

La psychose, accident phénoménologique

Georges Charbonneau

DANS **LES LETTRES DE LA SPF** 2008/2 (N° 20), PAGES 33 À 43

ÉDITIONS **ÉDITIONS CAMPAGNE PREMIÈRE**

ISSN 1281-0797

ISBN 9782915789416

DOI 10.3917/lspf.020.0033

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-les-lettres-de-la-spf-2008-2-page-33.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Campagne Première.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La psychose, accident phénoménologique

GEORGES CHARBONNEAU

Sous ce titre, nous proposons d'entrevoir les nouvelles formulations du paradigme de la psychopathologie phénoménologique et leurs évolutions depuis une quinzaine d'années. Un concept philosophique déjà existant dans la philosophie, celui d'ipséité, permettra de redonner une certaine unité à cette psychopathologie phénoménologique. Curieusement, c'est Arthur Tatossian (1927-1995) qui suggéra ce paradigme en 1991, après sa propre *Phénoménologie des psychoses* (première édition 1979).

Avant d'entrer dans le contenu de cette phénoménologie, il faut circonscrire ses ambitions. Elle ne vise pas une explication causale (celle-ci est suspendue), mais une *explicitation* de son phénomène, c'est-à-dire du « comment » de l'expérience ainsi survenue. L'explicitation renvoie tout d'abord au « comment » se disloque l'expérience dans les psychoses. Le *phénomène* se définit modestement comme une sorte de modélisation élémentaire de niveau macro-structurel des événements qui se produisent dans les psychoses. Une fois cette précaution avancée, il est possible de formuler l'idée centrale de cette psychopathologie. Elle s'énonce ainsi : la psychose peut se comprendre comme une altération de la structure d'ipséité. L'importance de cette ipséité est décisive, car elle porte l'unité phénoménologique (on peut dire aussi *formelle*) de l'expérience en même temps que l'unité du Soi. Dans les psychoses, le phénomène qui se produit est l'amorce d'une disjonction de ce pôle ontologique. Les manifestations psychotiques vont alors apparaître soit comme l'effet d'une « expérience » qui n'aurait pas d'unité pour la tenir (symptômes négatifs, dissociation, etc.), soit comme une tentative désordonnée de recomposer une unité de l'expérience avec toutes les reconstructions possibles (délire).

DE L'IPSEITÉ

Que recouvre ce concept d'ipséité ? On se gardera de l'annoncer comme véritablement nouveau. C'est un concept issu de l'ontologie médiévale qui parcourt tous les grands systèmes philosophiques de référence ontologique, c'est-à-dire la philosophie occidentale, depuis Platon. Sartre l'avait déjà abon-

damment utilisé dans sa propre phénoménologie. Il désigne ce qui fait la pure continuité ininterrompue d'un être, quels que soient les contenus ou les formes que cet être peut emprunter.

Son émergence en position centrale dans la philosophie, la phénoménologie et la psychopathologie vient de Paul Ricœur¹. Ricœur analyse l'identité humaine selon deux pôles. Cette analyse de l'identité humaine se fait à partir de l'idée (opposée radicalement à la psychologie des caractères) que nous changeons et sommes multiples à de nombreux égards. L'identité humaine sera donc composée, d'un côté, de toutes les identités « chosiques » de rôles que nous pouvons avoir, assumer, etc., soit successivement, soit en même temps ; de l'autre, cette identité *ipse*, qui fait continuité ininterrompue de notre être. L'ipséité qui nous intéresse est alors la composante ontologique de tout être, de tout existant, de tout ce qui vit en changeant et doit donc se refonder en continuité au fil des métamorphoses et des distributions. Plus simplement, elle est la composante existentielle en chacun de nous qui s'expose à l'aventure de la spatialité et de la temporalité. Exister, c'est bien cela : se soumettre (soumettre son ipséité) au risque de l'expérience. Et ces risques sont nombreux : l'altérité, la spatialité, la temporalité, l'historialité, la corporéité, la nostrité, etc. La psychopathologie phénoménologique décrira les aventures de l'ipséité au décours de toutes ces « rencontres » et épreuves.

Avant de comprendre cette caractérisation la plus générale de la psychose comme altération de la structure d'ipséité, il faut s'arrêter un instant sur le terme de structure. Ce terme est problématique, mais nous n'en avons pas tellement d'autres qui seraient véritablement appropriés. Il a sa validation dans la philosophie de W. Dilthey, et d'un concept largement repris par L. Binswanger sous le nom de *Struktursusammenhang*. Celui d'instance pourrait l'être, mais il n'est pas forcément suffisant puisque l'ipséité, étant le statut ontologique de chaque existant, il ne peut pas avoir véritablement un statut chosique. Le terme d'instance, si on voulait en travailler le sens, serait assez intéressant car il porte une racine ontologique, la stance, qui n'est autre qu'une substantivation du verbe être, ce qu'est aussi l'ipséité.

Cette ipséité est aussi, plus simplement, le Soi. Le concept du Soi restitue ce pôle ontologique sans substance, sans contenu, comme un simple *tenu ensemble* à distance du Moi et d'autrui. La psychopathologie phénoménologique est alors une philosophie du Soi, de la distance à Soi. Cette détermination est décisive. Dans une tradition à la fois psychanalytique et phénoménologique, la question de la subjectivité et de ses opérateurs n'est jamais anodine. La phénoménologie ne croit pas que la subjectivité soit maudite, et le Soi est bel et bien cet opérateur de la responsabilité individuelle et collective. Un Soi qui ne m'appartient pas, qui passe à travers moi et dans

1. la teneur ontologique résulte d'une sorte d'énergie de noyau, strictement équivalente à celle de celle qui tient l'atome.

lequel je tiens mon être. La question de la stance (de la continuité du Soi) est donc première et d'elle dérive secondairement la question du moi.

Cette philosophie du Soi peut être lue au plan d'une philosophie de la personne ou de l'illéité, dont elle est proche. Je n'engage pas ici cette voie qui nous éloignerait de la question des psychoses. Restons donc dans la relation phénoménologique à la réalité, telle qu'elle se disloque dans les manifestations dissociatives, délirantes, maniaques ou mélancoliques, détérioratives, etc. Les troubles psychotiques sont des troubles spécifiques de l'établissement de la continuité de l'identité *ipse*, de l'ipséité. Donc sa problématique fondamentale, c'est l'échec à établir la continuité du Soi, à se reconnaître comme Soi au décours des expériences de traversée du monde. Les psychoses résultent d'une affectation de la teneur de notre être, à même ses conjugaisons avec les autres pôles, ceux-là substantiels, de notre identité.

Il faut entrevoir les données élémentaires de la relation entre l'ipséité et les identités de rôles, et ensuite entre l'ipséité et l'altérité. Que désigne cette notion d'identité de rôle ? Il est intéressant de le préciser pour mieux éclairer ce qu'est l'ipséité. Le terme de rôle ne doit pas être pris négativement : ce n'est pas faire semblant de quelque chose. Ce sont toutes les déterminations identifiables de ce que nous sommes dans la vie : nos déterminations à la fois psychologiques, de statut, de fonctions auprès des autres, d'acteur professionnel, de tout ce que l'on voudra et à quoi nous ne nous résumons jamais. D'accepter que nous n'accomplissons notre chemin qu'à travers des rôles, et que ces rôles pourraient être remplis par des personnes interchangeables, est très difficile et douloureux pour chacun.

Ici se pose la question du collage au rôle. Normalement, dans cette bonne dialectique *idem-ipse*, nous sommes capables d'engager, d'investir des rôles et aussi de nous en retirer, en quelque sorte. Cette distance aux rôles est ce qui permet de bien l'accomplir, en conservant vis à vis de lui le nécessaire recul pour son bon accomplissement. Ainsi quand un rôle est radicalement en faillite, notre être n'est pas tout entier engagé. Il demeure de notre être une possibilité de résilience, de se reconstruire après cette identification extrême aux rôles. Deux pathologies psychotiques expriment les affectations radicales de la distance aux rôles, c'est-à-dire de la dialectique *idem-ipse* : la mélancolie et la paranoïa.

Ce qui se passe dans la mélancolie n'est pas seulement une expérience temporelle radicale d'où provient le thème de la culpabilité (mode cristallisé de l'être *en arrière de soi*). Bien avant d'être dans cet échec fondamental, il existe, selon Hubertus Tellenbach, une personnalité particulière qui prédispose à cet

1. L'ontologie existentielle ne fait que mettre au jour cette relation de préprojection de soi, parfois même d'élaboration rétroactive des projections de soi.

2. Il en va de la teneur ontologique même de s'éprouver comme hauteur et d'une façon plus générale comme qualité. Il faut suivre sur ce point les phénoménologies matérielles (M. Scheler, M. Henry, Victor Frankl, etc.) qui disent la protorelation axiologique établie avec le monde.

événement temporel. Le *typus melancholicus* est un mode de surinvestissement d'une identité de rôle qui fait que l'on imprime à celle-ci une teneur d'ipséité telle qu'elle devient globalement fragile, toujours exposée au risque de ne pas pouvoir assumer son identité de rôle au regard de la société. En effet dès qu'elle est un peu en échec auprès des autres, le sujet est tout entier en échec. C'est l'effondrement total.

Cela n'est pas très loin de la problématique de la paranoïa (Karl Abraham l'avait aussi repéré) qui, elle-même, procède à un collage *idem-ipse* beaucoup trop fort. Ce collage porte le nom de « *charisme* » ; ainsi désignons-nous ce mode passionnel de relation à une cause collective (« l'investissement charismatique de la fonction »). Dans la mélancolie et la paranoïa, l'ipséité a été tellement engagée qu'elle ne peut plus accepter de recul. Chaque mouvement engage en même temps la « machine *idem-ipse* » tout entière, avec un risque ontologique à chaque remise en cause¹. L'inquiétude de l'échec mobilise une énergie telle qu'ensuite, prise dans l'urgence ontologique, aucune modulation ne devient possible.

Gisela Pankow et la question du Dasein transgénérationnel

En tant qu'analyse phénoménologique et existentielle, nous n'en finirons pas d'indiquer ce qu'est l'ipséité. On peut seulement ici entrevoir avec Gisela Pankow comment cette ipséité peut s'exprimer en aval et en amont de notre seule existence. L'ipséité n'est pas seulement cette instance qui traverse notre seule existence pour lui donner sens. Il y a une pensée de l'ipséité transgénérationnelle chez Gisela Pankow, laquelle s'est intéressée d'une façon tout à fait précise à l'expression ontologique du lien généalogique, à l'aventure ontologique à travers cette expérience. L'ipséité doit se comprendre dans la perspective généalogique et non pas simplement comme une conscience de nous-même « entre naître et mourir » ; c'est aussi le Dasein transgénérationnel. De nombreuses situations cliniques expriment ce fait. On peut le voir à travers deux exemples, celui des thèmes de damnation dans la mélancolie et celui des délires de filiation.

1) Dans cette pathologie rare qu'est la *mélancolie vraie* (et non pas ces multiples formes de dépressions non mélancoliques qu'on peut appeler paradépressions), peuvent survenir le thème, l'intuition d'être maudit ou damné, comme perdu de toute éternité, « éternellement putréfié », voire déjà mort ou inexistant, de ne pas exister. Ce sont des situations extrêmes, mais ontologiquement parlantes. Autant préciser que ces situations réalisent une urgence à haut risque suicidaire, mais ce n'est pas notre question. Est-ce, dans ces cas, la vie qui est menacée ou l'être en nous qui s'y déploie ? À interroger ces thèmes de damnation présents ou latents dans cette perspective existentielle, on peut, il me semble, éclairer la question. Il est intéressant de considérer que c'est plus

1. Temporelle, en l'occurrence, signifie le fondement de la continuation de Soi permettant de se réidentifier comme même au sens de l'ipséité.

l'être même qui passe à travers qui est en cause dans le thème de la damnation, et non pas simplement la vie. Le mélancolique est quasiment prêt à mourir lui-même, à perdre sa vie pour que son Dasein transgénérationnel ne soit pas lui-même engagé, menacé ou détruit. Être damné, c'est perdre ou dévaler pour le reste des temps son pôle ontologique, au delà de toute vie humaine et donc de tout rachat possible. Et cela « par ma faute », pense le mélancolique. Ce n'est pas une damnation imposée en toute innocence, elle est issue d'une responsabilité, par les événements de sa propre vie.

L'idée d'être maudit est proche de celle de la damnation, mais porte cependant des éléments différents, car on n'est pas maudit par sa seule faute individuelle. Elle parle aussi du Dasein transgénérationnel en amont de son existence, c'est-à-dire de sa présence « entre naître et mourir ». L'idée d'être maudit exprime un événement ontologique différent de celui de la damnation, un événement qui éclaire la structure projective antérieure de tout être. Nous sommes l'effet de projection de notre être, en amont de lui-même. Ce n'est pas un véritable amont, puisque c'est l'être lui-même qui s'était projeté en amont et en aval, en raison de sa constitution temporelle¹. Ici, l'analyse existentielle retrouve l'accident ontologique originaire dont la présence pathologique va exprimer l'effectivité. Il retrouve l'*être-là* du mélancolique d'être perdu à jamais, avant toute vie humaine. Le drame mélancolique apparaît alors pour ce qu'il est vraiment : le risque d'une perte ontologique, voire d'une perdition éternelle et non pas seulement celui de la perte de sa vie. C'est cet élément qui est existentiel dans le drame mélancolique : il place l'être (avec ses responsabilités éthiques pour autrui plus que pour lui-même) au-dessus de la vie. Existentiel, le reste ne l'est pas à proprement parler, car il ne concerne pas l'aventure ou l'histoire de l'être, mais celle de la vie ou des identités de rôles que nous assumons ou réussissons.

2) Le second exemple est celui *des délires de filiation*. On connaît ces délires de naissance illustre (rarement négative, si ce n'est de l'ordre de la grandeur dans l'horreur). Ces délires sont souvent peu extériorisés ou revendiqués en dehors de moments féconds. L'adhésion est très variable et renvoie aux difficultés de l'identité réelle que le patient rencontre. Dans ces délires, le sujet projette et tente de compenser les menaces sur sa propre ipséité « entre naître et mourir » en faisant appel à la grandiosité de son être « avant naître et mourir ». Cet être nous constitue bel et bien ; il en va de quelque chose qui est avant nous et qui sera également après nous. Ce délire exprime, jusqu'à sa distorsion, une réalité de la relation ontologique de passer à travers nous, de s'y fonder en amont et de s'y poursuivre en aval. L'homme interroge en

1. Le champ des névroses est celui des élaborations, de la maturation des identités de rôles et aussi de leur acceptation. La maturation affective défailante dans les névroses et les personnalités pathologiques est une difficulté dans la prise de distance du rôle en tant que tel, dans son appréhension à partir de ses représentations, et aussi dans l'accomplissement de ces identités. Avec la maturation des identités de rôle, s'élabore l'autonomie interpersonnelle, car une fois les rôles bien définis, les demandes et les limites de chaque rôle sont mieux incorporées.

lui un être qui le traverse dans le temps comme dans l'espace, et dont il a le souci de porter l'histoire depuis son amont jusqu'à son aval, sans dévalement. Il doit laisser l'être *haut*, à la hauteur où il l'a reçu². La question du Dasein passe à travers nous dans la question de la génération. Parfois, nous pouvons mourir parce que, d'une certaine façon, notre être ne meurt pas; la vie, évidemment, nous la perdons, mais l'être qui nous tient (dont nous nous tenons), lui, ne meurt pas.

Ce qu'expriment ces délires de filiation n'est pas toujours aussi loin que nous le pensons de la réalité non psychotique. Les blessures ontologiques de notre propre existence (du Soi) peuvent tenter de se compenser, de se réparer à partir des représentations de ce qu'ont été nos aïeux (tels que nous affectionnons de nous les représenter) ou ce que seront, de la même façon, nos enfants, nos amis, nos œuvres, etc.

Ipséité et corporéité

Comment lire cette ipséité au plan de la corporéité? Cette dialectique *idem-ipse* ne saurait se concevoir comme pur sentiment psychologique de Soi. Ce sentiment est d'ailleurs le plus souvent opaque à lui-même, car nous ne pouvons nous éprouver clairement à distance comme Soi que rarement. Le Soi est une structure nébuleuse à elle-même. L'ipséité doit être conceptualisée aussi bien corporellement que psychiquement. Il est intéressant d'en éclairer la structure en regardant le corporel avec le psychique, bien que, dans le concept de présence, les deux notions abolissent leurs frontières.

L'ipséité au plan corporel a une expression simple, celle de l'appropriation corporelle et de l'intégration de soi. Cela, la psychomotricité, qui voit la coordination, l'intégration de l'espace, le sait bien. Un même travail d'*inconscient phénoménologique* permet d'établir notre relation spatiale à nous-même aussi bien que temporelle¹. Il en résulte simplement quelque chose à la fois de très banal et d'infiniment précieux: le sentiment d'appartenance à soi. C'est une reconnaissance de Soi au décours des expériences corporelles comparable à la reconnaissance de soi au décours des expériences d'altérité, d'identité de rôle, etc. Cette appropriation de soi s'effectue et se réeffectue au décours des rencontres et de conjugaisons identitaires. L'ipséité se conjugue avec

1. Freud écrit en 1925 dans *Selbstdarstellung*: « L'enfance devrait être "innocente", libre de convoitises sexuelles, et le combat contre le démon "Sensualité" ne commencer qu'avec la poussée et l'orage de la puberté (en allemand: *Sturm und Drang der Pubertät*)... Il est peu de constatations de la psychanalyse qui aient suscité une aversion aussi générale, qui ait provoqué une pareille explosion d'indignation que cette assertion que la fonction sexuelle commence avec la vie et se manifeste dès l'enfance... » *Ma vie et la psychanalyse*, trad. Marie Bonaparte, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 43. De même dans *La Question de l'analyse profane*: « La découverte de la sexualité infantile est de l'ordre de ces trouvailles dont il faut avoir honte. Quelques médecins d'enfants ne l'ont jamais ignorée, ainsi, semble-t-il, que quelques bonnes d'enfants (en all. *Kinderpflegerinnen*). Des hommes distingués, qui s'intitulent spécialistes en psychologie infantile, ont alors parlé, d'un ton réprobateur, de profanation de l'enfance », *op.cit.*, p. 130.

toutes sortes d'événements corporels, y compris d'ailleurs des événements de l'ordre de la *Stimmung*, des tonalités particulières de fatigue, de nouvelles impressions corporelles, de petites douleurs, etc. Ce sont les équivalents des identités de rôles au regard de l'ipséité.

Les événements qui affectent l'ipséité au niveau de la corporéité sont d'un ordre bien précis, d'une certaine gravité. Ce sont ceux de la dépersonnalisation, des impressions d'étrangeté de soi et des sentiments corporels éprouvés qui ne sont plus reconnus comme siens. Ils signent une affectation de l'ipséité et sont très différents des événements névrotiques qui, eux, portent sur les sensations ou des éprouvés corporels en relation avec leurs significations relatives à l'existence, la relation à la vie et la mort, le plaisir. Ici, au plan névrotique, c'est la mise en signification des identités rencontrées qui est en jeu et non pas leurs reconnaissances comme telles, comme identités de rôles¹.

Le travail de l'ipséité au plan de la corporéité consiste à effectuer cette mise à distance de ce qui est état transitoire et le pôle ontologique de nous-même. Et lorsque cette dialectique *idem-ipse* ne se fait pas au plan de la corporéité, à chaque fois que nous engageons un état corporel particulier, nous avons l'impression que c'est tout notre être ou toute la réalité qui est là, en elle-même. C'est ce que fait l'hypocondriaque par exemple. À chaque petite rougeur ou sensations nouvelles, il ressent que tout son corps et tout son être va se définir là, à partir de sa signification. Il ressent comme une révélation que toute son existence est engagée de cette façon là, par un nouveau *devenir-malade*, dont il a hystérisé les représentations. Le monde de la névrose est celui des représentations de rôle qui sont surdéterminées dans leurs significations affectives, voire vitales. Les surdéterminations touchent la relation à autrui en tant que On (le champ collectif sans détermination), les représentations de la douleur, de la joie et du désir, etc. en tant qu'elles peuvent induire un nouveau pouvoir sur autrui. Ce que peut travailler une psychothérapie, psychanalytique ou non.

LA PSYCHOSE ET SES ACCIDENTS PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Nous avons précisé suffisamment d'éléments au plan phénoménologique pour appréhender certaines déterminations générales de la psychose en tant qu'accident phénoménologique. Cinq éléments définissent ce phénomène. Ce sont des caractéristiques macrostructurelles, formelles de l'ordre de l'architecture, c'est-à-dire de la relation générale qui tient ensemble un sujet devant ses objets d'éprouvé ou de conscience.

1. La notion porte certaines ambiguïtés sémantiques, qui sont identiques en français et en allemand, avec l'*Erleben*. À ne pas effectuer la distinction entre ces deux sens du temps vécu, on perd le sens fécond qu'il peut porter.
2. La question est difficile, mais un travail éclairé par la sémiologie de la dépersonnalisation permet d'entrevoir un plan de clivage entre le mien et le propre. Cf. Georges Charbonneau, *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, tome 1, chapitre la mienneté.

a) L'échec de la continuité de soi et de l'unité de l'expérience

La formulation du premier de ces accidents est issue à la fois de la Gestalt et de la phénoménologie husserlienne dans ce qu'elle a de kantienne. Elle se formule comme l'échec à fonder en même temps la continuité de soi et l'unité de l'expérience. Dans la genèse phénoménologique, à son niveau le plus élémentaire, la structure d'ipséité établit sa propre continuité dans le même mouvement qu'elle rassemble l'unité de l'expérience. Celle-ci n'est pas absolue. C'est une structure de forme qui fond les éléments en un champ phénoménal unique. L'expérience doit être rassemblée en un champ phénoménal pour qu'elle puisse se continuer elle-même et être dotée de sens. Contre la thèse empiriste, la thèse idéaliste (kantienne et husserlienne) énonce qu'un travail d'élaboration pré-psychologique est nécessaire pour recevoir les significations : les choses ont besoin d'être rassemblées dans une certaine unité de champs pour être ensuite perçues corrélativement les unes aux autres. L'ipséité met au jour sa fonction d'organisateur transcendantal du champ de l'expérience, au fil de sa propre élaboration. L'ipséité est une structure de forme. Elle ne cesse de déterminer (constituer) les invariants de forme et, pour cela, doit décoller les rapports forme-fond, tant pour elle-même que pour ses actes de signification. Par la suspension des contenus, l'ipséité se constitue comme forme structurante des modes de reconnaissance d'elle-même. Elle organise la continuité de l'être absolument indépendamment des contenus de l'expérience, des identités de rôle et des états dans lequel il est. Le premier échec psychotique au plan de la genèse phénoménologique est l'impossibilité conjointe à effectuer ce travail structurel.

Ce travail transcendantal de prérassemblement des éléments de conscience en un champ qui leur donne cohérence se produit dans la relation normale de réalité. Les psychoses manifestent une impossibilité à effectuer ce travail transcendantal. Ainsi, chaque élément perd la possibilité d'être signifié au regard des autres et de la totalité. La dissociation réalise cette situation.

b) Dislocation de la trame temporelle de l'expérience

Il y a deux types irréductibles de psychoses dans leur constitution phénoménale, même si l'une et l'autre sont souvent mêlées : les psychoses thymiques, qui sont des altérations de la trame temporelle porteuse, et les psychoses proprement dissociatives, qui sont des ruptures simples de l'unité de l'expérience.

Ici, c'est le premier type de psychose qui nous intéresse. La temporalité est une propriété de l'être. Être, c'est pouvoir se projeter et se réaliser dans

1. J. Zutt (1955), *Vom ästhetischen im Unterschied zum affectiven Erlebnissbereich*. Cité par Arthur Tatossian, *La Phénoménologie des psychoses* (1979), Paris, Le cercle herméneutique, 2002, p. 165. Voir aussi C. Anton Saiz et J. Guilloux, *L'Anthropologie compréhensive de Zutt et Kulenkampff : le choix de la corporéité comme registre anthropologique dans l'approche phénoménologique de la psychiatrie*, *Actualités Psychiatriques*, n° 7, septembre 1987, p. 60-62.

l'expérience du temps qui nous diffère de nous-même, nous projette au-delà et en deçà de nous même ; en deçà signifie que, préalablement, nous avons été projetés. Cette trame porteuse est principalement faite du *possible* projeté, mais pas seulement. Elle est faite aussi d'une sorte d'éprouvé second du monde, d'autrui, de soi, qui se sédimente en quelque chose qui échappe à la projection. C'est du passible pur, de la réceptivité à l'épreuve. C'est du temps *postérieur*, tandis que le temps vécu du transpossible est le temps *apriorique*. Il est d'ailleurs curieux de voir à propos de la pensée d'Henri Maldiney que le terme de temps ou d'espace vécu contient d'une façon parfaite les deux notions du transpassible et du transpossible, comme si Maldiney avait pris soin de restituer les deux aspects de ce que « vécu » veut dire. Ce que nous allons tenter de mieux expliciter.

Le temps vécu¹, dans un premier sens, dit d'abord le temps structurant, celui du transpossible. Les altérations du temps vécu sont des altérations du proto-vécu de possible, soit dans le sens de l'impossible mélancolique, soit dans le sens du trop possible maniaque qui émancipe de la gravité des choses. L'altération du temps vécu (temps porteur de l'expérience) est un problème de niveau phénoménologique, tandis que le temps vécu comme passibilité (transpassible) est un temps psychologique, celui de la nature de nos affects. Disant cela, nous retrouvons une grande idée de Maurice Merleau-Ponty éclairant ce fait que nous sommes, ontologiquement, un *proto-vécu de possible*, qui s'expose à sa propre histoire. On retrouve cette idée forte chez Henri Maldiney, Arthur Tatossian, Françoise Dastur, Éliane Escoubas, toute la phénoménologie française et allemande.

c) *Échec de la miennisation de Soi*

La troisième possibilité d'échec de la genèse phénoménologique, c'est la capacité à effectuer la miennisation de soi. La phénoménologie n'a que tardivement posé cette question, tant il était acquis que la relation au mien était encadrée par celle du corps, envers qui nous avons une relation immédiate d'appartenance définissant quasiment l'expérience du mien.

Il n'est pas possible, dans notre travail ici, de discerner la appropriation de soi et sa miennisation². La miennisation de soi est loin, en fait, de n'être que corporelle et il est commode de ne la penser que corporellement. Bien des choses, des entités de toutes natures, peuvent se prêter à une miennisation presque aussi radicale que celle du corps, et faire, c'est cela qui compte, objet de délire lorsque l'ipsité éprouvera l'expérience d'en être dépossédé. Allez parler de son argent à quelqu'un, il vous dira : « Mon argent à moi ! » On peut aussi évoquer l'exemple d'une patiente, poétesse quasiment militante, qui manifestait toutes sortes d'idées délirantes paranoïaques. L'un des thèmes de vol, de spoliation, était celui de ses rimes (délire de vol de rimes). Elle écrit ses poèmes et dépose des rimes qui lui sont propres et plus encore siennes. Il s'ensuivait

qu'elle se sentait dépouillée en permanence de son capital de rimes. La mienneté de Soi est ici surdéterminée, et l'ipséité qui se déploie à travers elle est alors aux aguets de sa défense.

La possibilité d'une altération de la mienneté partage les psychoses assez fondamentalement. Dans la mélancolie, par exemple, il n'y a pas de « dé-miennisation ». La mélancolie est extrêmement douloureuse parce que le Moi n'est pas « de-miennisé ». Une certaine « dé-miennisation » serait utile pour être plus indifférent au drame qui affecte le mélancolique. Il n'en est rien ; la culpabilité qui s'y manifeste lui est renvoyée intégralement, sans échappatoire possible.

Dans la schizophrénie, les événements que vit le sujet sont moins douloureusement éprouvés et vécus, car la dépersonnalisation abolit une part du retour d'éprouvé. « L'à qui » (autre nom de l'ipséité), auquel se rapportent les événements d'étrangeté ou de dépersonnalisation, étant moins déterminé, la dépossession qui se manifeste est atténuée en quelque sorte. Cette désassignation de soi permet parfois une indifférence à la douleur et des mutilations.

d) L'échec esthético-physiognomique ou échec de la reconnaissance du monde en apparition.

Le quatrième élément de cet accident phénoménologique de la psychose a été formulé par un texte très important de Zutt et Kullenkampff, dont je ne cesse d'épuiser le sens, sur l'échec à la reconnaissance du monde en apparition¹. Que signifie le domaine esthéticophysiognomique ? Le terme de physiognomique est riche d'une histoire philosophique et psychologique, au centre de laquelle vient la philosophie de Kant. Il désigne la reconnaissance des formes dans le mouvement, telle que l'expression d'« être physionomiste » le rappelle.

Le moment esthétique est, au sens propre, celui du pur éprouvé des sensations ou des perceptions avant leurs identifications et leurs dotations de sens. Faire une expérience esthétique est retrouver les sensations premières avant toute institution du sens. Nous nous situons donc au pur moment de contact, au début du processus spécifiquement phénoménologique de première ébauche de reconnaissance des images, des impressions, des formes. Le domaine esthétique finalement, c'est le domaine avant que les choses se soient instituées en signification, en idée, en « objet de conscience » tel que nous nous le représentons. C'est la pure expérience des formes, des sensations des couleurs, avant qu'une institution symbolique (le vocabulaire de la psychanalyse rejoint ici celui de la philosophie de Marc Richir) ne se fasse. Alors s'éteint le moment esthéticophysio(g)nomique pour laisser la place aux choses constituées.

L'échec esthético-physio(g)nomique est un échec à la reconnaissance des formes du monde lors de son apparition. À travers cette reconnaissance

des formes, c'est le pôle d'ipséité qui ne parvient pas à dessiner un premier chemin dans le monde apparaissant. Nous avons déjà vu qu'à travers la reconnaissance des formes, c'est nous-même, qui fondons notre propre continuité. Et dans certaines formes de présence psychotique, le monde esthéticophysionomique est extrêmement important; tout reste à l'état d'impression, d'images non reconnues, etc. Nous restons dans le domaine chaotique des impressions pures, dans l'inconscient figural des formes où tout est appel à un sens et rien ne parvient à s'organiser et à se sédimenter. Il existe une multitude d'esquisses de reconnaissances, chacune appelant provisoirement une anticipation thématique, mais aucune ne peut aboutir.

Restons clinique. Le domaine esthéticophysionomique désigne tout d'abord ce qui se produit dans la *confusion mentale*, trouble transitoire de l'appréhension des formes et de la reconnaissance du monde, et dans l'oniroidie. Cette pathologie est différente de l'expérience paranoïde qui comporte des réélaborations de fond (recomposition des arrière-plans, redétermination des identités, etc.), pour donner cohérence provisoire aux thèmes survenus.

e) Echec de la constitution intersubjective et l'alterisation d'autrui

Dernière possibilité de la genèse phénoménologique, et non la moindre, est l'échec à l'apprésentation d'autrui. C'est l'échec à concevoir autrui dans son altérité non seulement en *analogon* avec ma propre appréhension ipséique, mais, plus encore, dans une relation de séparation avec cet autrui qui ne me donne sur lui aucun droit, aucune emprise, et cela irréductiblement.

Cette appréhension d'autrui et son altérisation d'autrui demandent de recomposer son ipséité derrière les identités de rôles sous lesquelles il m'apparaît. Je dois le concevoir à la fois comme un *alter ego* et me concevoir comme un autre. L'apport de la philosophie d'Emmanuel Levinas sur ce point de vue est décisif. On ne peut éprouver autrui séparé de soi seulement si on a préalablement identifié dans sa séparation fondamentale notre ipséité. Appréhension de l'ipséité et séparation fondamentale vont de pair. Cela porte aussi le nom de différence ontologique. Séparation et finitude sont des données ontologiques absolues. Les pathologies de la séparation, et notamment la conjuration de l'envahissement par autrui, deviennent alors des thèmes centraux de l'expérience psychotique, que cela prenne la forme des gênes sensibles à la présence d'autrui ou des délires de dépersonnalisation ou de possession. Peut-être alors, éclairé ainsi, cet accident phénoménologique qui nous empêche de partager ensemble le monde nous apparaîtra-t-il un peu moins incompréhensible!