
ANÉANTISSEMENT DU MONDE ET EXPÉRIENCE PSYCHOTIQUE DE FIN DU MONDE

François De Gandt

Université Lille III, STL

francois.de-gandt@wanadoo.fr



Reception date: 02-2015

Acceptance date: 09-2017

Abstract: An attempt to bring Husserl's phenomenology and psychopathology closer, based on the text of § 49 of the *Ideen*. What is an experience of annihilation of the world? How is a world undone? We will focus on the examples of the end of the world described in the stories of Gérard de Nerval and in the patients of Wolfgang Blankenburg.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Reduction, Annihilation of the world, Psychotique experience.

1. Contingence du monde

Pour dégager la conscience comme un absolu, Husserl propose, au § 49 des *Ideen*, d'envisager l'hypothèse de l'anéantissement du monde (*Weltvernichtung*). Le titre est « *Das absolute Bewusstsein als Residuum der Weltvernichtung* ». La mise en scène est forte et saisissante.

La conscience absolue advient, se dévoile, sur les ruines de quelque chose, elle apparaît comme reste ou résidu, au terme d'une annihilation. Comment traduire *Vernichtung* : destruction, anéantissement, annihilation ? Un « résidu » suppose une opération qui retire le superflu, le non-essentiel, comme une évaporation, une réduction, une diminution de taille (en anglais il y a la jolie expression *to boil down* ; en mathématiques Husserl a eu l'occasion de pratiquer la « théorie des résidus » de Cauchy dans le domaine des fonctions de variables complexes - ce n'est pas ici le lieu de préciser en quoi consiste cette théorie des résidus, hautement technique). Dans le § 49 des *Ideen* le résidu vient

après une argumentation ou une expérience de pensée, une variation grâce à laquelle tout a disparu, sauf ce qui ne peut disparaître.

Le but de l'argument de Husserl n'est pas de décrire une expérience extrême, mais de dégager la conscience comme un absolu. Si on rétrécit quelque chose jusqu'à un ultime résidu, c'est au nom d'une quête de nécessité. La question porte donc sur les critères de nécessité. Est-il nécessaire qu'il y ait un monde et des choses ? Est-il nécessaire qu'il y ait une conscience et de l'expérience ? On ne peut affirmer qu'il soit nécessaire qu'il y ait un monde, on ne peut affirmer qu'un monde *doive* être (« *dass es überhaupt eine Welt, ... geben muss* »). Car il n'y a de monde que si les expériences s'enchaînent de manière concordante, et pourquoi faudrait-il qu'il en soit ainsi ? C'est un fait, et assez réjouissant, que nos expériences s'enchaînent. A peu près en tous cas. Mais on ne peut « voir clairement » (*einsehen*) une nécessité dans ces enchaînements, il n'est pas garanti, pas lié essentiellement à la notion même d'expérience, que les expériences actuelles doivent se dérouler de manière qu'un monde en soit le corrélat.

On peut même décrire ce que serait un flux d'expériences qui ne donnerait pas un monde. Il est pensable que l'expérience laisse place à la contradiction et finalement se dissolve en illusion, et cela non sur quelques cas singuliers, mais en grand (*Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, dass nicht nur im einzelnen sich Erfahrung durch Widerstreit in Schein auflöst.*)

L'hypothèse de l'anéantissement du monde vient comme une confirmation de la contingence du monde : il se peut qu'il n'y ait pas de monde. La tonalité est légèrement dramatique. Il est pensable qu'il n'y ait pas de monde, mais il n'est pas pensable qu'il n'y ait pas de *Cogito*. Et la fin du monde n'implique pas fin du moi (ou du *Cogito* ?). Pas de monde ne veut pas dire pas d'expérience.

Mais de quelle sorte serait une expérience qui ne porterait pas sur un monde ? A quoi peut ressembler une expérience du non-monde ? Il y a bien encore un contenu, quelque chose se donne dans cette expérience. Husserl propose, assez sommairement, qu'il y ait tout de même quelques points d'arrêt passagers (*vorübergehende Haltepunkte*) dans la débâcle ou le flot chaotique des vécus de conscience, quelques granulations transitoires qui pourraient servir d'analogues de choses.

2. Une confrontation peut-être téméraire

En quel sens peut-il y avoir anéantissement du monde ? Comment donner sens à cet état extrême ?

La psychopathologie est riche de descriptions de fins du monde : peut-elle donner des éléments pour nourrir l'analyse phénoménologique de l'expérience du non-monde ? On connaît des cas concrets d'expérience de la fin du monde. Mais s'agit-il de la même chose ? (Nous aurons par exemple à discuter la différence entre un non-monde et une fin du monde.)

De graves problèmes de méthode se posent ici. La théorie phénoménologique de la réduction a-t-elle quelque chose à voir avec la description clinique de certains états délirants ? Peut-on présupposer une commensurabilité entre la description clinique d'un état paranoïaque et la description phénoménologique de l'expérience et de ses lois essentielles ? Essayons.

Il existe toutes sortes de variantes des expériences de fin du monde, depuis les délires mélancoliques, les hypochondries sévères (perception de l'absence d'un membre par exemple, ou du corps entier), les délires de confusion associés à une épilepsie, les formes variées de dépersonnalisation (vécus d'irréalité ou d'étrangeté, les pertes d'identité), les dissolutions et débuts de confusion. Quand un malade dit « je suis mort » ou « je n'ai plus de corps », ou « c'est la guerre », devons-nous y voir des variantes de fin du monde ? La fin du monde peut être un danger imminent, ou une prophétie, ou même ce peut être un événement qui a déjà eu lieu, laissant place à un monde métamorphosé ou à un monde simplement désert ou vide. Ce peut être un vécu de destruction ou de grande violence intérieure et collective, avec ou sans résurrection.

Pour ne pas nous égarer, nous nous fixerons sur des cas très typiques et suggestifs : d'une part les délires riches et colorés de Nerval et de Schreber, ce qu'on pourrait nommer des fins du monde théâtrales, d'autre part le malaise diffus de certains schizophrènes, leur vécu d'inadaptation à la vie courante. On pourrait dire : des fins du monde à bas bruit.

Nous prendrons appui sur plusieurs livres, tout particulièrement ceux de deux psychiatres phénoménologues, deux ouvrages riches, difficiles et profonds : François Tosquelles, *Le vécu de la fin du monde dans la folie* (1948) et Wolfgang Blankenburg *La perte de l'évidence naturelle*. (*Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, 1971).

Tosquelles est un psychiatre français, réfugié venu de Catalogne comme opposant à Franco, militant et l'un des pionniers de la psychiatrie institutionnelle dans son établissement de Saint Alban. Il s'est nourri des classiques de la psychiatrie, mais aussi de Sartre, de Heidegger, de Husserl et deBinswanger. Une grande partie du livre de Tosquelles, qui est sa thèse de médecine, porte sur Gérard de Nerval et nous irons aussi puiser directement chez Nerval, et chez Freud très brièvement, avant de revenir à Husserl, pour lire des passages de *Philosophie Première*.

L'espoir, peut-être téméraire, est que la psychopathologie clinique et la phénoménologie peuvent s'apporter l'une à l'autre, et que ce ne soit pas un pur jeu, un rapprochement flottant et mal assuré.

3. Catastrophes et autres mondes : Nerval

Attachons-nous d'abord à Gérard de Nerval pour tenter de voir à quoi ressemble une fin du monde et comment on en vient à croire en un tel événement. Nerval décrit ses divagations, voyages, rêves, délires, conversations, dessins, dans *Aurélia*. (qu'il faut compléter par *Sylvie* et d'autres textes). Sa carrière d'écrivain a commencé longtemps avant *Aurelia*, il a en particulier donné une traduction du Faust de Goethe. Voyageur, il est allé en Orient et dans les pays allemands, rapportant des impressions, des récits, des légendes. Il souffrait d'une grande instabilité d'humeur, oscillant entre enthousiasme euphorique et tristesse profonde, ce qu'aujourd'hui on qualifierait de psychose maniaco-dépressive.

Il a décidé de « fixer les événements de sa maladie » et de décrire exactement les hallucinations qui lui sont venues et les étapes de son voyage personnel. C'est l'objet du petit écrit intitulé *Aurelia*, paru après sa mort, en 1855. Au début d'*Aurelia*, il se vante d'avoir franchi les portes du rêve et affirme avoir laissé « s'épancher le songe dans la vie réelle ». Il s'est mis en route sur le chemin à parcourir vers l'Orient, jusqu'à l'instant fatal, personnel et cosmique. Son chemin d'homme vivant en tous cas s'est arrêté dans une rue de Paris une nuit de 1855, par une mort qui est très probablement un suicide.

Déjà dans le merveilleux petit roman *Sylvie*, paru en 1853, étaient annoncées la destruction et la fin de ce monde, sous forme « allégorique » :

La scène se passait entre les anges, sur les débris du monde détruit. Chaque voix chantait une des splendeurs de ce globe éteint, et l'ange de la mort définissait les causes de sa destruction (Nerval, 1999b : 58)

Dans *Aurelia* la fin du monde annoncée et décrite n'est plus une allégorie, mais c'est un événement dramatique, richement coloré, résonnant de musiques célestes et de cris. Des anges aux ailes vermeilles et brillantes, aux reflets changeants, viennent s'écraser au sol, ils annoncent et mettent en scène une catastrophe. Les peuples sont décimés, et la constellation d'Orion ouvre au ciel les cataractes des eaux. La terre elle-même souffre, « traversée de veines colorées de métaux en fusion », elle s'ouvre par des failles immenses, elle sort de son orbite, « errant comme un vaisseau démâté ». Le cosmos entier, dans ses hauteurs et profondeurs (balcons en montagne, catacombes, nuées et gouffres, cieux et flots), doit être transformé par un jugement, une destruction purificatrice.

4. Attaches et flottements (pluralisation du monde)

Dans les rêves et les délires de Nerval (ou du narrateur d'*Aurélia*), le temps se déploie en couches adjacentes. Les générations et les époques se superposent, accueillant la présence des morts bien aimés.

Il se fait un vacillement de la réalité, un flottement du monde, ou plutôt une pluralisation : il y a des mondes, ou des couches successives de mondes, avec, entre ces mondes, des passages difficiles mais possibles, des signes, des pressentiments : le rêve est une « seconde vie », l'au-delà est parmi nous, la mort n'est qu'un seuil franchissable. C'est l'admirable début d'*Aurélia*:

Le Rêve est une seconde vie. Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoire ou de corne qui nous séparent du monde invisible. Les premiers instants du sommeil sont l'image de la mort ; un engourdissement nébuleux saisit notre pensée, et nous ne pouvons déterminer l'instant précis où le moi, sous une autre forme, continue l'œuvre de l'existence. C'est un souterrain vague qui s'éclaire peu à peu, et où se dégagent de l'ombre et de la nuit les pâles figures gravement immobiles qui habitent le séjour des limbes. Puis le tableau se

forme, une clarté nouvelle illumine et fait jouer ces apparitions bizarres ; - le monde des esprits s'ouvre pour nous. (Nerval, 1999a : 19)

Chez Nerval le discours de fin du monde a été préparé par des exercices de déréalisation : poésie, mythes, légendes, rêves, cabale, religions apocalyptiques. Il se produit une confusion des époques et des croyances (« nous vivions alors dans une époque étrange », *Sylvie* chap. I, p. 27) Plusieurs plans temporels se superposent (le présent et le passé proche, les passés plus ou moins lointains, personnels ou très éloignés, jusqu'à un passé mythique). Un vieux oncle voisin avec le roi Salomon, mais aussi avec Jean Jacques Rousseau le bien aimé.

Le flottement temporel est particulièrement marqué et troublant lorsqu'il s'agit d'amour féminines, sous la figure de femmes successives qui sont la même (Adrienne, Aurélia, Sylvie, Isis, la mère). La nature même, en son entier, est encore une de ces figures féminines ou maternelles : à la femme agrandie aux dimensions du ciel, le narrateur d'*Aurélia* crie: « ne fuis pas, car la nature meurt avec toi » (Première partie, chap VI). Une femme est toujours plus ou moins une « apparition », théâtrale, irréelle et fugace, à la fois elle-même et une autre, venue d'un temps passé (Nerval, 1999a : Première partie, chap. 6). La jeune et charmante Sylvie, costumée en mariée d'autrefois, fait revivre la vieille tante, elle est « la fée des légendes, éternellement jeune » (Nerval, 1999b : 52). L'expérience fondatrice est celle d'un deuil impossible, et les autres mondes sont d'abord les mondes où le narrateur pourra retrouver ses bien aimés. L'incapacité à vivre le deuil est une clef décisive pour ressaisir l'ensemble de la construction.

La fin du monde est la fin de ce monde-ci, elle ouvre sur d'autres mondes, au moins aussi réels.

5. Le combat du bien et du mal

Le naufrage de ce monde est un drame, l'aboutissement d'un combat entre des puissances. Tosquelles (1986 : 82, 211) insiste sur le poids des catégories morales de bien et de mal dans les thèmes de fin du monde, chez les schizophrènes qu'il a connus. Le narrateur d'*Aurélia* redoute le péché, se sent condamné (quelle est la faute ? Serait-ce la faute d'avoir confondu toutes ces figures de femme ?), il veut réparer, il veut surmonter

les épreuves qui lui sont demandées. La réalité du monde ou des mondes est suspendue à des décisions de salut ou de condamnation. Ai-je mérité ce châtiment universel, ai-je remis d'aplomb ce monde par ma conduite ? Une vie nouvelle, comme la *Vita Nuova* de Dante, est-elle possible après ces luttes morales, au sein d'un cosmos transfiguré ? Mais est-il temps encore ?

Le contexte est toujours celui d'une menace. Tosquelles résume ainsi le poids de menaces que recèle l'impression de fin du monde, et son lien avec la mort, mort de soi et mort d'autrui :

Toute expérience vécue de fin du monde, soit sous forme de vision onirique, soit sous la forme de présage ou de prophétie, exprime un danger existentiel dont la mort physique n'est qu'un cas particulier, une image socialisée. (Tosquelles, 1986 :191)

6. Aménager l'insupportable (Le Président Schreber)

C'est une dimension peut-être inattendue de la notion de monde : sa valorisation morale en termes de faute ou de péché. La destruction est un châtiment, et la reconstruction une nouveauté purificatrice. Cette valorisation des mondes est bien visible dans un cas que Freud a étudié.

Freud s'est attaché aux délires d'un paranoïaque qui avait fait paraître ses mémoires en 1903, le Président Schreber. La fin du monde dans ce cas a eu lieu, elle a permis la naissance d'un autre monde. Schreber déclare caduc un monde ancien disparu, ou plutôt il constate sa disparition et décrit le monde nouveau qui est venu au jour. Il n'y a plus d'hommes, il n'y a plus que des créatures méprisables et mal conçues. Les poussées délirantes de Schreber laissent place, par des sortes de secousses successives, à des formes nouvelles de mondes. Les mondes nouveaux sont emplis par des anges et toutes sortes de créatures intermédiaires, jusqu'à Dieu, qui sera l'époux de Schreber transformé en femme. Freud résume et interprète l'autobiographie délirante de Schreber :

A l'acmé de la maladie se forma chez Schreber, sous l'influence de visions « en partie de nature terrifiante, mais en partie aussi d'une indescriptible grandeur » la conviction qu'il y aurait une grande catastrophe, une fin du monde. Des voix lui disaient que l'œuvre d'un passé de 14.000 ans était à présent perdue, que la durée octroyée à la terre n'était plus que

de 212 ans ; dans les derniers temps de son séjour dans l'établissement de Flechsig, il tenait ce laps de temps pour déjà écoulé. Lui même était le « seul homme réel subsistant encore » et les quelques figures humaines qu'il voyait encore, le médecin, les surveillants et patients, il les qualifiait d' « hommes miraculés, faits là en vitesse ». A l'occasion le courant inverse se frayait son chemin ; il lui fut présenté le numéro d'un journal dans lequel on pouvait lire la nouvelle de sa propre mort, il était lui-même présent sous une seconde figure, de moindre valeur, et sous cette figure il s'était un jour doucement éteint. Mais la configuration du délire qui sauvegardait le moi et sacrifiait le monde s'avéra de beaucoup la plus forte. (Freud, 1995 : 306)

7. Menace sur le Moi et fin du monde

Qui va disparaître, Schreber ou le monde ancien ? Il se produit comme une mise en balance du Moi et du monde : Schreber choisit de laisser intact son moi, exempt du mal et de la souillure, au prix d'une transformation du monde. Dans le monde nouveau qui est apparu, Schreber peut enfin être innocemment une femme, l'épouse de Dieu.

On pourrait illustrer cette mise en balance du Moi et du monde par l'exemple de cet officier que Ferenczi décrit sur le chemin de la paranoïa. Ne supportant pas de voir tous les jours à la fenêtre en face de lui un beau soldat qui se rasait torse nu, il écrit une lettre de protestation solennelle au Gouverneur de la ville (Ferenczi, 1968 : 180 sq), Il faut interdire de tels comportements. il est inacceptable qu'un bel homme se rase torse nu sous mes yeux. En somme il faut changer le monde pour que disparaisse le mal en moi-même. (Starobinski décrit dans les mêmes termes le chemin de Rousseau vers la paranoïa : le perpétuel non-coupable rejette le mal à l'extérieur.)

Le Président Schreber se débat pour annuler, effacer, rejeter hors de lui l'insupportable. Freud décrit cette disparition du monde comme un « retrait libidinal » :

Une telle catastrophe mondiale pendant le stade tempétueux de la paranoïa n'est pas rare non plus dans d'autres histoires de malades. /.../ Le malade a retiré aux personnes de son entourage et au monde extérieur en général l'investissement libidinal qui était jusque là tourné vers eux ; par là tout est devenu pour lui indifférent /.../ La fin du monde est la projection de cette catastrophe intérieure ; son monde subjectif a pris fin depuis qu'il lui a retiré son amour. /.../ Malheur, tu l'as détruit ce monde si beau ! {Faust}/.../ Et le pa-

ranoïaque le réédifie, pas plus splendide certes, mais du moins tel qu'il puisse de nouveau y vivre. Il l'édifie par le travail de son délire. Ce que nous tenons pour la production de maladie, la formation délirante, est en réalité la tentative de guérison, la reconstruction. (Freud, 1995 : 69-70)

La fin du monde est aussi une reconstruction, l'émergence d'un nouveau monde où la vie est possible pour le pauvre Schreber. Le délire présente une autre solution, articulée et sensée (à sa manière).

8. Quelle « profondeur » d'expérience ? (Délires « secondaires » et expérience vécue)

Schreber ou Nerval sont des conteurs intarissables, ils trouvent des images magnifiques ou saisissantes pour décrire la destruction. Est-ce le privilège d'un poète que de se représenter une fin du monde aussi richement colorée et mise en scène ? Faut-il prendre au sérieux tous les épisodes, et leur associer à chaque fois une expérience ? Que peut-on appeler expérience dans ce cas ? Nous revenons à notre question initiale : que serait une expérience du non-monde ou de la fin du monde ? ou même : ce que décrivent Nerval et Schreber est-il primordialement une expérience de fin du monde ?

Dans les deux cas la fin de ce monde-ci ouvre sur d'autres mondes, et c'est peut-être le point essentiel : ce monde-ci est insupportable, un monde nouveau permettra ce que le précédent ne pouvait inclure. Pour le dire en une formule brutale et simpliste : il faut à Schreber un monde où Schreber puisse être une femme, et il faut à Nerval des mondes où Nerval puisse installer ses morts.

Cependant l'un et l'autre datent assez précisément les stades successifs de la fin du monde, comme s'il s'agissait d'un événement extérieur.

Dans ces délires dramatiques, qu'est-ce qui est vécu ? Y a-t-il des portions ou des éléments plus immédiatement et proprement vécus ou expérimentés ? La question peut paraître étrange, tout cela est délirant et voilà tout. Pourtant on peut tenter de graduer le poids d'expérience ou la charge vécue de divers récits de malades.

Ainsi Tosquelles (1986 : 66-70) compare et discute les délires de fin du monde chez un épileptique, atteint d'affaiblissement intellectuel, et chez des malades schizophrènes. Il rapporte les paroles, fleuries et dramatiques, d'un malade épileptique : dans

les cieux on voit de belles choses blanches, il y a une Arche de Noë, et tout cela annonce des tremblements de terre, ce sera la fin du monde, on logera dehors, il n'y aura plus de routes. A la fenêtre je vois des dessins, de grandes lumières, des nuages roses et verts qui voyagent, un bouquet de dessins tout blancs. Les belles lumières qu'il y a dans le ciel, c'est bien mieux que sur la terre.

Tosquelles n'y voit pas une expérience authentique de fin du monde, mais plutôt un délire « secondaire » :

Quand on compare ce texte avec des textes similaires, mais appartenant aux malades du groupe des schizophrènes, on ne peut les rapprocher que de ceux des paraphrènes du type « confabulatoire » (Kraepelin). On sait que chez ces derniers malades, l'affaiblissement intellectuel est très marqué et plutôt consécutif à l'involution présénile qu'au processus schizophrénique en soi (s'il existe). Il en a la bienveillance naïve et euphorique, l'absence de « profondeur » de l'événement vécu, le caractère construit et confabulé. Il s'en sépare par le caractère élémentaire et coloré des hallucinations, qui semble signer l'épilepsie. Les dessins géométriques que le malade fait pour nous montrer l'Arche de Noë correspondent à des images de présommeil et à de simples phosphènes. Ils sont l'unique élément *constant et vécu*. Notons que le malade ne s'intéresse à ces choses que depuis 4 ans, tandis que la maladie évolue depuis 30 ans au moins /.../ En réalité il s'est intéressé à la fin du monde quand la guerre touchait l'hôpital où il vivait. Les lectures bibliques qu'il continue à faire ne sont pas étrangères à son délire.

Par contre, le caractère de véritable expérience vécue des idées délirantes ou des phantasmes de la fin du monde dans la schizophrénie est très frappant. Ces phantasmes se présentent davantage comme phénomènes affectifs qu'intellectuels. D'ailleurs il est très fréquent que les malades en gardent, pour ainsi dire, le secret, adoptant plutôt des attitudes qui sont la conséquence de cette croyance délirante ou qui représentent une quête d'observations leur permettant d'y croire et de comprendre leur nouvelle situation.

D'habitude pendant la période aiguë de la maladie, ils en parlent une fois ou deux et c'est tout.» (Tosquelles, 1986 :69-70)

L'expérience authentique de la fin du monde est chez bien des malades une sorte de noyau dynamique qui se développe et s'approfondit et permet de saisir la cohérence des différents épisodes de la maladie (Tosquelles, 1986 : 71 : « lorsqu'on est conscient du dynamisme propre de l'Erlebnis de la fin du monde, tout devient, pour ainsi dire, co-

hérent »). La fin du monde est un vécu foncier, qui se traduit ou s'atteste par diverses sortes de traits, et pas seulement pas des discours ou un récit.

Même le trouble du temps vécu, si fondamental, le trouble de ces malades pour qui « il n'y a pas de temps », peut dériver de l'expérience de la fin du monde :

Le « il n'y a pas de temps » qui, d'après Minkowski, serait le trouble générateur de la schizophrénie, le trouble du temps vécu, apparaît, en tous cas ici, comme secondaire et relié compréhensiblement à l'expérience (*l'Erlebnis*) de la fin du monde. (Tosquelles, 1986 : 80)

L'expérience de fin du monde est alors située à une place centrale dans la description et l'interprétation phénoménologique de la maladie.

Avant d'évoquer une autre piste de recherche, notons que le tableau des éléments d'un vécu de fin du monde est loin d'être complet : nous n'avons rien dit notamment de la saisie du corps et de ses limites, avec le risque de morcellement ou de perte des limites spatiales, rien dit non plus des phénomènes de dédoublement ou de clivage. Tosquelles n'y insiste pas, il a peut-être tort.

9. Ce qui va de soi (Blankenburg)

Il nous reste à donner quelques indications sur une piste de travail assez différente, et peut-être très féconde pour un rapprochement entre phénoménologie et psychiatrie : l'analyse de la perte de l'évidence naturelle dans la schizophrénie. Cela nous conduira à considérer – trop brièvement - des formes plus élémentaires de destruction du monde. Nous nous appuierons sur les analyses de Blankenburg, qui mériteraient une discussion beaucoup plus détaillée et approfondie.

Wolfgang Blankenburg est un psychiatre allemand, disparu en 2002, qui était proche de Ludwig Binswanger, et marqué par l'enseignement de Heidegger et l'œuvre de Husserl et Merleau Ponty. Il a publié en 1971 un livre qui a reçu un large écho, *La perte de l'évidence naturelle*, en allemand *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*.

La traduction du titre pose déjà quelques problèmes. Le concept décisif de *Selbstverständlichkeit* est mal rendu par « évidence » en français. Evidence implique une vue claire, un regard qui saisit exactement. Ici il n'y a rien à voir, c'est d'un autre ordre.

On pourrait rendre *selbstverständlich* par « qui va de soi », « qui se comprend tout seul ». Parfois Blankenburg lui-même propose l'équivalence avec « common sense ».

Il n'y a plus ici ce que nous avons appelé les fins du monde théâtrales. La scène est cette fois plutôt blanche et vide, sans drame et sans couleur. Jusqu'alors, avant Blankenburg, les psychiatres et les théoriciens qui étudiaient la schizophrénie se sont intéressés à toute une variété de symptômes, et surtout au plus éclatant, au délire des malades, dans ce que Blankenburg nomme les « psychoses polymorphes, luxuriantes, productives-paranoïdes » (1991 : 23 ; « *die vielgestaltigen, bunte, produktiv-paranoïden Psychosen* », 2012 :10). Mais Blankenburg a cherché à saisir la schizophrénie « *symptomarm* », « pauci-symptomatique ». Il a tenté de dégager un trait fondamental moins apparent, on pourrait même dire, le trait le plus inapparent, le plus difficile à dégager, parce qu'il porte sur « ce qui va de soi », sur les évidences indiscutables et invisibles de la vie quotidienne.

A la recherche d'un « trouble fondamental » (*Grundstörung*), qui serait essentiel à la schizophrénie, Blankenburg tente de cerner un malaise, une inadaptation foncière. Il s'agit de quelque chose de neutre, invisible et diffus. Une incapacité à s'adapter, à anticiper avec bon sens : où ranger telle chose ? comment décider d'un vêtement à porter ? de quelle manière doit-on saluer un inconnu ?

C'est un savoir faire antérieur à tous les savoirs faire particuliers, il s'agit de se débrouiller basiquement. Blankenburg propose un rapprochement avec le *Verstehen* heideggérien, qui n'est pas une compréhension intellectuelle, mais plutôt une manière de se projeter dans la situation, de définir à l'avance des cadres d'action pratique et d'orientation dans un contexte.

Cette « évidence » est un sol que le sujet sain ne quitte jamais, mais dont il n'est pas conscient:

Même là où le sujet sain se met radicalement en question, la quotidienneté évidente (*die selbstverständliche Alltäglichkeit*) du *Dasein* demeure encore, même comme dépassée, le fond et le sol porteurs du point de vue vital ; toute question et tout doute restent contenus dans un ensemble plus vaste d'évidence (*in einem weiteren Umfang von Selbstverständlichem*). (Blankenburg, 1991 : 121 ; 2012 : 98)

Ce « ça va de soi » fondamental est un trésor invisible. Les autres savent, ils ne se rendent même pas compte que pour eux c'est facile et naturel. Le malade voudrait vivre comme les autres, avoir ce quelque chose de tout petit et d'invisible, qui fait qu'on vit

normalement. Tous les actes et les gestes les plus simples de la vie courante sont devenus problématiques. « Tout est si ouvert » (*Alles ist dann so offen* all.: 105, 129). Le malade est envahi par des « questions impossibles » ou « comiques », il se sent très différent de la manière de vivre des gens ordinaires : « *einfach so ins Leben hineinleben, das ist doch gar nicht möglich* », « vivre la vie simplement ainsi, ce n'est pas possible » (Blankenburg, 1991 : 121 ; 2012 : 98).

10. Evidence naturelle et epoché phénoménologique

Blankenburg propose que le psychiatre devienne un peu philosophe, afin de trouver le « point d'Archimède » qui permettra de voir de l'extérieur et de décrire ce défaut fondamental. Il propose alors un rapprochement avec l'*epoché* de Husserl. C'est l'esprit même de la phénoménologie : ce qui va de soi devient sujet à questions (le *selbstverständlich* devient *fraglich*) Le soignant peut lui aussi cultiver l'exercice de l'*epoché*, afin de pouvoir lui même « voir comme problématique » ce qui était implicite et naturel.

Le rapprochement a toutefois ses limites, et Blankenburg indique quelques différences fortes entre *epoché* et schizophrénie (2012 : 91) :

- L'un est plutôt théorique alors que le « ça va de soi » est d'ordre pratique.
- Le malade combat précisément pour retrouver le naturel, alors que le phénoménologue lutte pour en sortir et parvenir à le voir de l'extérieur.
- Le choix de l'attitude de suspens, de mise entre parenthèses, est réversible pour le philosophe, qui peut retourner tranquillement à la vie commune.

Peut-on se tenir dans cette attitude ? Le non-engagement, la non-appartenance ne sont pas faciles à maintenir. Le travail du phénoménologue, les difficultés qu'il rencontre pour s'installer dans l'attitude nouvelle de l'*epoché*, sont justement un révélateur de l'ancrage dans le monde, de l'appartenance à un corps. La résistance fait émerger les obstacles à la perte de la vie naturelle :

Ce que le phénoménologue apprend à connaître comme résistance, comme « inclination de la vie » était à la fois garant et moment intégrant de la santé psychique. (Blankenburg, 1991: 120)

On constate de cette manière la « pente de la vie », et la force très grande de notre commune confiance dans le monde. Celui qui se retire de la vie naturelle, qui recherche systématiquement « l'inévidence de l'évident », encourt des dangers. Ainsi Blankenburg décrit les précautions de Descartes avant de se lancer dans le gouffre du doute : il a d'abord fait le tour du savoir humain dans les meilleures écoles, il a parcouru le monde pour observer les savoirs pratiques et l'intelligence des artisans, praticiens, commerçants, il a pris enfin la décision conservatoire de s'en remettre à l'avis du plus grand nombre dans les affaires morales et politiques, pour se protéger durant le temps de son doute méthodique. C'est bien analogue à la démolition et reconstruction d'une maison : le doute radical « met en péril le fait d'habiter dans les habitudes et coutumes familières » (Blankenburg, 1991: 110).

Le « ça va de soi » n'est pas un savoir, plutôt un croire, une confiance dans la vie et dans soi même. Pour expliciter phénoménologiquement cette « base » ou ces « conjointures », Blankenburg propose de tirer profit des « genèses passives » de Husserl (1991: 129)

11. Harmonie empirique et croyance (Philosophie Première)

Revenons à Husserl pour conclure. En 1913, à l'époque des *Ideen*, l'analyse et la description des synthèses passives n'est qu'embryonnaire, mais les indications du § 49 sur les concordances perceptives et les attentes offrent déjà un cadre utile. Husserl a progressivement développé son analyse du monde comme corrélat de la confirmation des attentes.

Les indications du § 49 des *Ideen* sur l'expérience sans monde sont assez brèves et allusives, évoquant un flux d'expérience qui ne permet pas la confirmation des attentes et l'accord des perceptions. On peut compléter ce texte par les leçons 33 et 34 de *Philosophie Première*, qui offrent une sorte de commentaire du § 49 des *Ideen*. L'hypothèse de l'anéantissement du monde est rediscutée et Husserl propose une notion forte de croyance :

À présent un monde nous est donné, un monde qui est là en personne {*eine leibhaft da-seiende Welt*} ; nous vivons et avons vécu jusqu'ici, comme nous l'apprend notre mé-

moire, dans une harmonie empirique qui conservait la concordance de la confirmation de toutes les perceptions ou la rétablissait chaque fois qu'elle était rompue. Ce style passé et encore perdurant qui caractérise l'ensemble de la perception mondaine motive en soi nécessairement la croyance anticipant {*Vorglaube*} sur la constatation que les choses continueront de la sorte. Et c'est pourquoi nous croyons et ne pouvons nous empêcher de croire ; la croyance est un élément constant qui appartient à la structure universelle du flux de la perception du monde. Mais d'autre part il reste qu'elle est une croyance empirique, une simple anticipation qui laisse toujours subsister l'éventualité qu'elle ne se confirme pas [...] (Husserl, 1972: 53)

L'harmonie n'est qu'empirique, liée à la contingence du monde, c'est à dire à la possibilité toujours ouverte que les protentions soient infirmées, biffées, et qu'aucune expérience ne vienne restaurer la discordance. Il est toujours possible que l'expérience laisse place à la contradiction et finalement se dissolve en illusion (« *dass sich Erfahrung durch Widerstreit in Schein auflöst* », Husserl, 1977: 91) Reste donc toujours ouverte la possibilité du désordre et du chaos, de l'absence de monde (voir aussi Husserl, 1998: 181-2).

12. Usure de la croyance et tension

La perception de choses et d'un monde est inséparable d'une confiance dans l'expérience à venir: « Le sujet percevant lui-même attend constamment la confirmation de ses attentes » (Husserl, 1972: 71).

Mais il se peut aussi que ces attentes soient, de fait, toujours déçues :

Lorsque sans cesse et à chaque instant il arrive que des attentes anticipantes soient déçues, alors rien justement n'est plus attendu, l'anticipation s'évanouit. Ce qui signifierait cependant que c'en serait fini avec les perceptions extérieures, que le déroulement de l'activité perceptive perdrait son caractère de suite de perception de choses {*sein Character als Verlauf von Dingwahrnehmungen*}. Ce ne sont plus des choses ni un monde qui seraient donnés à la perception du sujet expérimentant /.../ (Husserl, 1972: 67-68).

C'est ce que j'appellerai l'usure de la croyance : si à chaque fois l'effort pour restaurer l'unité échoue, alors la croyance ne subsiste pas. Si rien ne garantit qu'il doive y avoir un monde stable, un en soi comme limite des approximations et des corrections, rien ne garantit non plus que la croyance soit durable, que le sujet continue malgré tout à espérer, à attendre la satisfaction de ses croyances perceptives. On ne peut continuer à attendre si l'attente échoue continuellement. Alors la structure de monde, l'arrangement harmonieux d'un monde de choses solides et fiables, risque de disparaître. Plus d'attente, plus de choses ni de monde. C'est bien la déliaison dont parle le § 49 des *Ideen*.

Le moi est-il indemne ? Husserl fait usage d'un vocabulaire du conflit, de la contrariété, de la tension, pour décrire la crise dans laquelle le Moi se trouve lorsque se présente une contradiction perceptive (Husserl, 1985: §21, 95). A vrai dire Husserl évite d'attribuer le conflit à quelque chose comme un Moi, il décrit une sorte de lutte objective entre des « sens de saisie » : intentions, contenus de sens, sont en « conflit », l'un et l'autre sens perceptif ont une certaine « force » pour s'imposer. Une certaine unité de sens objectif devrait se maintenir et la croyance lutte avec la croyance. Dans l'effort pour sortir du doute (Husserl, 1966: 49), y a-t-il une souffrance associée à la discordance ? le mot souffrance est trop fort, parlons au moins de malaise : la conscience s'éprouve comme scindée (*Zwiespalt*) tant que n'est pas restaurée l'harmonie perceptive. Il s'exerce une tension qui attend une satisfaction, qui fait effort vers l'unité (« *Im Durchgang durch Zwiespalt, durch Modalisierung gelangt das Bewusstsein unter negierenden Durchstreichungen wieder zur Einigkeit* », Husserl, 1966 : 252).

Voilà, chez Husserl, des indications qu'il faudrait enrichir sur la déception dans l'expérience et la possible présence d'une division dans la conscience. « L'anéantissement du monde » pourrait ainsi être étudié avec des concepts et des outils descriptifs plus précis.

RÉFÉRENCES

- Béguin, A. (1939). *L'âme romantique et le rêve*, Paris José Corti.
- Binswanger, L. (1957). *Schizophrenie*, Pfullingen Neske.
- Binswanger, L. (1947). *Le cas Suzanne Urban, Etude sur la schizophrénie*, trad. J. Verdeaux, Paris Desclée de Brouwer.
- Blankenburg, W. (2012). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit, Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, (Neuausgabe), Berlin Parodos.
- Blankenburg, W. (1991). *La perte de l'évidence naturelle, une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, trad. J.M. Azorin et Y. Tootoyan, Paris PUF.
- Ferenczi, S. (1968). « Du rôle de l'homosexualité dans la pathogénie de la paranoïa », in *Psychanalyse I, Œuvres complètes 1908-1912*, trad. J. Dupont, Paris Payot.
- Freud, S. (1943). *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoïa (dementia paranoides)*, 1911, in *Ges. Werke*, Frankfurt, S. Vischer, vol. VIII, 240-320.
- Freud, S. (1995). *Le Président Schreber*, trad. P. Cotet et R. Lainé, Paris PUF.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). *Erfahrung und Urteil*, Hamburg Felix Meiner.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris NRF.
- Husserl, E. (1972). *Philosophie première (1923-1924)*, vol. 2, *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. Kelkel, Paris PUF.
- Husserl, E. (1988). *De la synthèse passive*, trad. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble Jérôme Million.

- Husserl, E. (2007). *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes 1926-1935*, trad. J.F. Pestureau, Grenoble Jérôme Million.
- Nerval, G. de (1992). *Les filles du feu*, Paris Le Seuil.
- Nerval, G. de (1999a). *Aurélia ou le rêve et la vie*, Paris Le livre de poche.
- Nerval, G. de (1999b). *Sylvie, Souvenirs du Valois*, Paris Le livre de poche.
- Starobinski, J. (1961). « Jean Jacques Rousseau ou le péril de la réflexion », in *L'œil vivant*, Paris NRF.
- Tosquelles, F (1986). *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, Editions de l'AREFPPI