

Que peut le Wittgenstein thérapeute face à la folie métaphysique ?

Katia Kanban

(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1)

Abstract :

This is a free exercise which I intend to confront myself. I will start from the intuition of Louis A. Sass in his book *The Paradoxes of delusion*, that we can resolve the paradoxes of psychotic delirium with Wittgensteinian therapeutic. Except that this intuition, I'll reverse it and invest it metaphysically. What scares Wittgenstein in Metaphysics at the point of inventing a philosophy as "therapy"?

ملخص

يتعلق الأمر في هذه المقالة بتمرين حرّ أنوي مواجهته. و نقطة الانطلاق تكون مع حدس لويس أ. ساس من خلال كتابه *مفارقات الوهم*، حيث يشير إلى إمكانية حلّ مفارقات الهذيان الذهاني باستعمال منهج العلاج الفيتجنشتايني. إلّا أنّي أنوي عكس هذا الحدس لأستثمره ميتافيزيقيا. ما الذي كان يخيف فيتجنشتاين من الميتافيزيقا إلى درجة أنه انتهى إلى وضع فلسفة علاجية ؟

Résumé :

C'est un exercice très libre auquel je me propose de me confronter. Je vais partir de l'intuition de Louis A. Sass dans son livre *Les paradoxes du délire*, à savoir que l'on peut résoudre les paradoxes des délires psychotiques grâce à la thérapeutique de Wittgenstein. Sauf que cette intuition, je vais la renverser et l'investir métaphysiquement. Qu'est-ce qui dans la métaphysique effraie Wittgenstein au point d'inventer une philosophie thérapeutique ?

C'est un exercice très libre auquel je me propose de me confronter. Je vais partir de l'intuition de Louis A. Sass dans son livre *Les paradoxes du délire*, à savoir que l'on peut résoudre les paradoxes des délires psychotiques grâce à la thérapeutique de Wittgenstein. Sauf que cette intuition, je vais la renverser et l'investir métaphysiquement. Qu'est-ce qui dans la métaphysique effraie Wittgenstein au point d'inventer une philosophie thérapeutique ? La question n'est pas d'ordre psychologique, mais d'un ordre que l'on pourrait appeler psycho-métaphysique (là où la *psychè* est dans l'ordre de la métaphysique : qu'elle soit la source de problèmes métaphysiques ou qu'elle soit elle-même d'un ordre ontologiquement *meta-physis*) : de quoi l'esprit doit-il se soigner pour fonctionner dans le monde ? De quels monstres la raison a-t-elle à se protéger au point de ne devoir pas sommeiller sous risque de les voir apparaître ?

Une fois acquis qu'être est une chose étonnante pour la conscience qui sait que l'être est advenu plutôt que rien, que l'absence de sens de l'existence et même de l'être dans son entièreté est ce avec quoi il faut psychiquement vivre, on peut se demander *a contrario* comment réussit-on à vivre sans affronter ses questions, comment discipline-t-on la raison pour qu'elle ne s'affole pas en désindexant du réel ses fonctions d'adaptation ? Psycho-métaphysiquement, la question qui se pose est de savoir si les questions folles de la pensée sont illégitimes, s'il n'y a pas une implication et un bon sens à se demander si autre chose existe que l'esprit, si la subjectivité constitue la réalité, si le statut ontologique de la réalité matérielle est fort ou s'il relève d'un degré analogue au rêve, etc. Ces questions folles, si elles sont vécues, ne le sont pas dans l'histoire de la philosophie, car elles sont simplement pensées. Deux choses donc me préoccupent : que dit celui qui vit ces questions et qu'on appelle le fou et le mélancolique, voire l'angoissé ; mais aussi pourquoi Wittgenstein compte soigner la pensée métaphysique elle-même qui n'est que questions et non position d'existence ? La raison affolée qui sort de ses fonctions d'adaptation au réel (la raison-adaptation ou la connaissance-adaptation) pour utiliser ses facultés de façon autonome, sans se préoccuper du cadre ontologique impliqué et nécessité par la vie pratique et politique, est une raison-vérité et peut-être un esprit qui s'autonomise de ses fonctions naturelles.

On peut constater dans les discours que tiennent certains fous¹ que le malade est aux prises avec des problématiques métaphysiques. Certains schizophrènes par exemple doutent que le réel existe, il peuvent se croire dotés du pouvoir de constituer la réalité, voire il nient toute réalité extérieure à leur conscience (ce que Louis Sass dans *Les paradoxes du délire* appelle le solipsisme des schizophrènes) ; d'autres se prennent pour l'œil de l'être ou pour la transcendance créatrice même, c'est-à-dire ni plus ni moins que pour Dieu ; le mélancolique ou le dépressif subit des expériences de dépersonnalisation et de déréalisation, voyant son individualité soit s'évanouir, soit devenir le centre d'un

¹ Le concept de folie peut être un concept pratique, l'intellectuel ne parle que rarement en termes de folie, mais plutôt en termes psychopathologiques ou en termes d'affects existentiels. Autrement dit, la folie n'est pas un concept riche d'intelligibilité à première vue, mais un concept flou, ce caractère flou et générique peut nous intéresser en tant que concept précisément non-scientifique et cela intrinsèquement. Le sérieux des scientifiques classe, diagnostique et soigne ; ce travail est nécessaire mais ce n'est pas le nôtre ; cependant il ne s'agit pas plus du romantisme absolu de certains penseurs de la folie, car il me semble qu'on ne peut pas romantiser radicalement le phénomène de la folie, le sens y est une affaire de survie et non pas accessoire.

réel devenu décor factice ; l'anorexique peut se vivre comme un esprit en lutte avec le corps, devant infliger à ce dernier sa volonté transcendante, capable de maîtriser l'animal qu'elle est et qu'elle refuse d'incarner ; etc. Bref, ce qui m'intéresse, c'est l'expérience métaphysique de la pathologie mentale ; je laisse le diagnostic médical et thérapeutique à qui de droit, bien sûr. Le « fou » est donc tout autant celui dont la pathologie mentale se laisse référer à un état psychique et physiologique pathologique, que celui qui donne une signification à ses troubles.

Le malade peut souffrir de sa propre réflexivité et il s'identifie, à travers cette capacité de l'esprit, soit à la transcendance, soit au néant, sans pouvoir s'assumer esprit fini. Esprit fini qui a des capacités telles que l'être advient par sa pensée, sans que l'être soit créé par sa pensée. La conscience réflexive est en effet un œil permanent sur les contenus de la pensée, à la fois juge surplombant toute pensée et en même temps conscience du statut nouveau qu'elle donne à l'être qu'elle pose dans l'existence (à savoir le statut de réel signifié ; il n'y pas de sens sans conscience). Cette capacité, qui semble se radicaliser démesurément dans certaines pathologies, inaugure un nouveau type d'être, capable de sens et de retour sur soi.

Qu'est-ce que la folie a-t-elle à dire de l'être, en l'occurrence de l'être de l'esprit ? Quel type d'être émerge grâce à la possibilité réflexive de la pensée ? La folie, par certains de ses symptômes hyperréflexifs, n'est-elle pas un phénomène où apparaît clairement l'autonomisation de la pensée ? Voilà la question inversée que je me pose, il ne s'agit pas de se demander comment soigner une pensée folle (qu'elle soit celle du fou cliniquement reconnu tel, ou du métaphysicien), mais de regarder par derrière : pourquoi philosophie et folie se rejoignent-elles ? Cette assertion qui est la mienne est aussi celle dont le philosophe se plaint sans cesse, d'Héraclite critiquant ses contemporains endormis au professeur de philosophie dans ses classes, tout philosophe doit faire face à la vindicte populaire : la philosophie est folle, elle pose des questions folles, elle donne mal à la tête, mal à l'esprit. Pourquoi ne doit-on pas laisser la pensée s'autonomiser radicalement de ses fonctions pratiques, si tant est que l'on respecte que le cadre est intellectuel et non quotidien - ce qui fait la différence entre le fou et le philosophe, c'est que le second n'interroge le statut du réel qu'assis à son bureau, son degré d'adhésion est un jeu intellectuel, même si en réalité le philosophe peut aller jusqu'à la folie d'y croire, mais il le tait, il fait comme Descartes, il prévient sans cesse qu'il s'arrête aux portes de la folie, il s'en défend pour mieux y aller.

1. L'intuition de Louis Sass et la folie métaphysique¹ :

Louis Sass cherche à comprendre l'expérience schizophrénique à travers le cas Schreber (Schreber est un schizophrène illustre qui a écrit sur son mal²), il nie le postulat de l'incompréhensibilité irréductible du vécu expérientiel du schizophrène, et lui oppose une lecture immanente et conceptuelle, contrairement aux lectures transcendantes des

¹ Je renvoie à la recension critique, reprise en partie ici, que j'ai écrite pour le site Actu-philosophia afin de rendre hommage à l'œuvre qui me semble majeure de L. Sass : <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article319>

² Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975.

neurosciences, de la psychiatrie ou encore de la psychanalyse¹. Non que ces modèles n'aient pas de pertinence, mais parce qu'il y a dans le discours du schizophrène la parole d'une conscience réflexive folle, qui dit bien quelque chose de son rapport à la réalité, et il y a dans l'expérience du schizophrène une manière d'être, et non seulement une folie subie. Le but est donc d'interpréter le discours de l'expérience du schizophrène : point d'indicible ou d'irrationnel auxquels la raison n'aurait pas d'accès ; refus du naturalisme psychologique comme modèle exhaustif pour expliquer les troubles psychiques et refus du modèle psychanalytique comme compréhension de l'expérience schizophrène en tant que déficit de l'épreuve de réalité et régression infantile et libidinale. En somme, le but est de restituer une intelligibilité propre à l'expérience schizophrénique, fondée sur la conscience aiguë des individus touchés par ce mal, ce qui va à l'encontre des présupposés de la plupart des conceptions, à savoir qu'il n'y a pas de *logos* propre à la folie, car précisément celle-ci est irrationnelle et illogique. Pour Louis A. Sass, psychologue frotté et formé à la phénoménologie et à la philosophie de Wittgenstein, la symptomatologie schizophrénique peut être comprise à l'aune des paradoxes de la conscience réflexive, c'est-à-dire de la conscience moderne aux prises avec sa structure-même et le risque inhérent du solipsisme. Il s'agit d'être attentif à ce qui est décrit et dit de l'expérience schizophrénique et de penser à quel type d'expérience commune cela peut se rapporter.

Quelle est cette expérience du fou qui peut recevoir une lecture immanente et philosophique ? Se plaire à la contemplation, à l'introspection, au détachement conséquent de toute vie pratique pour s'observer soi, se surprendre constituant peut-être le réel, voire opérer une réduction transcendantale, s'étonner en somme d'être un sujet, sujet risquant à chaque instant de redevenir un objet englué dans l'expérience, sitôt qu'il cesse le surplomb réflexif ; voilà en quoi l'attitude du schizophrène vis-à-vis de l'objectivité appelle un traitement philosophique. Comprendre les symptômes et lesdits délires schizophréniques comme troubles de la conscience, c'est donc chercher le sens de la folie dans son discours-même, et non dans l'agir d'un inconscient ou d'une physiologie neurologique.

Ce discours-là (le discours que le fou tient sur ses délires), Louis Sass choisit de les critiquer avec les armes de la philosophie wittgensteinienne, ainsi c'est plus une critique immanente et philosophique des discours du fou qu'une lecture idoine. Les armes sont donc wittgensteiniennes, parce que dans le solipsisme ce dernier voit le nœud principal de l'âme philosophique, cette âme qui se torture de sa condition réflexive. C'est toute l'ambition de Wittgenstein que de la soigner, que de montrer les paradoxes de la réflexion et les apories devenues. Il s'agit pour Wittgenstein de montrer l'absurdité de la position solipsiste et de ses corrélats intellectuels et expérientiels, position que le schizophrène se plaît à emprunter comme attitude existentielle. Invoquer Wittgenstein pour interpréter la schizophrénie à la lumière de ce que celui-ci appelait la maladie du solipsisme, c'est aussi aborder cette philosophie sous son jour le plus fort dans l'histoire

¹ La lecture que fait Sass du vécu expérientiel du schizophrène met en lumière des symptômes pour en rejeter d'autres, il se prévient de cela dans certaines notes repoussant cette tâche à un autre type de recherche ou expliquant ne retenir que la plupart des cas. Cependant, cela n'invalide pas l'intuition de Sass, parce que d'une part cela n'empêche pas la complémentarité avec des approches neurobiologiques et psychologiques, d'autre part parce que le choix de la symptomatologie de Sass est prescrit par le récit même des schizophrènes.

de la philosophie. Car si Wittgenstein entend assainir l'état de la philosophie, c'est qu'il a observé les effets sur lui des problèmes qui tissent l'histoire de cette discipline, c'est qu'il a détecté dans la conscience moderne des germes de folie, folie qu'il a toujours redoutée pour lui-même et qui rendrait malade l'esprit tout autant que le corps.

En quoi le discours du fou et ses croyances rejoignent-ils les problèmes philosophiques ? La croyance du malade dans ses délires n'est pas une croyance pleine, celui-ci ironise sur ses croyances et est capable de les mettre à distance, il sait distinguer la réalité commune et objective et sa propre réalité. Pour autant, il y a maintien de sa réalité comme ayant une existence propre. Ce que l'on appelle la « comptabilité en partie double » : le schizophrène sait distinguer réalité objective et réalité propre. Ces expériences ont un contenu qui ne se réduit pas à la satisfaction de souhaits ; le fou, le schizophrène est moins celui qui se prend pour Napoléon que celui qui a des « délires métaphysiques », selon le mot de Jaspers¹, c'est-à-dire celui qui croit constituer par sa seule conscience la réalité, celui qui pense que la réalité peut disparaître d'un moment à l'autre, etc.

Le choix de lire l'expérience schizophrénique comme un délire métaphysique se justifie par la condition du schizophrène, qui pourrait se résumer par la découverte de la relation mystérieuse du sujet et de l'objet.

De plus, la condition schizophrénique a une atmosphère très particulière que le terme d'Irréalité peut résumer : le monde est emprunt d'une dimension métaphysique que la perception retranscrit, tout tremble de fragilité et tout est étrange, tout est finalement signé du sceau de la conscience et apparaît donc comme plus fragile que ne l'est l'objectivité brute du réaliste. La conscience elle-même et ses pensées deviennent comme concrètes (ce qu'on appelle la « concrétude fantôme »), on réifie la subjectivité, quand au contraire la réalité devient plus abstraite et construite par le sujet. C'est donc cette expérience complexe, très intellectualisée, d'une conscience aïgue, dont il faut rendre compte.

A chaque trait schizophrénique décrit à l'aide du cas Schreber correspond une analyse wittgensteinienne éclairant l'intelligibilité de ce qui semblait irrationnel à première vue. Ainsi à l'affirmation de Schreber de voir apparaître parfois un buste féminin en lieu et place du sien, Sass privilégie l'analyse du voir-comme de Wittgenstein. Plutôt que de supputer une hallucination de Schreber qui se verrait devenir femme et y croirait fermement, Sass montre que l'extrême attention, en l'occurrence à soi, permet d'infléchir une perception. Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*² décrit cette étrange expérience qu'est « l'apparition soudaine d'un aspect » d'un phénomène observé, apparition soit spontanée, soit provoquée par la pensée pour lire le réel d'une certaine manière. Ici, Sass déconstruit la compréhension habituelle des hallucinations, celles-ci apparaissent plus complexes et nuancées qu'une simple croyance en une perception analogue aux autres. Le schizophrène, en réalité, dit distinguer une perception de la réalité commune à tous d'une perception qui lui est propre, de type apparition d'un aspect ou même audition de voix (plus loin, Sass expliquera que ce type d'hallucinations auditives semble être le discours mental que l'individu se tient à lui-même avec une

¹ Jaspers, *Psychopathologie générale*, trad. Française : Paris, C. Tchou pour la Bibliothèque des introuvables, 2000.

² *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, p. 274-289.

impression d'extériorité ; les voix sont ressenties comme des pensées et non comme ce que l'on entendrait). D'autre part, les délires ne sont en général pas motifs d'action, le point a son importance, car quel statut ont des croyances à partir desquelles on n'agit pas ? Elles ont moins, à mon sens, le statut de croyances folles que le statut de croyances métaphysiques, ces croyances métaphysiques sont prises un peu plus au sérieux par le fou que par le philosophe, c'est à ce « un peu plus au sérieux » que je m'intéresserai plus loin. En bref, on ne peut comprendre l'expérience schizophrène en termes de déficit de l'épreuve de réalité, le jeu entre le réel et l'imaginaire est plus complexe que la simple confusion.

Une fois montré que l'analyse en termes de déficit de l'épreuve de réalité n'est pas pertinente et bien trop pauvre pour rendre compte de l'expérience schizophrène, Sass propose un schème de compréhension alternatif : la vision solipsiste est ce qui explique la perception de la réalité de Schreber. Le vécu expérientiel du solipsisme est l'impression d'Irréalité du monde perçu, comme si le monde n'advenait qu'une fois la conscience de l'individu intentionnellement dirigée vers lui, qu'une fois une attention portée aux objets. Schreber écrit : « Je me demandais donc si je ne devais pas tenir les rues de la ville de Leipzig où je passais pour des décors de théâtre ». « Dans un autre passage digne d'être noté, Schreber se décrit assis dans un parc, où des guêpes et d'autres insectes apparaissent répétitivement devant ses yeux. Il était persuadé que ces apparents insectes surgissaient du néant à l'instant même où il posait ses yeux sur eux, et qu'ils disparaissaient quand il détournait le regard. »¹ Les délires de Schreber semblent être une expérience subjectivée, c'est-à-dire une expérience qui se sait ou se sent être constituée par le sujet, jusqu'à prendre le sujet constituant comme unique centre constituant de la réalité, c'est-à-dire comme seul sujet. La condition du schizophrène apparaît comme celle d'une conscience prise au piège du solipsisme ; se réfléchissant, elle se découvre constituante et se déduit seul centre subjectif face à l'apparence du réel et des autres sujets. « Wittgenstein parle du solipsisme comme (...) d'une maladie métaphysique à laquelle il avait été lui-même enclin ».² Sass rapproche alors les caractéristiques de l'expérience de Schreber de l'attitude expérientielle du solipsisme : l'absence d'action ; l'hyperconcentration afin de faire advenir « l'expérience de l'expérience »³, c'est-à-dire pour le schizophrène de sa réalité propre, cet aspect de la réalité que son regard décide de voir ; le retrait du monde et le repli sur son intériorité. Le schizophrène a une attention suraiguë de ce qu'il perçoit, il lui semble qu'il ne faut pas arrêter son activité réflexive sous peine de voir disparaître le monde. Ainsi naît ledit délire d'être le centre constituant de la réalité. Tout apparaît subjectivé, c'est-à-dire coloré par le sujet et constitué par lui, son regard et sa concentration donne une consistance à l'expérience (d'où l'attitude parfois prostrée du schizophrène, concentré à faire exister le monde), sa réflexivité le met à distance des objets, comme si ce qu'il percevait était une réalité advenant par l'action du sujet et non une réalité dont il participe. Le schizophrène s'arrête donc sur ce type d'expériences, ce type de rapport au réel pour tenter d'en comprendre le mystère. Cet état de quasi réduction transcendante

¹ Sass, *ibid.*, p.63.

² Sass, *ibid.*, p.65.

³ Saas, *ibid.*, p.67.

ou cet état de nausée (pour reprendre les termes de Sartre et en rajoutant à l'analyse de la nausée comme saisie vertigineuse de la contingence, une compréhension radicale de celle-ci comme contingence qui n'a de sens que si la constitution du sujet l'origine et lui donne sa réalité) est pris pour révélateur d'une réalité révélée. Plutôt qu'hallucination ou délires infra-rationnels, on a là des délires métaphysiques et mystiques, un délire que l'on peut appeler solipsiste, c'est-à-dire prenant à la lettre l'expérience de pensée solipsiste.

L'expérience schizophrénique révèle un paradoxe de taille : les croyances délirantes ont un statut contradictoire, à la fois distinguées d'une autre réalité, celle de la communauté des autres, et sans conséquence pratique, le schizophrène les tient, pour autant, comme vraies et au-dessus de toute preuve contraire. Schreber, pour désigner ses expériences singulières, utilise l'expression d'œil de l'esprit, ainsi on peut comprendre cette apparente contradiction comme une distinction de statut entre deux réalités, la subjectivation de l'expérience du schizophrène parle d'une réalité provenant de l'œil de l'esprit, donc de la conscience. Cette réalité n'a pas le même statut ontologique que la réalité commune et objective.

Le premier paradoxe qui apparaît poursuit le premier : si le monde de Schreber est subjectivé et distinct de la réalité objective, pourquoi celui-ci réclame-t-il parfois d'avoir découvert la vérité ? En effet, le schizophrène oscille entre la reconnaissance d'une distinction de ses propos avec la réalité objective et la volonté de se voir reconnaître comme porteur du vrai. Pour Sass, cela ne corrobore pas le modèle psychanalytique d'épreuve de réalité déficitaire, car c'est la structure même du solipsisme que de s'auto-réfuter, et par là de la position schizophrène. Sass passe ici à un argument logico-linguistique pour expliquer la contradiction après l'argument ontologique du premier chapitre.

Le paradoxe de la situation de Schreber c'est sa révélation : prêtant attention à son expérience, ses capacités représentationnelles le saisissent, d'où la déduction d'être le centre constituant de l'expérience. Pour autant, dire que le monde est ma représentation, c'est absurde, car si la représentation est représentation et non monde objectif, il est tautologique que cette représentation soit la mienne, il ne peut en être autrement ; le dire, c'est donc présupposer qu'il y a un monde objectif et une représentation de celui-ci et non que la représentation est la réalité. Être un solipsiste conséquent, c'est renoncer au langage, car s'il n'y a pas de corrélat objectif de ma représentation et si ma *représentation* ne peut être que *ma* représentation, alors il est absurde de vouloir affirmer comme vrai que le monde est mon monde. Le solipsiste, parce qu'il a l'expérience de son expérience, parce qu'il a découvert le pouvoir de la réflexivité et en quelque sorte s'est défait de l'attitude naturelle, prend ce regard comme une capacité constituante. « Tu interprètes cette nouvelle façon de voir comme la vision d'un nouvel objet. Tu as fait un mouvement grammatical, et tu l'interprètes comme un phénomène quasi physique que tu observerais. (Pense par exemple à la question : « les {sense data} sont-ils les matériaux de construction de l'univers ? »)¹ Les représentations sont-elles ce qui constituent le monde objectif, voilà une question absurde, sans sens. Situation impossible, condition du schizophrène elle-même contradictoire : il y a une conscience constituante et il y a un monde objectif, soit il y a deux réalités, soit il y a une

¹ Wittgenstein, *ibid.*, §§400-401.

constitution d'un monde qui ne peut être objectif mais n'est que *mon* monde de solipsiste. On ne peut prétendre à l'objectivité en partant du solipsisme, on ne peut parler que de soi, que de la représentation, toute prétention à l'objectivité s'annule et se réfute. Il n'y a pas de langage pour le solipsisme, il ne se dit pas. « Le solipsiste ressemble à quelqu'un qui essaierait de mesurer sa hauteur, non pas en utilisant un système de référence indépendant, mais en mettant sa propre main sur le haut de sa tête – pour emprunter à Wittgenstein une de ses nombreuses métaphores pour dire la futilité de pareilles revendications métaphysiques. »¹ Le schizophrène, de la même manière, fait un mouvement grammatical quand il découvre l'hyperconcentration réflexive, l'abandon de l'attitude naturelle, c'est-à-dire la découverte de la conscience apparaît comme une révélation, mais ce qui n'est qu'un rapport au réel va devenir abusivement constitution de celui-ci. Il faudra au schizophrène quasi-solipsiste un monde objectif pour pouvoir affirmer son statut de conscience divine constituante, et pourtant pour affirmer cela, il est impossible qu'il y ait ce monde objectif. Le schizophrène est alors comme le solipsiste « pris au piège dans une tentative autocontradictoire d'outrepasser cette centralité. »² On voit là une logique propre de la folie de se dire avoir un impact sur une objectivité, dont elle remet pourtant radicalement le statut en cause.

Le deuxième paradoxe de l'expérience schizophrénique est la coexistence, parfois simultanée, de la croyance du schizophrène en sa toute-puissance et de la croyance en sa petitesse misérable. Non seulement, comment comprendre cette expérience contradictoire, mais comment comprendre cette expérience grâce au solipsisme, alors même que l'interprétation solipsiste semble impliquer de se croire centre constituant de la réalité et non un être misérable?

D'autre part, le schizophrène fait coexister à sa conscience absolue une autre conscience, celle d'un Dieu ou d'un « on », ce qui contredit manifestement l'hypothèse solipsiste. Mais si le solipsiste, *versus* le schizophrène, se prend pour le centre de l'univers à partir du simple constat de son expérience, aussi intensément est-elle vécue, il n'est donc pas un objet de cet univers, mais un sujet constituant. Où donc connaître ce sujet, où est-il, existe-t-il seulement ; s'il peut être intuitionné, c'est alors comme objet de l'expérience et non comme sujet constituant. « Si quelqu'un me demande de décrire ce que *je* vois, je décris ce qui *est vu*. »³ La conscience constituante s'évanouit dans sa fonction et se perdrait dans son objectivation. Elle est tout, l'absolu et en même temps elle ne peut se trouver, elle ne peut faire l'expérience de soi si elle conditionne l'expérience. Le raisonnement de Wittgenstein va même plus loin : ce que l'on expérimente, c'est le monde, ce n'est pas le sujet constituant, « nous devrions plutôt dire « il pense », comme on dirait « il pleut », et non « je pense » . »⁴ Le solipsiste est donc, comme le schizophrène, à la fois tout, centre absolu, et en même temps soit un objet que l'on rencontre dans l'expérience constituée (ce qui est impossible pour le solipsisme), soit ce dont on ne peut savoir l'existence, ce sujet constituant. Il se sent donc à la fois tout-puissant et être misérable.

¹ Sass, *ibid.*, p.94.

² Saas, *ibid.*, p.96.

³ Wittgenstein, *ibid.*, §398.

⁴ Sass, *ibid.*, p.109.

C'est la conscience hyperréflexive qui achoppe sur ces tous paradoxes. C'est parce que l'expérience n'est pas vécue naïvement, mais distanciée que s'insinue la perte solipsiste des repères du monde commun et c'est dans cette confrontation à la vie pratique et à ses exigences qu'il y a peut-être une solution thérapeutique, non dans « un autre acte cognitif de mise à distance ».¹

Les paradoxes du délire schizophrène sont donc les paradoxes nécessaires de toute attitude solipsiste, c'est-à-dire les paradoxes d'une conscience qui conclut de sa capacité réflexive à sa constitution du monde. Demêlant l'aberration logique du solipsisme, Wittgenstein n'en convient pas moins qu'il s'agit là « d'une intuition métaphysique profonde, touchant le fait d'expérimenter la centralité du soi dans sa relation au monde. »² Si la conception solipsiste est absurde, être une conscience, c'est nécessairement faire l'épreuve concrète de la condition réflexive. Schreber et nombre de schizophrènes s'arrêtent sur cette épreuve et elle devient une manière de vivre : scruter la naissance de l'être dans l'hyperconcentration de la contemplation passive, ne rien faire, être attentif à l'être pour qu'il ne disparaisse pas. On aimerait que Sass se demande ce que dit cette manière de vivre : car si chacun peut faire l'épreuve de la condition humaine comme condition schizophrénique, tout le monde ne s'y arrête pas, la révélation du soi et du questionnement transcendantal n'implique pas la suspension de la vie ordinaire et de l'attitude naturelle comme garde-fou. C'est précisément à cet endroit que la constitution biologique et neurobiologique, ainsi que l'histoire traumatique du patient schizophrène peuvent compléter l'analyse.

2. Le mouvement réflexif de la conscience est un mouvement ontologique : une folie métaphysique

Tout comme la philosophie wittgensteinienne, le questionnement philosophique de ce texte de Sass est vertigineux, la schizophrénie est un état complexe, comme la condition d'un être de conscience l'est : que faire de la conscience réflexive, de ses questions propres, doit-on lutter contre l'intellectualisme, contre les tendances métaphysiques et solipsistes ; y a-t-il là atomisation antisociale de l'individu et risques de folie de la pensée égarée ; l'animal a-t-il perdu tout instinct comme garde-fou ; comment le moi se protège-t-il si mal d'un monde trop dur, de parents ou d'un environnement trop indifférents, d'un manque de chaleur, d'accueil et n'ayant pas permis un développement normal ?

Cependant, ne touche-t-on pas aussi dans certains discours schizophréniques, dont le cas Schreber est paradigmatique (ce qui est certainement le fait de sa grande intelligence), à la grâce de la contemplation, à la puissance du réflexif, à ce qui arrache à l'animalité par l'hyperconscience de soi et ne touche-t-on pas finalement à certaines questions fondamentales que l'on appelle en temps ordinaire et normal l'histoire des problèmes philosophiques, plus exactement métaphysiques ? Schreber, comme la tradition philosophique, demande s'il y a de l'être hors du sujet, sa question devient folle dans l'attitude de vie adoptée en conséquence de cette question. Si la thèse de Sass est de montrer que la schizophrénie doit être interprétée, de manière immanente, comme

¹ Sass, *ibid.*, p.121.

² Sass, *ibid.*, p.117.

trouble de la conscience enfermée dans le solipsisme, si le solipsisme et les autres traits schizophréniques liés au solipsisme sont une impasse philosophique que Wittgenstein permet d'éviter, ces troubles de la conscience indiquent pourtant une puissance du réflexif qui m'intéresse ici en eux-mêmes. Non seulement on peut lire le discours du fou de manière immanente, mais on peut réfléchir sur un soin immanent, un soin métaphysique, certes insuffisant seul (la philosophie ne peut pas prétendre guérir des maux qui ne sont pas qu'intellectuels mais tout autant affectifs et relationnels), mais qui permet une conversion des symptômes pathologiques en symptômes acceptables : les questions du philosophe sont les symptômes acceptables de la pensée quand elle s'évade hors du territoire de l'adaptation et de la vie, quand elle menace de s'affoler de ses ignorances et de sa condition naturelle réfléchie.

La philosophie n'est-elle utile que contre le philosophe qui est en nous ? Pour Louis Sass, l'intuition de Wittgenstein permet de comprendre l'expérience du schizophrène et de rétablir les erreurs spéculatives qui sont faites. Il va de soi que pour la vie pratique, les croyances du schizophrène sont des erreurs, pour autant en tant que questions métaphysiques, j'aimerais défendre, qu'elles sont légitimes. La philosophie ne peut pas se réduire à une thérapie métaphysique, elle doit prendre en charge les questions métaphysiques : celles-ci existent, hantent toute conscience de soi, qu'une discipline les prenne en charge sérieusement est donc légitime et même nécessaire. Aucune critique ne saurait faire qu'être conscient réflexivement au sein d'une nature sans raison n'implique pas que cette conscience pose des problèmes métaphysiques. Le fou révèle à la philosophie ceci, que ses questions importent plus que ses réponses, que la spéculation a un aspect gratuit irréductible. La philosophie révèle au fou que son intellectualisation de sa situation peut prendre un sens fort et inscrit dans une tradition.

Le geste que la conscience fait quand elle se réflexive, les questions que se pose le fou sur son statut au sein de la nature, sur la place de l'esprit au sein de la nature, sur un solipsisme possible, ne lui permet pas de construire un récit résolvant ses problématiques psychanalytiques et psychologiques et cela n'embrasse pas les difficultés relationnelles et affectives. Certes cela peut se discuter avec les armes wittgensteiniennes. Mais premièrement la discussion n'est pas une réfutation définitive, simplement l'éternelle antinomie métaphysique qui se discute avec des arguments d'un poids plus ou moins lourd (les arguments intéressent le philosophe et le livre de Louis Sass est un livre pour philosophe en ce sens). Deuxièmement on ne convainc pas rationnellement un fou, aussi puissants soient les arguments ils n'atteignent pas le sens du discours fou mais sa pure forme. Le discours fou bâti a une fonction de protection, il permet de donner du sens à ce que le fou n'accepte pas comme venant de lui. Cette grille de lecture qu'élabore Freud dans *Le cas Schreber* explique le discours tenu par le fou en montrant sa fonction psychique d'équilibre : ce « martyr de l'inconscient » selon l'expression de Lacan n'accepte pas certaines représentations comme venant de lui et les rend trop extérieures à lui-même (hallucinations, voix, etc.), ainsi il construit un récit délirant permettant l'unité au lieu d'accepter le conflit en lui-même et de se reconnaître comme ayant deux voix. Que lui importera que le philosophe ait des arguments contre ce récit et qu'il lui renvoie sa folie ? Si la philosophie est une arme psy, c'est parce qu'elle peut donner une valeur métaphysique aux questionnements, elle peut les insérer dans une tradition

acceptée, et ainsi proposer au fou de rejoindre la communauté des normaux. Par contre, je ne peux certainement pas dire que ce soin métaphysique est tout-puissant seul, car il reste impuissant à soigner le « martyr de l'inconscient », celui qui souffre et refuse d'accepter certaines représentations en lui qu'il projette extérieurement.

Ainsi le geste réflexif de la conscience est un geste métaphysique au sens où dans ce type de questions réflexives l'esprit questionne la nature et se place alors au-dessus de la nature en autonomisant ses fonctions intellectuelles de ses fonctions naturelles. En bref, le geste réflexif est une réalité ontologique et révèle un niveau de l'être que la nature ne saurait mettre au jour, à savoir sa propre origine et la question de son advenue à l'être plutôt que rien. La simple question, sa possibilité originée dans l'esprit, a une portée ontologique indéniable. Cette portée ontologique, le fou le sent et joue avec pour reconstruire un monde qui lui permette de vivre avec soi protégé de certaines représentations menaçant son autoreprésentation. Révéler la légitimité philosophique des questions est un moyen puissant pour atteindre le discours en son immanence et pour tisser une confiance thérapeutique. Il s'agit de la même intuition que l'intuition ethnopsychiatrique : parler le même langage que le patient, accepter son monde, accepter sa langue et répondre au sein du système du patient pour le soigner.

C'est là la force de la découverte cartésienne : l'esprit se recueille, il médite, il se retire de la vie ordinaire, de l'action, de sa vie animale, de l'adaptation à la nature et à la société. Il se donne des règles à lui-même et découvre la précarité de son expérience¹, la fragilité des repères qu'il a créés dans le monde pour se le rendre familier et pour le mettre à son service comme l'écrit Sartre dans *La Nausée. In fine*, ce qu'il découvre, c'est que rien n'est plus attestable que la subjectivité pensante, que tout est douteux, précaire : de l'existence qui se donne à mes sens avec tant de vivacité que je tiens le monde pour ce qu'il y a de plus réel, aux idées qui me semblent si certaines et si nécessaires et que pourtant le caractère faillible de mon esprit fini me révèle fort douteuses. Une fois cette révolution méditative pensée et sentie, c'est la découverte incroyable : ce qui reste, ce qui s'impose, ce qui est hors de doute, c'est l'effectivité de ma pensée, je ne peux me tromper à cet égard, et l'on ne peut me tromper sur cela car même si l'on me trompe, il faut que je sois pour que l'on me trompe. L'existence de la pensée subjective, voilà l'acquis cartésien. Que peut-on bâtir sur cette expérience qu'il faut refaire en soi et que le fou refait tant qu'il sombre dans un solipsisme sans fenêtre, ni porte ? Pourquoi va-t-il parfois au-delà de Descartes et prend au sérieux que le monde et autrui n'existent peut-être pas - d'un peut-être avec lequel il décide de vivre pleinement. Il ne s'arrête pas aux portes de la folie, malgré les recommandations cartésiennes.

Analysons l'objection que Descartes se fait à lui-même comme le relève la majorité de ses commentateurs et comme le texte nous l'apprend : la possibilité que ses méditations prennent parfois des virages fous. La folie est-elle une objection ? C'est parce que nous rêvons tous, et que nous croyons ontologiquement en nos rêves au moment où nous rêvons ou à tout le moins dans la plupart des rêves (il suffirait, en droit, d'un seul rêve où nous ne nous saurions pas rêver), que la croyance en l'existence du monde peut être

¹ L'heureuse expression est de Thibaut Gress dans *Descartes et la précarité du monde, essai sur les ontologies cartésiennes*, Paris, CNRS, 2012. Ce livre met l'accent sur l'expérience métaphysique que propose Descartes en montrant la légitimité métaphysique du doute (le doute est une expérience de la précarité du réel) plutôt que son aspect méthodologique.

suspendue ? Sans le rêve, nous ne pourrions douter de l'existence du monde ? L'argument me semble très fort, bien sûr, mais psychologiquement seulement, et faible pour l'argumentation philosophique car le rêve est une preuve empirique, or la suspension de l'existence du monde peut être opérée par l'esprit lui-même sans qu'il ait besoin du rêve, sinon pour le convaincre. Quand Descartes parle de la folie et nous en prévient par le rêve, je soupçonne Descartes de le faire pour ses pauvres lecteurs, non seulement pour qu'ils puissent tenir leur esprit en laisse et ne pas vivre l'expérience métaphysique qu'il leur propose de manière trop concrète, mais aussi tout simplement pour que ledit lecteur ne le traite pas tout bonnement de fou. Mais l'existence du monde n'est pas assurée, avec ou sans le rêve, tout comme l'existence d'autrui, et la folie va même jusqu'au bout de la subjectivité, elle s'égaré, elle perd ses garde-fous, elle ne s'arrête pas. En tous les cas, je fais le pari naturel, spontané et après Descartes assumé, que le monde et autrui existent, mais la subjectivité peut en droit cesser de faire ce pari par un geste réflexif.

Voilà en quoi le geste réflexif de la conscience est un geste ontologique : il distingue le sujet pensant du reste du réel et lui donne un être radicalement autre. Bien des fous font cette expérience-là, leur élaboration d'un récit délirant les protégeant de certaines représentations est aussi bien souvent une expérience métaphysique de ce type (la pertinence psychanalytique ou psychologique d'explications psychogénétiques et transcendantes au discours du fou n'implique pas qu'on ne puisse pas faire une lecture philosophique immanente dudit discours). C'est pourquoi j'aimerais pour finir me servir de *La Nausée* de Sartre, où Sartre exprime clairement une angoisse profonde faite de dépersonnalisation et de déréalisation (sans discours délirant de type psychotique, mais avec une dissociation sévère) et où il leur attribue finalement un sens philosophique profond, ce qui permet au personnage Antoine Roquentin (certainement Sartre lui-même) de renaître comme Sujet unifié.

C'est donc une lecture de quelques pages de la *Nausée* de Sartre, le fameux passage métaphysique, que je voudrais proposer. C'est un roman métaphysique qui peut être aussi compris comme un roman de la folie, une folie que l'on peut spécifier comme angoisse réflexive. Sartre décrit la nausée comme « de petites crises de folie », où l'existence décharnée se révèle, c'est-à-dire où l'existence sans les fards de la vie pratique, de l'intentionnalité finalisée concrètement se révèle à la conscience réflexive.

Beauvoir dans ses *Mémoires* parle de ce que Sartre appelait son « homard », un homard qui le grignotait et l'empêchait d'être en coïncidence avec soi et la vie. Il s'agissait d'une expérience à la fois métaphysique et existentialiste, mais certainement de prime abord d'une expérience d'effondrement psychologique avec des symptômes de dépersonnalisation et de déréalisation. La déréalisation et la dépersonnalisation sont des phénomènes psychopathologiques, où la réalité tout comme le soi apparaissent lointains et sans substance. Dans la déréalisation, le monde est emprunt d'une dimension métaphysique, dimension qui semble perceptible, tout apparaît comme étrange, désobjectivé, signé du sceau de la conscience et apparaît donc comme plus fragile que ne l'est l'objectivité brute du réaliste. Ce symptôme psychologique et psychiatrique peut être compris métaphysiquement : ce qui se passe au sein du sujet dépersonnalisé n'est

pas réductible à un certain état cérébral ou psychologique, mais est une réelle expérience ontologique.

Comme l'écrit Sartre : « les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracé à leur surface. »¹ C'est la conscience hyperréflexive qui produit cette perte de repères mondains et habituels. C'est parce que l'expérience n'est pas vécue naïvement, mais distanciée que s'insinue la perte solipsiste des repères du monde commun. La surface de l'être explose, c'est le chaos indistinct des formes et des couleurs qui approfondissent l'expérience du sujet. Il sent l'existence réflexivement, il réduit sa position naturelle dans le monde, **c'est l'expérience charnelle d'une *poch* métaphysique.**

La subjectivité devient plus concrète, nauséuse, elle apparaît comme existant, comme « de trop » écrit Sartre, comme « obscène », dans le même temps la réalité devient à la fois plus abstraite et construite par le sujet, déréalisée, et révélée à son essence contingente et obscène, car existante sans raison. C'est cette expérience complexe, très intellectualisée, d'une conscience aiguë que décrit Roquentin. Cette atmosphère singulière difficile à retranscrire est l'effet de l'attitude passive, contemplative et hyperréflexive de l'individu que j'appellerai **patho-réduit ou dans un état de patho-réduction**. La concentration réflexive donne vie et substance à la conscience, c'est ce qui donne ce langage si imagé, concret et matériel des schizophrènes, comme Artaud ou Schreber. Les fonctions mentales et les vécus internes sont réifiés, l'extériorité est déréalisée, elle est vue comme corrélat de la conscience constitutive, son être est révélé comme dépendant. Si cela apparaît fou quant à la pratique, c'est métaphysiquement intéressant.

L'impression d'Irréalité du monde est l'expérience métaphysique par excellence : car c'est comme si le monde n'advenait qu'une fois la conscience de l'individu intentionnellement dirigée vers lui, qu'une fois une attention portée aux objets. On peut citer à nouveau Schreber qui écrit dans ses *Mémoires d'un névropathe* : « Je me demandais donc si je ne devais pas tenir les rues de la ville de Leipzig où je passais pour des décors de théâtre ». La métaphore du théâtre exprime la facticité, mais aussi l'idée d'un sujet qui met en scène, qui va au sein du monde en se distanciant. Cette distance, qu'est le surplomb réflexif, apparaît comme une révélation pour la conscience. Elle creuse son être, elle se réflexive en quelque sorte et par là elle devient de plus en plus un soi. On voit là un trait commun entre l'homme de génie et la folie : la conscience réflexive s'intériorise de plus en plus ; advient alors un sujet très singulier qui creuse son unicité. Il semble que le sujet n'est pas égal en tout homme et en toute cervelle, sa potentialité est certainement égale, mais son advenue n'est pas égale. Le sens de sa propre intériorité, de sa forte identité, voilà le propre de la conscience réflexive. La folie, dans certaines de ses formes et chez certains individus, peut être comprise comme un basculement vers une idiosyncrasie trop forte alors même que l'unité du sujet explose. Même si la folie a des racines affectives, des causes parentales, génétiques, environnementales assignables, on voit dans la description de certains cas, comme Schreber ou ici Sartre, que la réflexivité est rendue plus intense, que l'enfermement en soi est plus haut, que la pensée s'emballe

¹ Sartre, *La Nausée*, Editions Gallimard, Folio, 1938, page 179.

et que l'intériorité se creuse, dans une solitude subjective intense et avec une pensée permanente et quasi harcelante.

Louis Sass explique cela très bien chez le schizophrène : celui-ci part d'expériences du type décrit par la Nausée, une expérience subjectivée, c'est-à-dire une expérience qui se sait ou se sent être constituée par le sujet, jusqu'à prendre le sujet constituant comme unique centre constituant de la réalité, comme seul sujet. La condition du schizophrène apparaît comme celle d'une conscience prise au piège du solipsisme ; se réfléchissant, elle se découvre constituante et se déduit seul centre subjectif face à l'apparence du réel et des autres sujets. On peut comprendre ce narcissisme métaphysique ou ce solipsisme pris au sérieux comme l'advenue du sujet, le fait réflexif du sujet.

En bref, la réflexivité met à distance des objets, *La Nausée* s'arrête sur cette expérience fondatrice de la subjectivité, ce type de rapport au réel pour tenter d'en comprendre le mystère. Cet état de réduction transcendantale révèle le sujet à lui-même ; c'est une expérience métaphysique, car une partie de la réalité est révélée, partie qui se découvre avoir un statut ontologique différent de la nature.

Ce que l'on découvre dans la folie-métaphysique, c'est ce qu'on peut appeler le pacte cartésien ou plus exactement la conscience cartésienne. Comprenez au sens fort : quiconque a une conscience moderne, c'est-à-dire une conscience creusée, est un sujet cartésien. Daniel Dennett parle de théâtre cartésien, il se moque de cette image. Au contraire, je la prends très au sérieux, l'advenue du sujet, c'est l'advenue d'un metteur en scène réflexif, c'est devenir une conscience cartésienne. C'est ce que disait Socrate dans le *Premier Alcibiade* : « La ferveur céleste m'a accordé un don merveilleux qui ne m'a pas quitté depuis mon enfance ; c'est une voix, qui lorsqu'elle se fait entendre me détourne de ce que je vais faire. ». Comprenons que le sujet est une voix, une voix réflexive que la conscience singularise et amplifie à mesure qu'elle se cartésianise, à mesure qu'elle s'atteint comme pensée. Le fou n'admet pas toujours que cette voix puisse être la sienne, il n'admet pas qu'il soit plusieurs voix, contradictoires parfois, surprenantes d'autres fois et même si différente de l'image qu'il se fait de lui. Soigner par la métaphysique peut permettre d'admettre d'être plusieurs voix, même les voix les plus horribles que l'individu ne supporte pas d'identifier à lui ; la philosophie peut donner un sens réflexif à l'expérience de la folie en ce sens. Sartre écrit dans *L'existentialisme est un humanisme* : « Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : je pense donc je suis, c'est la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. » Ce que Descartes inaugure, c'est l'esprit devenant soi, cette prise de conscience comme acte de constitution de soi comme sujet.

L'idée d'un pacte cartésien décrit donc l'expérience métaphysique que Descartes inaugure : l'expérience du soi qui s'atteint par la réflexivité, l'expérience de la transcendance de l'esprit. Dans ce que Sartre appelle la nausée, ce que d'autres appellent l'angoisse ou la mélancolie (le premier titre de *La Nausée* était *Melancholia*), ce que je peux définir maintenant comme le sentiment de l'existence causé par la conscience réflexive qui se découvre ontologiquement distincte du monde auquel elle appartient, dans ce sentiment métaphysique donc se joue à la fois ce qui fait l'inauguration ontologique du sujet et le phénomène de la folie entendu comme phénomène métaphysique.

Le fait de l'esprit, voilà ce qui nous apparaît être l'expérience cartésienne, tout autant que son argument conséquent. L'esprit s'attestant, voilà ce dont le fou ne se remet pas.

Conclusion

Concluons en revenant sur les mots sartriens : « La Nausée ne m'a pas quitté et je ne crois pas qu'elle me quittera de sitôt ; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie, ni une quinte passagère : c'est moi ».

Philosopher, c'est prendre des risques, c'est accompagner le fou pour faire l'épreuve concrète de la condition réflexive. Schreber et nombre de schizophrènes, mais aussi le mélancolique ou l'obsessionnel, s'arrêtent sur cette épreuve de la réflexivité ou sur une expérience métaphysique, elle devient une manière de vivre, comme par exemple scruter la naissance de l'être dans l'hyperconcentration de la contemplation passive, ne rien faire, être attentif à l'être pour qu'il ne disparaisse pas, arrêter le temps qui passe par un mouvement répétitif de basculement, etc. La philosophie, en prenant au sérieux les symptômes, en parlant leur langage, peut demander au patient pourquoi ces questions légitimes l'empêchent de vivre normalement, pourquoi il s'y arrête dans la pratique.

Sartre ne s'y arrête pas, il en fait son identité. Le sujet malade, c'est le sujet qui ne se relève pas. On le comprend : être un sujet, c'est apercevoir le néant au sein de l'existence, le néant qui positionne l'existence. Il y a de quoi perdre le sens de l'être. Il me semble que donner un sens philosophique aux délires, chercher leur logique métaphysique, tout en positionnant ce discours comme discours que l'on ne peut tenir ordinairement et selon lequel on ne peut vivre, aide à se relever. Roquentin n'est pas qu'un personnage de roman, il explique comment un homme se relève en rendant philosophique une expérience qu'il a certainement d'abord subie et qui n'a pas ses racines dans un mal intellectuel.