

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 51 (1992)

**Artikel:** Pour une phénoménologie du désordre mental

**Autor:** De Monticelli, Roberta

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883024>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ROBERTA DE MONTICELLI

## Pour une phénoménologie du désordre mental

Le titre de cet exposé risque de donner l'impression d'un propos bien plus ambitieux qu'il ne l'est en réalité. Qu'est-ce, au fond, que le désordre mental? Qu'en savons nous? Qu'en sait le philosophe, surtout? Peut-il affirmer qu'il possède une conception claire et distincte de ce qu'est l'ordre mental, et des critères d'identification des troubles ou des défaillances de l'esprit par rapport à cet ordre – à un prétendu standard de normalité? Tout cela est bien douteux.

### 1. Philosophie, mélancolie et manie

Il est d'autant plus important de bien délimiter notre sujet, en lui imposant deux limites principales. D'abord, nous voulons parler moins du désordre mental – ou si vous préférez, de la folie comme telle – que des attitudes que les philosophes ont assumées à son égard. Encore faut-il préciser que nous ne considérerons que quelques aspects très généraux de ces attitudes, pour parvenir à isoler deux possibilités fondamentales, deux «types idéaux» d'attitude pour ainsi dire, sans trop de souci de fidélité historique – car une histoire de la folie du point de vue des philosophes, ne serait-ce que dans ses grandes lignes, déborderait de loin les limites de cet exposé.

Deuxièmement, nous voulons nous limiter à effleurer deux seulement des troubles plus ou moins pathologiques de l'esprit: ceux dont les philosophes ont davantage parlé, parfois de façon à en trahir une expérience vécue, directe et personnelle; ceux qui paraissent les moins susceptibles d'une démarcation tranchante entre la norme et la pathologie; enfin, ceux qui ont le plus inspiré l'imagination des peintres et des poètes, tout au long de l'histoire de notre culture. Je veux parler de ces phénomènes complexes et intimement liés que sont la mélancolie et la manie. Leur lien paraît tellement étroit qu'on pourrait presque parler d'un seul profil, simplement caractériel ou véritablement pathologique, qui inclurait les deux phénomènes. Et qui dès les débuts de la réflexion aussi bien médicale que philosophique paraît présenter à la description les deux faces d'une même médaille: celle du désespoir et celle de l'exaltation. Ces deux faces, dont on trouve la synthèse jusque dans le titre d'un texte classique d'un des fondateurs de la psychiatrie phénoménologique, le médecin

et philosophe suisse Ludwig Binswanger: *Mélancolie et manie*<sup>1</sup> (1960), le texte dont s'inspire la petite réflexion que j'ai à proposer.

## 2. La perspective des anciens

Et d'abord donc: «mélancolie». Il est impossible, bien entendu, de résumer en quelques mots la multitude de significations que ce terme d'origine médicale (désignant au début, comme chacun le sait, l'une des quatre «humeurs» présentes dans le corps humain selon la physiologie grecque la plus ancienne, humeurs dont la proportion harmonieuse constitue la santé) a assumé tout au long de son histoire millénaire.

Mais si nous nous bornons au point de vue des philosophes, et à l'époque qui précède l'âge moderne – disons jusqu'à peu avant Descartes – un noyau essentiel et permanent de la signification de ce terme nous saute aux yeux, en dépit de la profonde hétérogénéité qui caractérise généralement les diverses images de l'homme et de sa raison – et par conséquent les conceptions de la folie. C'est l'idée d'un certain rapport entre la mélancolie et la profondeur ou l'intensité de la vie psychique – ou plutôt spirituelle – du mélancolique. Cette idée me paraît donner son unité au grand livre de Klibansky, Panofsky et Saxl sur *Saturne et la Mélancolie*<sup>2</sup>, ce texte classique sur l'histoire de l'idée des origines à la Renaissance, et qui d'ailleurs souligne les différences beaucoup plus que les analogies. Mais finalement le fait que cette histoire se déroule entièrement sous le signe de Saturne, l'astre des esprits contemplatifs du Paradis dantesque, nous indique déjà la ténacité, tout au long de la tradition, de ce lieu commun qui a inspiré autant de méditations profondes que de répétitions banales: la mélancolie ne serait que le symptôme et le prix d'un rapport privilégié avec l'essence des choses – prix très variable il est vrai, qui va du simple *spleen* (pour ne pas oublier la dernière version, romantique, de l'homme saturnien) à l'extrême conséquence, généralement tragique, de la folie auto-destructrice. Ce lieu commun, comme l'ont montré les historiens, a son origine dans un texte attribué à Aristote – en tout cas tenu pour authentique par la plupart des auteurs qui s'y réfèrent – qui commence par ces mots:

«Pourquoi tous les hommes qui furent exceptionnels en philosophie, en politique, en poésie ou dans les arts étaient-ils manifestement mélancoliques, et quelques-uns au point

1 L. Binswanger, *Melancholie und Manie*, Pfullingen 1960.

2 R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, trad. fr. Paris 1989.

d'être pris d'accès causés par la bile noire, comme il est dit d'Héraclès dans les mythes héroïques?»<sup>3</sup>

Il s'agit des mythes dont se nourrit la tragédie, et particulièrement des grandes figures tragiques de la folie: l'*Ajax* de Sophocle, l'*Héraclès* et le *Bellérophon* d'Euripide (cette dernière tragédie étant perdue), que le texte cite tout de suite après. Et l'auteur poursuit:

«Et parmi les héros, nombre d'autres semblent être affectés pareillement; chez ceux d'une époque plus récente, Empédocle, Platon et Socrate et une foule d'autres illustres; et presque tout le monde en pays de poésie».

Quant aux héros tragiques, nous disent les auteurs du livre cité, il n'est pas surprenant qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., alors que l'intuition religieuse des époques antérieures cédait le pas à la pensée discursive et scientifique,

«l'on commence à discerner des traits de mélancolie pathologique chez ces grandes figures de héros maudits qu'une divinité outragée avait punis de folie»<sup>4</sup>.

C'est d'ailleurs ce que fait remarquer aussi Jean Starobinski dans son admirable étude sur l'*Ajax* de Sophocle<sup>5</sup>. C'est donc ici que commence à opérer cette étrange fusion – ou du moins cette étroite liaison, destinée à une si longue fortune – entre l'explication physiologique et la compréhension religieuse ou spirituelle du phénomène – entre la bile noire et les dieux. Mais il y a plus: ce n'est pas seulement le divin des tragiques qui est mis en relation avec la bile noire – ou la bile noire avec lui, comme on préfère. C'est aussi le divin de Platon, la *théia mania*, le délire ou la fureur (*furor*, selon la traduction de Marsile Ficin) de ce fameux passage du *Phèdre* sur les formes poétique, prophétique et érotique de la manie qui conclut:

«Les plus grands de nos biens nous viennent d'un délire, qui est assurément un don de la divinité».

La philosophie naturelle d'Aristote, nous dit-on, favorisa justement l'union entre la notion purement médicale de mélancolie et le concept platonicien de fureur. Ce qui nous intéresse moins sur le plan philologique que sur celui de la phénoménologie. Car l'héritage platonicien paraît ainsi avoir fourni les concepts et les termes pour rendre compte de l'autre face du phénomène: sa face lumineuse, ou plutôt enflammée, dont l'ardeur peut être source aussi bien de lumière que d'un pouvoir destructif plus effroyable encore que celui des

3 Aristote (?), *Problemata*, XXX, 1, Texte et traduction française dans Klibansky et al., loc. cit., pp. 52–75.

4 *Saturne*, loc. cit., p. 46.

5 J. Starobinski, *Trois fureurs*, Paris 1974.

ténèbres et de la glace hypocondriaque. Parmi les grandes figures citées par Aristote, l’emblème de ce visage enflammé est bien l’inventeur du suicide philosophique, Empédocle qui, au comble de son ascension vers la perfection divine, se jette dans le cratère de l’Etna. Ce philosophe, d’ailleurs, le premier à notre connaissance, avait exprimé toute la force de ce mystérieux souvenir d’un bonheur originaire, dont nous trouvons l’analogue chez toute une lignée de «penseurs du paradis»: Platon, Plotin, Augustin, Anselme, Leibniz... Nous en avons le témoignage dans un fragment du poème lustral d’Empédocle, les *Purifications*:

«De quels honneurs, de quelles hauteurs de béatitude suis-je précipité ici-bas, pour errer dans l’exil de cette terre, parmi les hommes mortels...»

Parmi les figures mythiques citées par Aristote, celle qui incarne le mieux cet aspect enthousiaste du rapport au divin c’est bien celle de Bellérophon, le fils du dieu des profondeurs marines, qui choisit l’espace aérien pour y épanouir sa vie bienheureuse de maître du ciel. Car il s’était emparé de Pégase, le cheval ailé – animal noble et beau, mais, remarquez bien, né du sang d’un monstre au regard pétrifiant, la Méduse; et avec son aide Bellérophon avait vaincu la Chimère, nièce de Méduse du côté maternel, monstre hybride qui séduit et mène à leur perdition ses victimes, qui crache des flammes et qu’on ne peut regarder en face. Toutes ces oppositions – profondeur d’origine, élévation conquise; légèreté du vol, immobilité de la pierre; beauté et horreur de l’animal ailé (Pégase et Chimère) – nous disent bien quelque chose de la nature antinomique de ce mal dont nous parle Aristote – ou son élève. Ce mal qui dans le cas de Bellérophon prend la forme nette d’un délire de grandeur, d’une ambition démesurée: c’est la tentative de monter jusqu’à l’Olympe qui finira par le perdre, en le précipitant vers sa mort dans la solitude, haï de tous les dieux et se haïssant lui-même, au point de «dévorer son cœur», comme le dit Homère.

La catégorie médicale de la bile noire, avec la référence de la doctrine des quatre humeurs à celle des éléments et de leurs qualités primaires, fournit le moyen d’expliquer cette double face du mal – ou au moins permet d’en faire état. La bile noire, froide et sèche par nature, peut s’échauffer de manière très intense, comme un métal. Sa sécheresse en outre elle la tient de sa nature aérienne (*pneumatodes*), donc, comme le mot l’indique, de sa parenté avec la nature légère et volatile de l’esprit: qui fonctionne toujours comme une force stimulante de l’organisme, en le mettant dans un état perpétuel de tension, d’aspiration, d’appétit (*orexis*). Comme nous dit le texte (plus ou moins) aristotélicien:

«Bien plus, si la bile noire, qui est froide par nature et ne l'est pas superficiellement . . . est en excès dans le corps, elle produit des apoplexies, des torpeurs, des découragements ou des peurs, mais si elle est surchauffée, ce sont des allégresses avec chant, des extases . . .

. . . Chez ceux qui par nature possèdent ce mélange, il y a tout de suite la plus grande variété de manières d'être (*ethos*), chacun suivant là son mélange particulier. Par exemple, ceux chez qui la bile noire est abondante et froide deviennent paresseux et stupides, tandis que ceux chez qui elle est pas trop abondante et chaude s'exaltent [à la lettre deviennent *manikoi*, tombent proie de la *mania*], sont pleins d'esprit (*euphueis*), portés à l'amour et prompts aux émotions (*thumous*) comme aux concupiscences, quelques-uns devenant plutôt loquaces.»

Ce trait de la loquacité «maniaque», qui s'oppose au silence de l'oppression mélancolique, avait été déjà introduit auparavant: ce sont surtout les mélancoliques «*ekstatikoi*» qui peuvent garder «un profond silence». L'extase dépressive est, tout comme l'extase maniaque, un sentiment d'étrangeté («estrangement», selon l'ancien mot que Klibansky repropose dans une note à la traduction française du texte grec), une sorte d'aliénation ou de dépossession de soi: on voit les traits phénoménologiques opposés qu'elle peut revêtir, loquacité et silence. Klibansky nous fait aussi remarquer, et bien à raison, la distance qui sépare – en dépit de la parenté, et en raison de la mesure ou de la démesure dans l'abondance de bile noire, la mélancolie de l'homme de génie de celle du véritable malade: chez lequel ce n'est pas seulement l'*ethos* qui est conditionné par la bile noire dont le *thumoidès*, le siège des passions, a été touché: mais l'*entendement* même.

«Et ils sont nombreux aussi, du fait que cette chaleur se situe près du siège de l'intellect, à être pris de maladies d'exaltation ou d'enthousiasme . . .»<sup>6</sup>

Ce savoir si ancien ne contient donc pas seulement une riche phénoménologie des tempéraments régis par l'antinomie maniaco-dépressive, mais aussi une conscience nette de la différence entre l'être hors de la norme au sens de l'excellence (et de son prix), et l'anormalité véritablement pathologique. Nous pouvons continuellement le constater: le grand esprit qui incarne le type idéal de l'une ou de l'autre possibilité, ou de leur synthèse, a son pendant dans une sorte de caricature, qui est comme la dégénération folle de son image. La symptomatologie de certains cas cliniques peut être mise en parallèle avec celle qui nous est transmise par les mémoires ou les biographies de certains grands saints: ce qui ne devrait pas nous empêcher de distinguer entre les vies qui ont atteint le niveau des significations et des idées, et donc qui savent

6 *Saturne*, loc. cit., pp. 63–64.

*s'exprimer*, et celles qui ne savent pas le faire. La différence, disons, entre un Jean de la Croix et un cas de psychose auto-destructrice quelconque. Mais en revanche, c'est la considération de la folie véritable comme dégénération de la même possibilité existentielle qui nourrit une clairvoyance déniée au sens commun, c'est bien cette considération qui rend les phénomènes de l'aliénation véritable, ou du moins quelques-uns d'entre eux, accessibles à la *compréhension*. A la communication, dans la mesure du possible, entre le monde de l'homme sain et celui de l'aliéné.

Cette attitude, nous venons de le voir, est bien celle d'une sagesse ancienne, à la fois médicale et philosophique. Il n'est peut être pas étonnant – pour expliciter désormais la visée de notre réflexion – que ce soit une race nouvelle de médecins-philosophes qui l'a fait, en quelque sorte, revivre dans des temps relativement récents: ces Jaspers, Binswanger, Straus, Minkowski, (...), qui ont créé et développé la psychiatrie phénoménologique. Mais cette nouvelle attitude, dans ses quelques traits d'analogie profonde avec l'ancienne et dans ses caractères nouveaux, trahit son manque de continuité directe, historique, avec la tradition ancienne. Entre les nouveaux médecins-philosophes et les anciens, c'est l'âge de la raison qui s'interpose, l'âge critique, comme le dit Kant, avec l'attitude entièrement différente qu'il engendra – ne serait-ce que chez les philosophes – dans la considération de la folie.

Il faudrait, avant d'en esquisser une caractérisation essentielle, suivre les développements de l'attitude ancienne jusqu'à l'irruption du *cogito* cartésien sur la scène philosophique. Cela est bien entendu impossible dans peu de pages. Mais partout dans le monde ancien nous retrouvons les traces de la question posée par le traité aristotélicien. L'analyse de la psychologie des intellectuels, pour ainsi dire, se raffine dans le monde hellénistique et romain, et déclenche toute une littérature sur l'inconstance psychique de l'homme de talent, sur l'alternance d'humeurs qui semblait déjà, à l'auteur du traité aristotélicien, régler la vie des intellectuels. Pensez au genre de «consolations»: il y a là, comme nous le dit Starobinski<sup>7</sup>, toute une psychothérapie des états dépressifs, qui atteint son apogée dans les lettres de Sénèque (on peut mentionner au moins les analyses de la nausée et du *tedium vitae* dans le livre II de la *Tranquillité de l'âme*).

<sup>7</sup> J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1990*, Documenta Geigy, Bâle 1960.



### 3. Le tempérament angélique et les périls de l'allégresse

Quant à l'âge chrétien, on ne compte pas les analyses raffinées que les pères et les docteurs ont données de cette condition qui serait propre, tout particulièrement, aux âmes vouées à Dieu, prises, comme le dit Augustin, entre la grâce de son appel et la fureur de sa colère: la *melancholia balneum diaboli*, cette épreuve suprême endurée toute une vie, dans une alternance d'états d'esprit qui est finalement vécue comme la condition même du croyant, jusqu'à la fin dépourvu de certitude quant à son propre destin (*destinatio*), ballotté entre la béatitude du salut espéré et l'angoisse de la damnation. C'est bien la chrétienté occidentale, sous l'influence puissante de la pensée augustinienne, qui a donné aux métaphores employées auparavant dans la description de l'antinomie maniac-dépressive tout le poids spirituel et théologique que nous lui connaissons encore. Lumière et ténèbres, élan ascensionnel et chute, légèreté de la grâce et pesanteur de la chair, amplitude infinie – *amplitudo* – de l'espace de la contemplation et étroitesse angoissante – *angustia* – de l'espace mental de tout esprit étioilé par la corruption du péché.

*Angustia* – à la fois angoisse et étroitesse, dépression affective et inanité, les deux maux dont se plaint l'homme en proie à un état mélancolique. L'atténuation des facultés sensorielles, la débilité de l'attention et de la mémoire, l'affolement dispersif de la pensée incapable de suivre son fil, la lenteur opprimante ou la vaine précipitation de l'intelligence, les idées fixes et futiles qui obsèdent l'imagination et bloquent le raisonnement, la désorganisation des efforts cognitifs, la dispersion, la distraction: autant d'éléments qui vont enrichir cette phénoménologie et pathologie du désordre de l'âme, dont nous trouvons les pages les plus magistrales chez Augustin, Anselme et les Victorins.

Et encore, du côté de la légèreté, de la lumière et de l'amplitude: le sens profond et subtil de l'ambiguïté de l'état d'euphorie développé par la psychologie chrétienne reste inégalé. Grâce divine ou illusion diabolique, effet illusoire de l'orgueil de l'intelligence – ce péché professionnel des philosophes, destinés au châtimement du désespoir sceptique – ou *intellectus fidei* octroyé par le Saint Esprit à l'humble prière du croyant: l'enthousiasme intellectuel qui pourtant inspire les sommités de la métaphysique théologique est toujours vu d'un oeil méfiant, soupçonné d'égarement suprême. Comme si à mesure que la vie s'approche de l'esprit et se laisse soulever et pénétrer par sa légèreté, elle s'approchait à la fois du ciel et de l'enfer. Car c'est bien dans l'esprit et non pas dans la chair, que réside l'origine du péché et la racine de tout mal, l'orgueil: le diable n'a pas de chair. Il y a chez Augustin toute une psychologie des anges – ces esprits purs dont le tempérament paraît se rapprocher singulièrement de



celui des grands platoniciens – qui, impitoyablement, dévoile l’ambiguïté constitutive de l’esprit fini, la bipolarité de sa nature et de chacune de ses qualités aériennes et lumineuses, ou lucifériennes. La légèreté d’abord, qui peut aussi devenir synonyme de vanité et de vacuité; sa mobilité et sa rapidité, les vertus de l’intelligence, dont l’autre face est la volubilité et l’agitation; sa véhémence et son ardeur, caricaturées par la précipitation et la colère; son incoercibilité ou liberté, qui peuvent aussi signifier incontinence et dispersion. Chacune des qualités aptes à engendrer l’allégresse de l’esprit a son image folle, pour ainsi dire: ou son image *informe*. L’esprit des anges n’est qu’une «matière spirituelle informe» «avant» la décision qui en fait des créatures éternellement bienheureuses ou infernales: la seule différence avec l’esprit des hommes est que celui-ci se trouve à faire face à cette décision continuellement, dans le temps, contraint à se «former» ou se «reformer» dès la naissance jusqu’à la mort, constamment menacé d’un retour à l’informe.

#### 4. Le désordre de l’amour

On voit peut-être déjà, derrière cette phénoménologie, l’acquis philosophique nouveau – par rapport au monde classique – qui la soutient. Tout désordre de l’esprit, dans le registre de la pesanteur ou dans celui de la légèreté, est d’abord un désordre de l’amour – de l’attitude affective fondamentale envers la vie, qui n’est pas dissociable de la tendance indéracinable de toute créature à se préserver elle-même, à continuer de vivre.

*Ordo amoris*: ce terme augustinien renvoie à la découverte de quelque chose dont le manque serait à la base de tout malaise, et même de toute véritable maladie, de l’esprit. Sur quoi cette découverte porte-t-elle?

A la différence de l’animal, qui, lui, ne peut pas devenir fou – du moins pas dans le sens où nous avons employé ce terme jusqu’à présent, sens qui implique la présence d’une vie spirituelle, bien qu’anormale – l’homme ne saurait vivre à n’importe quel prix.

On dit: l’homme veut être «bien». D’accord: mais au fond, ce n’est pas la satisfaction du désir de bien-être, ou de bonheur, qui est la condition d’acceptation de la vie: autrement, personne ou presque ne l’accepterait. C’est bien plutôt l’interprétation de ce désir. En quoi l’être bien consisterait-il pour chacun de nous? Comment interpréter l’inquiétude, par laquelle ce désir se manifeste chez nous, et qu’aucun satisfaction finie ne saurait apaiser?

Entendons-nous bien: cette interprétation de l’inquiétude foncière n’a encore rien à voir avec un savoir conceptuel. Elle se manifeste plutôt dans la

conduite même de notre vie, dans le parti que nous prenons lors des innombrables décisions auxquelles nous devons faire face. Elle se manifeste donc dans ce que nous devenons à la suite de nos actions, dans ce que nous faisons de nous mêmes.

Or bien évidemment ce processus qui coïncide avec la maturation de la personne ne va jamais sans incertitude et sans souffrance. Mais si, même dans l'incertitude et la souffrance, une vie d'expérience véritable se déroule malgré tout, c'est-à-dire une vie qui permet l'enrichissement progressif de la connaissance de la réalité, et de ce fait aussi de la communication – fondée sur un accord foncier eu égard à «la réalité» – avec les autres, nous disons alors que la personne est «saine».

Mais prenons le cas de quelqu'un qui, tout en se déterminant chaque fois qu'il faut le faire à une conduite, n'arriverait jamais à être satisfait de ses propres décisions. Il vit chaque choix comme la perte irrémédiable d'une possibilité d'être que le choix opposé aurait pu réaliser. Cet individu se trouve dans l'impossibilité d'interpréter sa propre inquiétude. De savoir ce qu'il veut de lui-même, quelle sorte de personne il voudrait devenir. Il ne sait en quoi son être à lui, donc son être bien, la satisfaction de sa volonté profonde, consiste. Il n'a pas d'*ubi consistam*. Cet individu n'a pas le sens immédiat de son orientation vitale, il est radicalement désorienté. Nous pouvons dire aussi: il manque totalement de sécurité – il n'est jamais sans *cura* à l'égard de soi-même.

Mais à quoi cette insécurité foncière se réduit-elle? Au fond, au *sentiment de la valeur* de la vie possible qui serait donnée avec l'alternative refusée. Celui qui vit dans cette insécurité foncière n'a jamais le sentiment immédiat de la valeur de sa propre vie, telle qu'elle est. Il n'arrive jamais à l'accepter, à s'accepter.

Accepter la vie, pour l'homme, ne veut pas dire tout simplement la subir, exercer avec toute la force des instincts animaux les fonctions en lesquelles elle consiste. Cela, nous le faisons de toute façon dès que nous commençons à respirer, et il faut une violence terrible pour nous forcer à y renoncer. Accepter la vie ne signifie pas non plus émettre un jugement de valeur positif sur la vie, posséder une idéologie qui nous convainque de sa valeur, et s'en tenir à cette conviction. Accepter la vie est quelque chose qui ne se joue ni au niveau biologique ni au niveau de la conscience conceptuelle. C'est une attitude affective consistant dans le sentiment immédiat de la valeur de la vie qui est la nôtre. Ou du moins de la vie qui va devenir la nôtre, suite à tel ou tel changement projeté. C'est donc une forme, voire la forme foncière, d'amour, si l'amour est le sentiment de la valeur de l'être auquel on adhère. Notre

attitude affective fondamentale envers notre propre vie peut donc être marquée par un oui ou par un non. Toute crise existentielle qui nous amène à un changement fondamental de notre vie passe d'abord par la prise de conscience de ce «non» – une prise de conscience qui ne va pas sans une remise en question radicale de nous-mêmes, donc une souffrance profonde. (Augustin, le premier phénoménologue d'une «conversion», le savait bien). Mais si on se limite à survivre, pour ainsi dire, avec ce sourd «non», alors la source même de tout sentiment de valeur en est plus ou moins gravement empoisonnée.

Cette attitude affective foncière, qui est marquée par un «non» mais qui ne peut évidemment pas empêcher la vie de se poursuivre tant bien que mal, est ce qu'on peut appeler, avec Augustin, une *perversio amoris*: une perversion de l'amour de soi, un attachement à sa vie qui ne passe pas par le sens intime et muet de sa valeur – par une véritable persuasion vitale, indissociable chez l'homme, au fond, d'une option de valeur stable même si inexprimée, d'une «interprétation» constante bien que muette de l'être «bien».

Cette perversion primaire – concept qui ne s'éloigne pas trop du concept binswangerien de *Verstimmung* – serait la forme primaire du désordre de l'amour. Comment, dans quel sens, le désordre de l'amour serait la racine de tout malaise de l'esprit et jusqu'à sa véritable maladie, c'est-à-dire jusqu'à l'interruption de toute possibilité d'expérience du monde réel et de communication avec les autres, cela n'est sans doute pas aisé à comprendre. Pour en avoir ne serait-ce que l'ombre d'une compréhension proprement philosophique, qui ne ferait pas usage du cadre théologique de la méditation augustinienne, nous devons attendre, et c'est là ma thèse, les analyses de la psychiatrie phénoménologique.

Mais on voit peut être déjà en quoi la découverte augustinienne peut éclairer aussi bien l'excellence que la dégénération proprement folle de l'homme au tempérament maniaco-dépressif. On entrevoit du moins cette lutte entre le «oui» et le «non» – dans la forme d'une alternance entre le sentiment de son élection et celui de sa damnation – qui est, au fond, déclenchée par une sorte d'excès du désir d'être. L'âme humaine est en quelque sens toutes les choses, écrivait Aristote. Il y a un désir d'expérience de toutes les vies possibles qui est, au fond, celui des grands explorateurs de la condition humaine. Leur choix – car il faut enfin choisir – ne se fait pas sans un acquis de connaissance des possibilités et des limites de cette condition – connaissance valable pour tous, mais non pas accessible directement, à la première personne, à tout le monde.

## 5. Les «modernes»

Revenons donc à nos moutons. L'idée de la mélancolie – sous ses deux visages – comme le prix parfois mortel d'un rapport cognitif privilégié avec l'essence des choses – persiste, tout en s'approfondissant, jusqu'à l'âge moderne. Cet approfondissement de l'idée consiste dans l'intuition qu'au fond, dans le sentiment exacerbé de sa propre inconsistance – l'insécurité de sa propre volonté profonde – et dans son désir pressant de trouver en quoi, véritablement, il devrait consister, l'homme sans sécurité est celui qui se rapproche le plus de la vérité de la condition humaine, qui est une condition de dépendance radicale, pour son être et bien être, d'une réalité toute autre que soi-même. Peu importe comment on conçoit cette réalité dont notre existence dépend – l'homme ancien et l'homme médiéval l'appelaient le divin. Il y avait de toute façon quelque *daimon*, quelque puissance supérieure à la sienne avec laquelle l'âme du mélancolique était en relation. Démon ou ange: comme dans la célèbre gravure de Dürer, à propos de laquelle je me borne à citer ces vers de Théophile Gautier:

Sans ordre autour de lui mille objets sont épars...  
Il a touché le fond de tout savoir humain.

Deux vers qui résument enfin le sens de ce que nous venons de dire, l'idée que l'expérience profonde du désordre puisse être le signal d'un ultime savoir.

Il y a un changement radical du point de vue philosophique sur les états troublés de la conscience au cours de l'âge moderne. Et notamment à partir de la réflexion critique sur le fondement de la connaissance rationnelle et certaine, inaugurée par Descartes.

Descartes, au début de ses *Méditations*, rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur. Et c'est bien encore sous la forme clinique de la mélancolie qu'il la rencontre:

«Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué *par les noires vapeurs de la bile* qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre?»<sup>8</sup>

Mais malgré le renvoi aux vapeurs noires de la bile, la signification de la folie est bien différente désormais de celle qu'on a vue chez les Anciens et les Médiévaux. Ici, la folie est en effet la *certitude infondée, injustifiée* du fou.

8 R. Descartes, *Méditations*, I, *Oeuvres*, Pléiade, p. 268.

Il paraît en effet que la nouvelle définition des limites de la raison entraîne aussi une définition nouvelle de la folie – de ce qu’est la folie, du moins du point de vue du philosophe. En effet, loin de trahir la possibilité manquée d’une connaissance supérieure, la folie, déjà chez Descartes, *n’est plus qu’une forme d’erreur intellectuelle*, quelles qu’en soient les causes.

Cela devient même plus évident chez Kant, pour qui la folie est en général définie comme le *désordre essentiel* et inguérissable de l’esprit, condition-limite d’une série de troubles mentaux. Il s’agit toujours de *troubles de la connaissance*, qui se ramènent à *une incapacité d’ordonner les données dans l’unité de l’expérience*. Et c’est bien cela, au fond, ce qu’il entend par «désorientation». On retrouve cette condition de l’esprit au cœur de la *pathologie de la faculté de connaître* que Kant esquisse dans son *Anthropologie*<sup>9</sup>. On la retrouve en particulier sous deux formes intéressantes pour nous:

*Unsinnigkeit, confusion mentale (amentia)* – «la *confusion mentale* est l’incapacité d’établir entre ses représentations l’enchaînement requis pour la *possibilité de l’expérience*.»

*Aberwitz, vésanie (Vesania)* – «La vésanie est l’état pathologique d’une raison perturbée. Le malade vole bien au dessus de l’échelle de l’expérience; il court après des principes qui peuvent se dispenser de la pierre de touche de l’expérience, et il se flatte de comprendre l’incompréhensible. ... La mise au jour des forces supra-sensibles de la nature, et la compréhension du mystère de la Trinité sont en son pouvoir ... Cette forme de folie, on pourrait l’appeler *systématique*.»

Ces deux définitions correspondent aux deux thèmes principaux de la philosophie kantienne: la question de la *possibilité* et celle des *limites* de l’expérience. La pathologie de la faculté de connaître porte respectivement sur les troubles de l’entendement, cette faculté des règles de l’expérience possible, et de la raison, cette faculté d’établir les limites de la connaissance humaine, et de s’y tenir.

Il est donc évident que tout rapport de la folie avec une possibilité – bien que manquée – de connaissance supérieure est hors de question. Cette hypothèse est démontrée illusoire par la première Critique. La «vésanie» ressemble de façon inquiétante au vide délire, d’après Kant en quelque sorte «maniaque», de la métaphysique, au produit d’un enthousiasme intellectuel malsain.

L’attitude que nous avons appelée «moderne» paraît donc se limiter à souligner dans la folie l’erreur intellectuelle, le trouble radical de la faculté de connaître. Si on veut, l’impossibilité d’une expérience au sens véritable, c’est-à-dire d’une expérience de la réalité: ce qui signifie enfin, d’une représentation

9 I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris 1988, § 52, pp. 81–82.

correcte, partagée par les autres hommes, accessible à la vérification selon des règles universelles, de ce que nous appelons «la réalité».

Or cette erreur intellectuelle est bien reconnue, sans doute, aussi dans le cadre d'une conception pré-moderne de la folie. La différence entre le grand homme et son image folle, sa véritable dégénération pathologique, est bien symbolisée par la scène de l'*Ajax* où le héros massacre du bétail, en *croyant* se venger des hommes qui lui ont fait tort. C'est au fond l'opinion radicalement, incorrigiblement fausse qui fait la différence. C'est l'incohérence de l'expérience, non pas locale et corrigible, mais globale, entraînée par cette opinion fausse.

## 6. Binswanger et le moi transcendantal

Notre dernière question est dès lors la suivante. Il doit y avoir un lien entre l'*ethos*, la «manière d'être» ou, plus précisément, l'attitude affective fondamentale envers la vie – car chacun ne connaît la vie qu'à travers sa vie propre – et cette forme proprement pathologique du désordre de l'esprit qui se manifeste dans l'interruption de la possibilité d'une expérience véritable. Comment concevoir ce lien? Car si on renonce à le faire, on renonce à considérer la folie – au moins dans certaines de ses formes – comme une possibilité existentielle qui nous concerne. Avec la conséquence, non seulement de perdre de vue toute la sagesse psychologique et phénoménologique «ancienne», mais aussi de renoncer à priori à tout effort de compréhension et de communication avec cet aliéné que nous continuons néanmoins d'appeler «homme» par pure hypocrisie.

Les anciens ont entrevu ce lien. Les modernes, eux, ont – en grande partie grâce à Kant – décrit les structures de ce que nous appelons expérience véritable, ou de la réalité.

Comment concevoir ce lien? Telle me paraît la question fondamentale posée par Binswanger. Il essaye d'y répondre à l'aide d'une intuition qui se rapproche intimement de celle d'Augustin sur le désordre de l'amour. Une intuition pour l'articulation de laquelle il utilise des concepts fondamentaux de la phénoménologie proprement transcendantale, c'est-à-dire, celle de Husserl, bien plus que celle de Heidegger. Et pour cause, car il s'agit du Husserl qui a ré-actualisé en quelque sorte la méditation augustinienne sur la conscience du temps. Je ne peux qu'indiquer une direction de recherche.

C'est bien l'idée kantienne de «cohérence» ou «concordance» de l'expérience ordinaire qui a été développée par Husserl dans son analyse de la



constitution de la personne empirique, telle qu'elle se trouve dans le monde, chaque fois qu'elle se rend présente à elle-même. La cohérence de l'expérience du monde et le fil continu de la mémoire de soi, qui constitue le sens de l'identité personnelle, sont inséparables. Tout comme une représentation cohérente de la ville que je viens de visiter n'est possible qu'à condition de conserver la trace de mon parcours dans cette ville, donc de la suite temporelle effective des visions partielles que j'en ai reçues. Et vice-versa. Or c'est bien la représentation cohérente de la réalité, et de ce fait de l'histoire de vie du sujet lui-même – qui est fracturée dans la folie d'Ajax, dans celles décrites par Kant. Et la conscience de soi, la pure conscience de soi comme sujet, hic et nunc, de ce vécu actuel, est-elle également fracturée?

Le moi de cette conscience, «qui n'a besoin d'aucune réalité pour exister», Husserl l'appelle le moi transcendantal. Est-ce que l'avènement de la folie, qui peut troubler le sens de l'identité personnelle, prouve qu'il n'y a pas de moi transcendantal? C'est ce que Husserl appelle «l'objection de la folie». Il est aisé de voir que non. Descartes lui-même nous le montre: le cogito subsiste jusque dans l'hypothèse de la folie de l'homme qui pense. Car ce n'est pas du tout l'homme tel qu'il se croit qui est le sujet du cogito. Je peux me croire une cruche, et tout de même dire et penser «je».

Jusque là Descartes et Husserl sont d'accord. Mais quelle est la fonction du moi transcendantal chez Husserl? Eh bien, à la différence de celui de Kant, le moi transcendantal de Husserl, étant le sujet de toute perception actuelle, est aussi le sujet de la constitution du moi empirique – celui de la personne – et du monde. C'est-à-dire, de leur «représentation» indirecte, au moyen de la mémoire, comme la ville et mon parcours sont représentés par moi maintenant. C'est enfin dans un vécu actuel, maintenant, que je réalise toujours de nouveau mes représentations du monde et de ma vie. Le présent actuel est la source, non seulement de la conscience cartésienne, mais aussi de la connaissance de soi et du monde. Sans présent actuel pas de représentation.

La suite binswangerienne de l'histoire, grossièrement abrégée, serait: expérience actuelle troublée – constitution troublée, incohérence dans la représentation de soi et du monde. Mais le coup de maître augustinien, pour ainsi dire, est dans l'explication du trouble essentiel, continu, de l'expérience actuelle, de la perception avant même qu'il y ait représentation.

Cette perception troublée est la vie qui se déroule tant bien que mal, la vie de celui qui ne s'est pas accepté, au sens de la *Stimmung* normale, de l'attitude affective fondamentale envers sa vie. Cette vie foncièrement non acceptée peut très mal se dérouler, au sens que la *Verstimmung* affective du moi – le «non» de la non-acceptation de cette vie – peut enrayer le fonctionnement normal du

moi transcendantal. Il le fait en affectant la constitution du temps, forme de l'expérience possible. L'analyse de cette constitution anormale, et particulièrement dans ses formes maniaque et dépressive, est la partie la plus convaincante, et en quelque sorte la plus «augustinienne» de cette conception.

En conclusion, la psychose serait le mal-fonctionnement du moi transcendantal. Ce moi qui persiste et qui s'obstine à vivre en dépit du «non» qui le hante est, au fond, ce qu'il y a d'inférieur dans la folie: et cela, la théologie, et la grande littérature qui la remplace à l'âge moderne, en ont bien perçu l'horreur. Mais ce moi qui persiste en dépit du chaos de la personne et du monde, est justement, comme le dit Binswanger, le signe de l'appartenance humaine de l'aliéné, la base d'une communication, et même celle d'une guérison possible. Et Binswanger, qui a guéri bien des hommes, est en droit de le croire.