de la rencontre entre Husserl et Binswanger, entre la phénoménologie transcendantale et la psychiatrie phénoménologique. En 1923 Husserl se rend à Kreuzlingen dans la clinique dirigée par Binswanger¹, mais au-delà de la rencontre de fait, Binswanger trouve dans la phénoménologie husserlienne l'impulsion qui le conduira à décrire l'expérience délirante de l'intérieur et non plus de l'extérieur. La radicalité de la méthode phénoménologique conduit Binswanger à rompre avec le naturalisme d'une psychiatrie qui n'est encore qu'une zoologie. L'oeuvre de Husserl, en dégageant le je pur comme a priori

concret de toute vie constituante, a été pour Binswanger "l'effet tranchant"² qui lui a permis de ne pas faire comme Freud qui, selon lui, serait passé "à côté du problème de l'ipse comme à côté de quelque chose qui va de soi"³. Le soi n'est pas ce qui étant toujours déjà là ne peut être perdu, mais bien ce que le sujet s'approprie, fait sien, dans une vie intentionnelle. Mais tout ce que l'on se donne peut justement être perdu. Il est alors possible de saisir l'essence propre aux différentes formes de la folie humaine: le délire est un véritable être hors de soi, mais cette dépossession, cette errance, peut être involontaire, totalement subie, comme elle peut être une lassitude, un renoncement à la quête de la vérité. L'analyse de l'expérience délirante peut ainsi souligner la radicalité de l'oubli de soi propre à la barbarie. L'ipséité humaine est fragile car doublement exposée aux événements qu'elle ne peut pas toujours assumer et à sa responsabilité qu'elle peut oublier. La fragilité du soi est bien une dimension de l'existence. Mais avant de voir comment Binswanger lit Husserl, pour aussi s'en éloigner, il faut aborder la façon dont Husserl lui-même pose la question de la folie.

Descartes, dans la première des Méditations métaphysiques, a recours à l'argument de la folie pour souligner la caractère trompeur de la sensation. Mais il récuse immédiatement cet argument et passe à l'argument du rêve: "Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples"⁴. Douter des sens au moyen de l'argument de la folie est déraisonnable car en récusant la raison aucune preuve n'est plus possible. Le doute se détruit lui-même puisque seule la raison peut douter⁵. En perdant le bon sens, le fou perd l'humanité et il me devient impossible de le comprendre comme de me comprendre par rapport à lui. Ceux qui s'imaginent être des cruches ou avoir des corps de verre ne sont pas des alter ego. Mais, comme le montre J.L.Marion, dans la première méditation ce n'est pas seulement la folie qui n'est pas pensée en étant évacuée du champ de la raison, mais "il y va de la disparition de la seule mention faite par l'ordre des raisons d'autres mentes que celle de l'ego. Plus que les "fous", c'est autrui qui perd l'esprit"⁶. La question de la folie comme question limite reconduit à la possibilité même de penser autrui. Pour que l'autre homme ne soit pas absent, il faut que l'ego lui-même puisse perdre la raison et pas seulement autrui.

C'est sur cette question de l'ipséité que la phénoménologie husserlienne va marquer sa différence avec Descartes pour rendre pensables à la fois autrui et la folie. La réduction phénoménologique est nécessaire "afin que l'évidence de l'existence de la cogitatio ne se trouve pas confondue avec l'évidence que ma cogitatio, la mienne, existe, avec celle du sum cogitans, etc"⁷. Cette distinction du phénomène pur et du phénomène psychologique est capitale car elle porte en elle "l'effet tranchant" de la phénoménologie. Parler de "ma" cogitatio revient à faire référence au moi naturel, mondain, au moi ici et maintenant, au moi qui vit dans le monde et qui a une âme et un corps. La cogitatio devient ainsi elle-même mondaine, psychologique. Selon Husserl, Descartes serait passé de l'évidence de l'être de la cogitatio, donc de la cogitatio comme donnée absolue, à l'évidence du sujet pensant. En référant ainsi la cogitatio à une chose qui pense, Descartes n'aurait atteint qu'une cogitatio aussi mondaine que l'objet qu'elle vise. Le doute cartésien n'atteint pas son but, la sphère de la donnée absolue, et de ce fait la présence d'autrui comme celle du fou ne sont pas pensables. Si on se donne comme norme originaire de toute rencontre avec autrui une conscience comprise comme âme, et une âme comprise comme âme d'un corps, on cherche à expliquer un étant (le fou, autrui) par un autre étant (l'âme), ce qui est absurde. Expliquer l'étant par un autre étant est la source de toutes les confusions et conduit à manquer la folie comme la normalité.

La mise hors circuit du moi mondain est le moment fondamental de toute réduction qui conduit à penser une conscience sans âme, une conscience non personnelle⁸. Dès lors, la mise hors circuit de toute transcendance interdisant que la cogitatio puisse être dite mienne, il est possible de souligner la difficulté de l'être mien dans le domaine de la conscience pure. Ce qui est mien ne saurait être ce qui serait toujours déjà à moi, un moi mondain inamissible, mais ce que le sujet s'approprie dans la vie intentionnelle sur l'horizon de l'intersubjectivité. Ce qui m'est propre n'a de sens que par rapport à ce qui m'est étranger. L'ipséité ne va donc plus de soi et doit être rapportée à la source de tout apparaître, à l'égoïté.

Le souci constant de Husserl est d'éviter une confusion entre l'éidétique des états de conscience comme moment de l'ontologie rationnelle de l'âme et l'éidétique de la conscience purifiée transcendentale⁹. La phénoménologie veut ainsi échapper aux impasses de la psychologie rationnelle qui sont celles de la philosophie moderne. Accéder au champ transcendantal revient à s'efforcer sans cesse à ne pas

confondre la source de tout apparaître, le je pur, qui peut donner lieu à un monde, et ce qui apparaît en premier, le moi humain. L'ipséité n'est pas première mais dérivée par rapport à l'égoïté qui est son fondement. Pour saisir l'ipséité, il faut revenir à l'origine de toute visibilité. Husserl peut alors s'autoriser à avoir recours à l'argument de la folie qui ne se détruit plus lui-même: la possibilité de la folie est toujours ouverte parce qu'il est toujours possible "que le style de concordance actuelle de la perception telle qu'elle se déroule réellement se mue en un chaos absurde"¹⁰. Le fou n'est plus alors exactement celui qui a perdu l'esprit, mais celui qui ne parvient plus à constituer le monde de façon concordante, à ne plus pouvoir harmoniser le flux des perceptions. Son altérité est donc reconnue.

Qu'est-ce qu'une conscience "normale", "rationnelle"? Elle est ce qui possède la caractéristique de la conscience de position concordante. La normalité n'est pas ici quelque chose de contingent, mais une structure de la conscience. Il y a une sensibilité normale, un "système des perceptions orthologiques"¹¹ par rapport auquel les illusions et les hallucinations sont hétérologiques. Certes, chaque sujet a son système de perception orthologique, sa chair, mais "la chair de chaque sujet d'une communauté doit a priori être du même type sensible, c'est une condition de possibilité de l'intropathie"¹². La particularité n'a de sens que sur l'horizon d'une normalité de la perception qui est en fait une possibilité idéale, une idée à partir de laquelle il est possible de constituer un seul et même monde. Le monde "normal" est toujours le monde de plusieurs personnes. Il est l'identité d'un monde intersubjectif fondé sur l'échange dans la compréhension réciproque. La normalité est ainsi une constance typique dans le comportement de la chair et comme la chair appartient de plein droit à la subjectivité transcendantale, il y a là quelque chose de constitutif. La constitution de l'objectivité suppose que le sujet se laisse guider par le sens même des choses, au lieu de se laisser entraîner par les pulsions aveugles¹³. Ainsi, "la raison n'est pas une faculté ayant le caractère d'un fait accidentel; elle n'englobe pas sous sa notion des faits accidentels, mais elle est une forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendantale en général"¹⁴. La perception est téléologiquement orientée par une confirmation constante vers l'idéal de l'évidence apodictique. La visée intentionnelle est polarisée par l'universelle validité du voir par rapport auquel le monde est une idée infinie se rapportant à des infinités d'expériences concordantes.

La phénoménologie s'accomplit en une noétique qui élucide les lois éidétiques, c'est-à-dire les structures a priori de la conscience rationnelle.

Une telle noétique rend possible l'aperception du fou, même s'il faut bien reconnaître que Husserl parle peu du fou. Plus encore, il englobe dans une même réflexion le fou, le chien, l'enfant, le primitif et même le mort. Devenir fou comme mourir revient à cesser de constituer un monde commun¹⁵. Quoi qu'il en soit, l'aperception du fou suppose la saisie d'une identité et d'une différence. Entre son monde et le mien il doit y avoir une identité et en même temps les systèmes d'apparitions ne sont pas identiques. L'anormalité ne se donne que sur la base de la normalité qui en soi la précède¹⁶. Elle est la modification intentionnelle d'une norme. Le fou ne peut être compris que comme une modification intentionnelle de moi-même en tant qu'ego-raison. A cette condition il peut m'être présent dans son altérité: "je suis dans l'ordre de la constitution la norme originaire (Urnorm) pour tous les hommes"¹⁷.

Tout ce qui est normal a son horizon d'anormalités possibles et l'aperception de l'homme malade de l'esprit se fait sous cet horizon. L'anormalité, celle du fou, de l'enfant ou de l'animal, appartient bien au système du monde normal¹⁸. Par suite, l'homme normal est celui qui appartient à une communauté ouverte d'hommes qui ont le même monde de la vie historique¹⁹. "Je suis normal" signifie que j'appartiens à un monde commun, à une historicité commune, que je suis co-porteur du monde. Cette conscience rationnelle a ses degrés et culmine, comme le montre Husserl dans La crise des sciences européennes, avec la conscience du philosophe qui se sait responsable du devenir de l'humanité toute entière, polarisé vers une socialité idéale. Le philosophe convertit l'idée de monde commun en responsabilité. Ainsi, la norme rationnelle, de l'esthétique à l'éthique, conduit à dévoiler la racine commune des différentes formes de la folie humaine: le fou est celui qui ne peut plus ou ne veut plus être porteur de l'idée téléologique de monde commun.

La folie étant une rupture de la normalité, le fou est saisi comme n'étant plus co-porteur du monde²⁰ et comme n'appartenant plus au "nous les hommes". Il y a certes là un embarras de Husserl puisque le fou est à la fois une modification de moi-même qui appartient au système a priori des possibles et donc qui est dans mon monde et celui qui n'appartient pas au monde du "nous les hommes". Se trouve ainsi marquée la possibilité même d'une perte de son humanité comme forme limite de la crise

7

intentionnelle. Il appartient à l'essence même de la subjectivité transcendante de pouvoir être en crise et c'est parce que la folie est une possibilité a priori du "je suis" que le fou peut, dans l'intropathie, m'être présent comme homme dans son altérité radicale. Sa folie est ma possibilité qu'il s'agisse d'une psychose ou d'une chute dans la barbarie. Soit la vie intentionnelle échoue à porter la norme rationnelle, soit elle renonce à en faire son devoir-être.

Cela dit, le statut du fou demeure indéterminé dans la mesure où il appartient bien à mon monde mais sans que sa vie constituante puisse s'ordonner à la mienne. Le fou est donc bien le sujet d'un monde, mais d'un monde qui n'est pas le sien puisque ne peut être mien que ce que je m'approprie sur l'horizon de l'intersubjectivité. Le monde propre est celui du "nous les hommes". Mais, comme le montre R. Bernet, avec la folie, ce monde propre "apparaît comme un monde troué par l'étrangeté, comme une demeure hantée, comme un sol miné"²¹. Le monde inquiétant de la folie révèle l'étonnante fragilité du monde normal de la rationalité. L'acte d'appropriation et de réactivation du sens peut échouer. Ainsi, même si le je pur est ce qui ne peut être perdu, même si l'homme ne peut perdre son essence téléologique, la possibilité d'une destruction du sens est ouverte. L'humanité est par essence mortelle.

Binswanger reconnaît à Husserl le mérite de l'avoir réveillé de son sommeil naturaliste en le conduisant à modifier la question elle-même: non plus "qu'est-ce que la folie?", mais "comment est le fou?". La folie n'est pas un phénomène psychique à étudier et encore moins un spectacle. Enumérer la somme des propriétés de l'autisme ne permet pas de voir ce monde de l'autisme. Intuitionner l'essence de la personne malade demande une toute autre méthode par laquelle on saisit l'eidōs de la personne²². La phénoménologie donne son fondement à la psychiatrie en élucidant les structures universelles de la vie intentionnelle à partir desquelles il est possible de comprendre autrui, que celui-ci soit malade ou sain. La folie est une forme de la vie intentionnelle dans la mesure où, conformément à l'étymologie du mot allemand Verrückt, "devenir fou" revient à "devenir-déplacé", à être hors de son lieu familier, hors du monde tel qu'il se

constitue habituellement, pour être soumis à un monde inconnu et angoissant²³.

Mélancolie et manie (1960) est l'oeuvre où Binswanger marque le plus sa dette à l'égard de Husserl. Il comprend la méditation sur le "je pur" comme "la réalisation la plus mémorable de la doctrine husserlienne"²⁴ précisément parce qu'elle permet une élucidation de la manie et de la mélancolie. Le je pur n'est justement pas une chose qui pense, ni un moi idéalisé et abstrait. Il n'est pas suspendu en l'air, mais doit être compris comme centre de fonction, comme pôle. Par ce je tous les moments de sens de la vie intentionnelle s'exigent les uns les autres, de l'intérieur. Husserl fait époque et devient, pour Binswanger, le préalable juridique de la psychiatrie moderne, parce qu'il élucide le je comme centre de fonction, comme tâche infinie de constitution. C'est par rapport à un tel pôle qu'il est possible de donner sens aux défaillances du soi délirant. Dans le délire, le je pur ne parvient plus à assurer la continuité et la conséquence de l'expérience.

La mélancolie se caractérise par un style de perte, une perte du monde de la vie: l'intentionnalité objectivante échoue dans la constitution de l'objet. Pourtant, dans la folie il y a bien constitution d'un monde qui pour le fou est réel, qui possède un caractère d'évidence excluant tout doute. Il y a là aussi, comme dans l'expérience normale, la présomption que l'expérience continuera à se constituer selon le même style, mais selon un style de perte. En effet, "le malade mélancolique ne se laisse pas instruire par les faits"²⁵, il ne peut être à l'écoute du sens des choses. Le monde est totalement subi, il n'est plus une altérité que le sujet peut s'approprier en lui donnant un sens. La nouveauté de ce qui advient est niée puisque toute attente a déjà le caractère du fait accompli. Or le je pur, de par sa transcendance dans l'immanence, comme veille antérieure à tous les réveils, rend pensable cette impossibilité d'être auprès des choses comme auprès de soi. Il permet de décrire cette passivité où l'ipséité n'est plus ce que le sujet se donne, mais ce qui s'impose à lui. La mélancolie est l'échec de l'expérience de soi comme ego, l'échec de son auto-constitution comme sujet libre.

L'échec de la vie constituante est décrite par Binswanger à partir des structures temporelles de la genèse égologique. Le sujet se constitue dans l'unité d'une histoire, mais l'échec de cette constitution transforme cette histoire en un destin. La différence constitutive du monde mélancolique est que l'avenir n'y est pas une possibilité ouverte, mais ce

qui est en un sens déjà là. Que ce soit la perte d'un proche, de la fortune ou de la bonne réputation, cette perte est déjà réalisée. La temporalité du mélancolique est celle de la répétition d'un passé qui est toujours présent (si je n'avais pas fait cela alors...). Totalement livré à son pressentiment de perte, le mélancolique n'a plus ni passé ni futur; n'étant plus maître de lui-même, il n'a plus de présent véritable.

La défaillance mélancolique est ainsi une défaillance de l'ego qui échoue à être le présent-origine d'une décision fondatrice du temps. Le propre d'une décision est d'être issue d'une raison libre et ainsi de fonder un authentique maintien de soi dans une histoire individuelle propre. Avec la mélancolie, il y a au contraire un arrêt de la temporalisation. Le sujet est donc véritablement atteint dans son pouvoir-être parce qu'il est atteint dans sa temporalité. Le mélancolique n'a pas d'avenir et cette perte marque l'impossibilité pour lui d'affirmer sa liberté face au monde. En s'abandonnant au sentiment de la perte, le mélancolique ne peut pas faire du maintenant le présent d'une décision originare. Il n'y a de présence au monde et à soi que dans la présence à l'avenir et au passé à travers ce qui advient. Le passé ne passant pas et l'avenir étant déjà là, la vie individuelle chute en un destin. Il suffit que l'une de ces dimensions de la présence échoue pour que toute la temporalité soit atteinte.

Le moi n'échoue pas seulement à constituer le temps, mais également à constituer l'alter ego. Dans la mélancolie, le sujet se tourne exclusivement vers lui-même et le rôle de l'autre en est largement diminué. Le mélancolique ne rencontre plus l'autre dans l'amour ou l'amitié et donc perd la possibilité de se constituer dans un dialogue²⁶. Prisonnier de lui-même et limité à une rencontre sans dialogue, le mélancolique ne participe plus au monde commun. Il n'est plus auprès des autres parce que le je, comme centre de fonction, n'est plus capable de faire face à autrui en son altérité. Le soi délirant n'est plus avec autrui, mais livré à autrui. Encore une fois pour Binswanger, "le moment défaillant dans la structure constitutive de l'alter ego ne peut être compris qu'à partir de la défaillance dans la structure constitutive de l'ego"²⁷. La cinquième des Méditations cartésiennes laisse ouverte la possibilité de ne pas pouvoir appréhender l'autre comme autre, c'est-à-dire comme le je d'un monde primordial. Quand le prochain est réduit à l'état d'auditeur ou de consolateur patient, quand il y a seulement monologue, quand l'autre devient mon double, c'est que le mélancolique ne peut s'arracher à son

monde propre. Plus encore, quand l'alter ego ne peut plus être constitué comme ce qui co-existe sur le mode du là-bas, sur le mode du "comme si j'étais là-bas", c'est que l'ego n'est plus donné dans une aperception constante de lui-même dans son là. Il était déjà le maintenant d'aucun passé et d'aucun avenir, il est également le là d'aucun là-bas²⁸.

Comme le décrit Binswanger, "l'autre est avant tout le destinataire de ses plaintes infatigablement répétées, l'auditeur passif de ses autoreproches, de ses craintes et de ses angoisses ou dans le meilleur des cas un dispensateur de consolation et d'espoir"²⁹. L'apprésentation d'autrui échoue car autrui n'est plus saisi comme une modification intentionnelle de moi-même. Normalement, "l'autre moi exprime une possibilité de mon être autre"³⁰, mais le mélancolique n'ayant plus d'être autre, ni de présent vivant, il ne peut apprésenter l'autre. "Autrui" ne veut plus rien dire puisqu'il n'y a plus à proprement parler de soi. Dans le délire, le sujet est voué à la solitude et ainsi n'a plus d'histoire. En effet, il y a "en même temps une destruction de la constitution apprésentative des autres ainsi que des phénomènes d'un monde objectif commun"³¹. Or le sujet ne peut se constituer dans l'unité d'une histoire que sur l'horizon d'un monde commun. Avec la perte du *Mitwelt*, les autres et moi-même sombrent dans l'anonymat d'une vie purement passive où rien vraiment ne se passe. Le cas Suzanne Urban manifeste clairement cette défaillance de la communauté liée au fait d'être submergé par la terreur.

Cette impossibilité de constituer l'objet, le temps et autrui confirme que "le délire ne peut être compris qu'égologiquement": il "ne peut être compris qu'à partir du désespoir de l'ego pur face à l'échec de sa fonction"³². Le délire n'est pas une simple absence, mais l'ultime manifestation de l'ego face à l'échec de sa temporalisation, de sa spatialisation et de sa participation à un monde commun. Il doit être compris égologiquement en tant qu'il est l'ultime affirmation du je dans la souffrance, affirmation qui persiste jusque dans la décision du suicide³³. H. Maldiney souligne également cette affirmation limite de soi face à l'impossibilité d'assurer le mouvement vivant de la donation de sens: "Le délire constitue dans l'être-malade le ressac de la normalité, la contre-manifestation défensive de la transcendance, selon laquelle seulement quelqu'un peut exister"³⁴. Transcendant dans l'immanence, le je pur demeure une veille qui n'est pas atteinte par le chaos de l'expérience mélancolique. Certes, la constitution de

soi, du monde et de l'autre peut être bloquée, mais l'ultime manifestation du je dans le délire montre que la guérison est toujours possible. Reconnaître que la guérison appartient à l'horizon a priori des possibles conduit à dire que si le pouvoir-être lui-même peut être atteint, il n'en va pas de même de son telos d'accomplissement. En comprenant le je pur, non comme substance, mais comme tâche infinie, la phénoménologie souligne qu'il n'est possible de penser le délire que sous l'horizon de la guérison. Que serait une folie dont on ne pourrait pas se réveiller? Le je ne peut être atteint par la destruction parce que la vie individuelle porte en elle l'unité d'un sens qui demeure encore éprouvé dans le délire mélancolique: le sujet tente ultimement d'affirmer son essence téléologique, la singularité de son pouvoir-être. Il s'agit là d'une pure identité sans histoire.

L'arrêt de la genèse personnelle tient à l'impossibilité d'accueillir le nouveau, l'inattendu, de façon libre et ouverte. Le monde du délire est le monde que j'attends, le monde qui ne laisse aucune place au nouveau. Au contraire, le sujet n'est auprès de lui-même qu'à être capable de faire face à ce qu'il n'attend pas, capable de ne pas exclure l'altérité de son champ d'expérience. C'est à cette condition que le sujet accomplit son propre pouvoir-être. Le je pur n'est donc pas le soi, mais il est pour le soi sa propre possibilité. Le délire est alors la souffrance liée à l'incapacité de rendre possible celui qu'on est dans sa facticité, en acceptant la nouveauté du monde prédonné. L'expérience délirante est cette épreuve de l'échec d'une décision qui permettrait de s'approprier la nouveauté. Qu'est-ce que la réalité? Comme le montre H. Maldiney à la suite de Binswanger, le réel est ce qu'on n'attendait pas³⁵. Alors que le monde privé de la folie n'est que répétition, la réalité se donne comme une possibilité indéfinie de nouvelles donations de sens. Le réel est ce qui me surprend et de ce fait suscite ma décision.

L'ipséité n'est autre que l'histoire intérieure de sa vie, qui prend la forme d'une biographie en trouvant son origine dans le présent primordial: "Dans l'histoire intérieure de la vie, ainsi, s'épanouit et s'élabore, redisons le encore, l'essence intérieure de l'homme, sa personne spirituelle"³⁶. Mais cette histoire se révèle d'autant mieux à partir du destin comme impossibilité d'être son propre pouvoir-être. Binswanger pourrait dire de la sortie de la folie ce qu'il dit de la sortie du rêve: "L'homme vigile jaillit du rêveur au moment insondable où il décide, non seulement de vouloir connaître ce qui

lui arrive, mais aussi d'intervenir "lui-même" dans la marche de l'événement, d'introduire dans la vie qui s'élève et tombe la continuité et la conséquence. A ce moment là il fait quelque chose. Mais ce qu'il fait, ce n'est pas la vie - car l'individu ne peut pas la faire - mais c'est l'histoire"³⁷. Il n'y a de personnalité authentique qu'à ouvrir sa propre possibilité dans un travail par lequel le sujet confère à son histoire l'unité d'un sens. La crise mélancolique révèle ainsi la crise spirituelle comme une structure a priori de la subjectivité transcendante. Il appartient à l'essence d'une subjectivité d'être en crise face à l'inconnu qui requiert ma décision alors que le bien connu ne la requiert pas. Le coup du destin intime l'ordre au sujet de décider de son sens et donc au je pur d'accomplir sa fonction.

La folie a pu être comprise à partir des structures a priori de la subjectivité transcendante et comme ce qui révèle ces mêmes structures. Cela dit, le caractère inamissible du je pur permet-il de penser la possibilité et l'impossibilité d'être soi dans toute leur radicalité? Quelles sont les limites d'une pensée de l'a priori? Pour Husserl l'égoïté fonde l'ipséité et donc détermine à l'avance les conditions de tout apparaître. Dès lors, la crise spirituelle est toujours comprise comme un conflit intentionnel. Or, si la folie ne prend son vrai sens que comme une perte de l'essentiel, une telle perte suppose que ce qui survient excède les conditions de l'apparaître, qu'il soit au-delà d'un système a priori des possibles comme inattendu radical. Seul un tel excès peut expliquer que le sujet soit submergé par la terreur. Simone Weil a indiqué cette situation d'une altérité en soi inappropriable par le sujet: "Rien au monde ne peut nous enlever le pouvoir de dire je. Rien sauf l'extrême malheur"³⁸. Une telle situation ne laisserait aucun abri au je d'où il pourrait, à partir de sa propre spontanéité, entrer à nouveau en scène. Dépouillé du refuge d'une transcendance, le sujet serait totalement soumis à l'altérité. L'affirmation originelle étant paralysée, il n'y aurait plus qu'une vie individuelle sans histoire. Pour un sujet dépossédé de sa transcendance, la vie n'est plus qu'une nuit noire dans laquelle rien ne se passe. La vie individuelle est réduite à une fatalité intérieure dans une temporalité tragique. L'extrême malheur abolit le passé lui-même comme abri d'un avenir. Ainsi, l'événement inappropriable ne me rend pas simplement autre, il fait de moi un autre. Le sujet étant atteint dans son

pouvoir-être, dans son historicité, il ne peut de lui-même devenir à nouveau ouvert à l'événement. Cette impossibilité radicale d'être ouvert à l'événement ne peut être pleinement décrite à partir des structures universelles de la subjectivité transcendante.

Binswanger ne cache pas ce qu'il doit à l'analytique existentielle de Heidegger pour la description non du délire, qui demeure une abstraction, mais du délirant. En montrant que l'intentionnalité n'est possible que sur le fondement de la transcendance, et donc qu'un monde appartient bien à l'essence de l'ego pur, Heidegger donne à penser une ipséité qui fonde l'égoïté³⁷. En suivant cette perspective, Binswanger oriente son regard vers les formes de présence dans lesquelles l'individualité est au monde. Le cas Suzanne Urban permet de décrire le délire comme une défaillance non pas du je, mais de la communauté du nous qui précède le je et le rend possible. La folie est une rupture de la présence au monde commun, elle est l'impossibilité d'être hors de soi dans le monde, de l'habiter.

Sans préciser davantage cet héritage heideggerien, il suffisait de le mentionner pour indiquer que dans son oeuvre majeur de 1942 Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins Binswanger s'éloigne de Husserl comme de Heidegger pour développer une autre compréhension de l'ipséité. En partant de l'analyse de l'expérience délirante, Binswanger est conduit à une évolution qui n'appartient pas qu'à lui. Sans jamais renoncer aux acquis de l'eidétique, il dévoile une nostrité (Wirheit) antérieure à l'égoïté. En effet, l'étude de la subjectivité concrète montre que le sujet ne peut s'individuer par pure identité. L'individuation du sujet constituant présuppose un monde commun, une relation originaire à autrui. Le devenir soi est nécessairement un devenir commun, par nostrité. Il s'agit là d'une nouvelle figure de l'intersubjectivité qui est essentielle à la compréhension de la folie comme de l'expérience normale. Elle offre une nouvelle possibilité de dépasser le problème kantien de la scission entre le je transcendantal universel et une singularité empirique contingente par une prise en compte de l'historicité propre du sujet. Pour comprendre le délirant, il faut revenir en deçà des structures a priori de la subjectivité vers ce qui est présupposé par elles, à savoir ce monde commun originaire où le fou est d'abord un Mitmensch.

Cette antériorité de la nostrité sur la mienneté se révèle avant tout, pour Binswanger, par la figure de l'amour. L'être avec l'autre dans l'amour est la condition de son devenir soi. Il s'agit là d'une

filiation originaire. L'amour est la vérité originelle de l'existence précisément parce que le sujet n'a son là que par la grâce d'autrui. Autrui, par l'amour qu'il me porte, dessine un lieu et ouvre un présent où je peux être. Avant toute activité constituante, l'amour fonde un chez soi à partir duquel il est possible d'être ouvert à l'événement. L'histoire personnelle ne peut tenir seulement à l'auto-position du je pur, mais présuppose pour sa possibilité une ipséité déjà donnée au sujet par la grâce de la nostrité.

En retour, le sujet ne s'individue, ne se spatialise et ne se temporalise, qu'à faire être son propre fond, qu'à accomplir cette ipséité par grâce en étant hors de soi dans l'amour. Binswanger reprend inlassablement cette proposition de Kierkegaard: "Qui ne peut aimer, ne peut pas se révéler. Amour et révélation de soi sont indissociables"⁴⁰. Mais l'amour ne doit pas être simplement compris comme une sollicitude ou comme une responsabilité puisqu'il s'agit d'un être avec autrui qui précède la réflexivité. Binswanger s'oriente donc vers une toute autre compréhension de la subjectivité que celle de l'idéalisme: non seulement cette subjectivité est décrite comme radicalement ouverte à l'altérité, elle n'est donc plus une sphère d'être fermée sur elle-même, mais encore l'être à soi dans l'amour manifeste une obscurité irréductible du sujet qui contredit l'idéal de transparence. Même idéalement, n'être à soi que dans une communauté d'amour implique l'impossibilité de principe de pouvoir se réduire en un savoir de soi puisque le soi n'est pas une simple auto-production de la raison.

Le devenir soi comme la perte n'ont de sens que sur le fond de ce monde commun. Stefan Zweig en témoigne en montrant dans Le monde d'hier que la perte d'un passeport n'est pas un simple accident qui laisserait intacte l'identité personnelle. Le je le plus intime se trouve atteint dans son pouvoir-être par cette perte. En perdant son chez soi, le sujet perd la possibilité même d'être là⁴¹. D'une façon plus générale, cette perte peut tenir à ma facticité, aux circonstances ou à la lassitude, mais elle est toujours une errance. En soutenant que "l'ipséité est par la grâce de la nostrité"⁴², Binswanger cherche à montrer qu'on ne sort de l'errance qu'à être reconduit au monde commun.

La compréhension du délirant montre justement que si le je pur est bien une condition de possibilité de la guérison, il ne suffit pas à élucider la possibilité de retrouver sa puissance d'affirmation dans un monde commun. Comprendre que l'on puisse tout perdre, c'est aussi comprendre que l'on puisse tout

recevoir de la socialité originaire. Autrui, précisément en tant qu'il n'appartient pas au système a priori des possibles, peut seul m'arracher à mon destin pour me rendre à mon histoire. Au sens propre du terme, il me rend la vie en m'arrachant à moi-même pour me rendre au monde. La folie comme permanente possibilité de l'être-homme manifeste qu'on ne peut être à soi que par la grâce d'autrui qui nous rend à notre tâche. L'être-en-prise avec le monde n'est pas un avoir inaliénable, mais ce qui pouvant être perdu ne peut être possédé que de concert avec les autres hommes. La possibilité d'être soi s'enracine dans cette socialité première puisque seul l'autre, en tant qu'il est celui que je n'attends pas, peut me sauver de la folie et me rendre un avenir.

Qu'est-ce qu'être à soi? Remettre en cause l'idée que notre identité serait toujours sauve conduit à penser que si l'on peut tout perdre, on peut aussi tout recevoir. Mais, si l'amour est la vérité originelle de l'existence, être à soi c'est aussi accepter de tout perdre, de tout donner. Une conception de la subjectivité qui rend impensable la perte rend également impensable le don. Dire avec Kierkegaard que celui qui n'aime pas ne se révèle pas, signifie qu'on n'est auprès de soi qu'à se donner sans reste. Ou l'amour est entier, ou il n'est pas. L'amour ne doit pas ici être compris comme un objet qui pourrait être pris pour thème. On ne parle pas de l'amour, mais on parle dans l'amour par l'acte d'être son propre pouvoir-être dans le don. Si l'ipséité ne se constitue qu'à rendre immanent le transcendant non familier, cet acte doit être compris comme une sortie hors de soi⁴³. A l'ipséité par la grâce de la nostrité répond l'ipséité par le don de soi. Le sujet ne se révèle qu'à révéler le monde à lui-même. Ainsi, l'ego peut certes s'apparaître comme premier dans l'ordre de la responsabilité, mais cela n'est possible qu'à partir de la relation d'amour où le sujet devient sa propre possibilité en ouvrant l'autre à la singularité infinie de son pouvoir-être.

En un sens, seul celui qui accepte de penser la folie, c'est-à-dire la perte possible et radicale de son humanité, peut en retour comprendre qu'il ne devient lui-même que dans un don sans retenue de son humanité. Si l'essentiel ne peut pas être perdu, l'essentiel ne peut pas être donné. Le propre de l'homme, de la vérité de son existence, est d'être capable d'un tel don, d'être totalement dans un être hors de soi qui paradoxalement redonne son être-soi, son être-homme. On ne s'approprie son humanité qu'à la donner, mais on ne la donne qu'à pouvoir la perdre. En effet, le "on" se pense incapable de folie, mais il est

aussi incapable d'un don. Ne pas penser la folie conduit à ne pas penser l'homme, car en ne pensant pas la perte on ne pense pas le don.

Si ce que fait le sujet ce n'est pas la vie, mais l'histoire, c'est que le sujet ne se constitue dans l'unité d'une histoire qu'à recevoir la vie et à la donner en sachant qu'il peut la perdre. L'appartenance au monde commun comme monde de la vie rend possible une quête de vérité qui soit vraiment sienne. Par la perte du monde commun, le délire est au contraire la tentative désespérée pour ne pas se perdre, pour se protéger de l'altérité, tentative qui est la marque même de la perte. En renonçant à s'exposer à l'inconnu de la rencontre du monde et d'autrui, le sujet s'enferme dans un monde qui est un enfer.

La phénoménologie transcendantale montre que l'humanité et le sujet peuvent mourir, que le sens peut être détruit, mais n'envisage pas la perte du pouvoir dire je. L'analyse de l'expérience délirante souligne que si ce pouvoir-être peut être perdu, il peut être rendu par autrui. L'individu ne peut être reconduit vers la réalité dans sa nouveauté, et donc vers lui-même comme origine, que sur le fond d'un être avec autrui qui ne peut devenir pleinement transparent. En effet, être reconduit, par delà ses errances, à la quête de la vérité est une grâce irréductible à un simple possible. Ainsi l'homme qui se sait capable de folie prend conscience de sa fragilité constitutive, il prend conscience que sa force n'est pas ce qui peut demeurer à l'abri d'une déchéance, qu'elle n'est pas ce qui demeure toujours en réserve pour un avenir possible. Mais sachant qu'il peut tout perdre et tout recevoir, il sait qu'il n'est lui-même qu'à tout donner. Il sait du même coup que son ipséité ne lui est pas d'abord donnée à voir mais à être, et qu'en étant hors de soi dans l'amour il sera considéré comme un fou par le "on" attaché à son cher moi et qui se croit incapable de folie. Il faut penser la folie, et pas simplement comme une maladie mentale, mais bien comme une possibilité sienne, pour devenir conscient de la possibilité de renoncer, en s'enfermant en soi, à la tâche infinie de rendre le monde dans sa nouveauté à la vérité de son sens.

- 1 Cf. Husserl-Chronik, K.Schumann, Nijhoff 1977, p.271.
- 2 Cité par H.Maldiney dans "Daseinanalyse: phénoménologie de l'existant?" dans Phénoménologie. Psychiatrie. Psychanalyse, édité par P. Fédida, Echos-Centurion 1986, p.14.
- 3 Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, t.f. R.Lewinter, Gallimard 1970, p.227.
- 4 Vrin 1978 p.20. A.T. 14.
- 5 Cf. J.L.Marion Sur la théologie blanche de Descartes, PUF 1981 p.315 et Questions cartésiennes, PUF 1991 p.195.
- 6 Questions cartésiennes, p.196.
- 7 L'idée de la phénoménologie, t.f. A.Lowitz PUF 1970 p.68[43]. (On indique entre crochets la pagination dans la collection des Husserliana)
- 8 Cf. Idées directrices pour une phénoménologie, Livre I, 554.
- 9 Cf. Idées directrices pour une phénoménologie, livre III, t.f. D.Tiffeneau PUF 1993 p.89[75].
- 10 Philosophie première, t.f. A.L.Kelkel PUF 1972 tome 2 p.93[67].
- 11 Husserliana (désormais: Hua) tome XIII, p.366.
- 12 Hua. XIII, p.378.
- 13 Cf. Idées directrices pour une phénoménologie, livre II, t.f. E.Escoubas PUF 1982, p.307[221].
- 14 Méditations cartésiennes, t.f. Peiffer et Lévinas, Vrin 1947, p.48[92].
- 15 Cf. Hua. XIII, p.398.
- 16 Cf. Méditations cartésiennes, p.106[54].
- 17 Méditations cartésiennes, p.107[54].
- 18 Cf. Hua. XIV, p.120.
- 19 Cf. Hua. XV, p.139 et 142.
- 20 Cf. Hua. XV, p.162.
- 21 La vie du sujet, PUF 1994, p.111.
- 22 Cf. Introduction à l'analyse existentielle, t.f. J.Verdeaux et R.Kuhn, Minuit 1971, p.106-108. A.W. III, p.57-58. Les oeuvres de Binswanger sont maintenant en partie rééditées: Ausgewählte Werke in vier Bänden, éditées par H.-J.Braun, Heidelberg, Asanger.
- 23 Ibidem, p.82. A.W. III, p.37: "Das Phänomen des Verrücktwerdens im vollen Sinne des Wortes, der Verrückung des Ich von seinem Standort, des Erfasstwerdens von einer neuartigen, unentrinnbaren und unheimlichen "Gesetzmässigkeit"".
- 24 A.W. IV, p.416; t.f. J.-M. Azorin et Y.Totoyan, PUF 1987, p.117.
- 25 IV, p.373; t.f. p.50.
- 26 Cf. IV, p.386, t.f. p.71.
- 27 IV, p.387; t.f. p.72.
- 28 Kant avait aussi souligné cette perte du monde commun, puisque "la seule marque générale de l'aliénation est la perte du sens commun (sensus communis) et la venue, à l'opposé, de la singularité logique (sensus privatus)". Anthropologie du point de vue pragmatique, t.f. Pleiade T.III, p.1036. Pour Kant le caractère public de l'usage de la raison est un principe transcendantal du devenir soi. La publicité d'un jugement est un critère subjectivement nécessaire de sa justesse.
- 29 Mélancolie et manie, IV p.386; t.f. p.71.
- 30 Hua. XIV, p.155.
- 31 Délire (1965) IV, p.477; t.f. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Millon 1993, p.86.
- 32 Mélancolie et manie, IV p.421; t.f. p.124.
- 33 Cf. IV p.419; t.f. p.121.
- 34 Penser l'homme et la folie, Millon 1991, p.285.
- 35 Ce thème est très largement développé dans Penser l'homme et la folie, Millon 1991, auquel le présent travail doit beaucoup. L'idée est également soulignée par R. Bernet dans Délire et réalité dans la psychose, Etudes phénoménologiques, n°15,1992, p.24-54.

- 36 Fonction vitale et histoire intérieure de la vie, A.W. III p.85; t.f. Introduction à l'analyse existentielle, p.66.
- 37 Le rêve et l'existence, A.W. III p.118; t.f. Introduction à l'analyse existentielle p.225.
- 38 La pesanteur et la grâce, Plon p.35.
- 39 Sur cette reprise du thème heideggerien selon lequel l'ipséité est la présupposition pour la possibilité de l'égoïté, cf. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, A.W. II p.115.
- 40 Grundformen..., II p.115.
- 41 Le monde d'hier, t.f. Belfond 1982 p.476.
- 42 Grundformen..., p.397.
- 43 Platon décrit cet être hors de soi dans l'amour en décrivant la folie d'origine divine comme ce qui procure les plus grands biens. Cf. Phèdre 244a et J.-L. Chrétien, L'effroi du beau, Cerf 1987, p.46-47.