



LA BIZARRERIE DE CONTACT. RENCONTRE SCHIZOPHRENIQUE ENTRE ESTHETIQUE ET ONTOLOGIE.

Mémoire de recherche présenté par Monsieur Tudi Gozé pour l'obtention du Master 2 de philosophie Spécialité « Héritages et Pratiques Contemporaines de la Philosophie » de l'Université de Toulouse Jean Jaurès, sous la direction de Madame Flora Bastiani et Monsieur Pierre Montebello.

« Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau »¹

¹ Valéry P. « L'idée fixe. », *Oeuvres II*, Editions de la Pléiade, 1960 p.215

Table des matières

Introduction	5
Partie 1 - De l'affectivité à une esthétique du sentir	12
§1 Le vécu <i>Praecox</i> : le symptôme ou forme ? Une critique de la représentation.	12
Notion de <i>Praecox Gefühl</i> et sa pertinence dans le débat psychopathologique contemporain.....	12
De l'individualisation de la démence précoce au groupe des schizophrénies.	17
Statut épistémologique du trouble générateur et le sens des symptômes.	22
§2 Affectivité et contact.	28
Sur la notion d'autisme.	28
Du contact vital à l'affectivité contact.	33
Notion d'affectivité en phénoménologie.	36
§3 Sentir Pathique, une dimension esthétique.	41
Différence entre le sentir et le connaître.	41
Explicitation du mode de donation propre au sentir.	45
Expérience esthétique comme mode d'intelligibilité du sentir pathique.	51
Partie 2 – Corps en apparition, esthétique et contact	56
§1 Du sentir à l'expérience du corps de Chair.....	56
Esthétique et tactilité.....	56
Le sensible, l'espace et le corps.	63
Espace intermédiaire, une dialectique rythmique.	68
§2 Ontologie de la Chair et contact.	74
Fonction ontologique de la chair.....	74
Différenciation image du corps et schéma corporel.....	80
Soi de chair et contact chez le nourrisson.	87
§3 Intersubjectivités incarnées, vers une architectonique du contact.	94
Voisinage, promiscuité et Inconscient.	94

Affectivité et archaïque.....	103
Promiscuité schématique et buissonnance rythmique.....	111
Partie 3 – Rencontre schizophrénique et contact.....	118
§1 La rencontre et l'imminence du visage.....	118
L'erreur de Rümke et autres considérations méthodologiques.....	118
Le mystère du visage.	122
Le visage dissolu.....	127
§2 Le corps étranger dans la rencontre.....	134
Le corps halluciné.....	134
De l'hallucination à la menace de l'informe.....	139
Espace interstitiel halluciné.....	145
§3 Le monde et l'informe.....	153
De l'apophanie psychotique à la menace de l'informe.....	153
De l'antécédence intentionnelle de l'Autre.....	158
Métamorphose de la <i>Leiblichkeit</i> dans l'affectivité délirante.....	163
Conclusion.....	168
Référence.....	178
Index des illustrations :.....	183



Introduction

La parution en 2013 de la 5^{ème} édition du Manuel Statistique et Diagnostique² de l'*American Psychiatric Association* fit grand bruit dans le milieu psychiatrique et intellectuel mondial. La sortie tant attendue de ce 5^{ème} opus promettait pour les uns le réajustement des catégories diagnostiques et symptomatiques au raz de marée des données empiriques produit par des neurosciences cognitives d'une prolixité inédite, quand d'autres s'interrogeaient voire s'offusquaient de la disparition ou de l'apparition de nouvelles entités au panthéon des maladies mentales. Inaugurant une langue classificatoire nouvelle, le livre saint de la psychiatrie américaine s'attaquait à des domaines encore immaculés de la condition humaine. La transformation de maladie mentale en troubles allait ouvrir l'opportunité de troquer à la question du normal et du pathologique la notion de spectre (par exemple les troubles du spectre autistique, le spectre des schizophrénies, etc.). Ces glissements de sens firent craindre une psychiatrisation rampante de l'existence et suscitèrent d'interminables débats à propos du bien-fondé d'une telle catégorisation, sur le seuil à poser à telle condition pour qu'elle devienne pathologique, etc. Au travers de ce flot de débats endiablés, un changement de taille passa pourtant à peu près inaperçu, avec la parution de la 5^{ème} édition du DSM, le fou avait cessé d'être bizarre.

Jusqu'à la 4^{ème} édition révisée du DSM (DSM-IV-TR, 2000), la bizarrerie du délire était un critère majeur de schizophrénie. Ce caractère de la présentation symptomatique du malade permettait d'affirmer le diagnostic par sa seule présence, en dehors des autres critères symptomatiques : des hallucinations, un discours ou un comportement désorganisé et des symptômes négatifs ou catatoniques. Selon cet ouvrage le délire bizarre se caractérise par son contenu bizarre : « Bien que les idées délirantes bizarres soient considérées comme particulièrement caractéristiques de la Schizophrénie, la « bizarrerie », peut être difficile à estimer, spécialement dans des cultures différentes. Les idées délirantes sont considérées comme bizarres si elles sont nettement invraisemblables et incompréhensibles et ne proviennent pas d'expériences ordinaires de la vie. »³ Compte tenu de l'importance des critères diagnostiques de la schizophrénie dans la clinique psychiatrique quotidienne et en l'absence de marqueurs biologiques attestant de cette condition, il pourra apparaître au scientifique désireux d'établir les bases d'une psychiatrie rigoureuse une certaine

² American Psychiatric Association. *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th ed.* Washington, 2013

³ American Psychiatric Association. *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 4th ed., text rev.* Washington, 2000

disproportion entre la valeur attachée à un tel signe et l'imprécision de sa formulation. Qu'est-ce qu'il y a donc de si bizarre dans le délire bizarre du schizophrène ? C'est la question que se posaient récemment Michel Cermolacce, Joseph Parnas et Louis Sass⁴. Ces auteurs y critiquaient l'imprécision de cette catégorie diagnostique. Selon eux, ce n'est pas tant le contenu du délire qui peut être qualifié de bizarre, mais la nature de l'expérience monde telle qu'elle est vécue par la personne schizophrène. Il s'agit désormais moins de juger de la bizarrerie du délire que d'essayer de comprendre la manière bizarre dont le schizophrène fait l'expérience de sa réalité quotidienne. Toutefois, si le discours délirant est « nettement invraisemblable et incompréhensible », comment peut-on passer du contenu discursif à l'expérience vécue du patient ? Cette injonction peut sembler paradoxale. Dans le présent travail, nous essaierons d'explorer un autre type de bizarrerie, celle expérimentée en première personne par le clinicien au contact de son patient. Si ce phénomène est largement documenté dans la littérature psychopathologique, il reste largement inexpliqué.

Le bizarre n'est pas un objet philosophique. Il en semblerait au contraire le négatif, d'une obscurité trop épaisse pour se laisser éclairer. Le bizarre s'opposerait presque de principe au projet philosophique tant son mystère est connoté d'imprécision, voire de triviale superstition. Rien, dit-on, ne saurait échapper à l'analyse du philosophe. Deux choses pourtant entravent son ambition : la folie et l'imprécision. Faudrait-il renoncer à toute compréhension philosophique de ce phénomène ? Paradoxalement la bizarrerie est devenue une expression courante de la clinique psychiatrique. Elle qualifie en premier lieu la présentation sémiologique de la schizophrénie, qualifiant sa singularité symptomatique vis à vis des autres maladies mentales, à l'instar de l'extravagance et de l'étrangeté qui sont des qualificatifs attachés comme par nature à la folie. Le fou est bizarre, dit-on, qu'est-ce que cela signifie ? Cette expression n'est-elle que la traduction de notre ignorance quant à l'essence de la folie ou au contraire révèle-t-elle avec acuité une réalité qui lui est intrinsèque ? Étonnamment cette expression, qui peine à être qualifiée de concept véritable, a vu sa postérité parallèlement à l'avènement de la psychiatrie scientifique. En effet, si au cours de la période moderne l'ensemble du discours psychiatrique s'est métamorphosé dans une ambition scientifique, la notion de bizarrerie a résisté à la transformation du traitement social et intellectuel de la folie.

⁴ Cermolacce M., Sass L.A., Parnas J., « What is Bizarre in Bizarre Delusions? A Critical Review » *Schizophrenia Bulletin*, vol. 36 no. 4 pp. 667–679, 2010 et plus récemment Sass L.A., Byrom G. « Self-Disturbance and the Bizarre: On Incomprehensibility in Schizophrenic Delusions. » *Psychopathology*, vol. 48 no. 5 pp.293-300, 2015

Tout se passant comme si l'essence du bizarre et l'ambition de la psychiatrie moderne étaient liés par quelques mystérieuses affinités. Comment comprendre ce paradoxe ?

Qu'est-ce que vient qualifier le bizarre ? Qualifie-t-il un contenu de pensées ou une expérience du monde ? Le bizarre s'applique en premier lieu à ce qui apparaît étranger à l'expérience d'une personne ou d'un groupe humain. Une expérience est dite bizarre quand elle déroge à son déroulement habituel. On qualifie de bizarre tout événement venant interférer dans les conditions habituelles de son déroulement. Par exemple on connote de bizarre le comportement de celui ou celle qui ne possède pas les codes qu'un groupe humain donné considère pourtant comme naturels. A ce titre l'expérience bizarre dérange au sens propre du terme puisqu'elle désorganise la hiérarchie des normes, des conduites, et des valeurs, en fait apparaître la fracassante relativité. On comprend par conséquent qu'il ne saurait y avoir d'individu bizarre sans société faisant l'expérience de sa communauté pour l'en exclure. Aucun naufragé sur une île déserte ne pourrait être bizarre ! Il n'y a de bizarre qu'en négatif d'un habituel, d'un naturel, érigé en communauté humaine de significations. On renvoie donc généralement l'individu bizarre à l'étrangeté, ou plutôt à l'étranger qu'il est vis à vis d'une expérience humaine vécue comme allant de soi pour la majorité des individus du collectif.

En occident le fou a été depuis le moyen âge exclu de la société. Toutefois, c'est à l'époque moderne que cette exclusion prend un tour systématique. Quand à cette époque les sciences naturelles ambitionnent d'étendre leur empire à tous les êtres peuplant le monde, elle se retrouve cependant dans l'embarras à l'égard de la folie. Il faudra attendre le début du XVIIIème siècle pour que la médecine occidentale s'intéresse à la folie et en fasse son objet. Laisse jusqu'alors sous la coupe judiciaire ou religieuse, le champ de la santé mentale appelle une refonte du traitement social de la folie dont est corrélatif une extension du domaine de la science. Pour rendre possible cette annexion a été nécessaire une métamorphose du discours porté sur la folie, dès lors transformée en maladie de l'âme, de la psyché ou du cerveau. Les termes épistémiques de ce nouveau champ furent ainsi posés pour un débat qui promettait d'interminables discussions. La psychiatrie naissante comme discipline médicale, épaulée de la philosophie, de la psychologie et de la physiologie, allait donc s'évertuer avec le plus grand zèle à transformer la folie en événement naturel et par ce tour de force, pensable sous son empire.

L'extension du domaine de la connaissance au champ inexploré de la folie a nécessité la mise en œuvre de discours très sophistiqués visant à la compréhension de son nouvel objet. Bien que leurs axiomes de base soient distincts, on peut situer dans cette ambition la grande majorité des théorisations psychiatriques, psychologiques, neurophysiologiques, psychanalytiques et philosophiques ayant pour objet la compréhension de l'expérience de la folie. Ces discours de connaissance s'appuient de manière égale sur l'expérience dite habituelle de l'homme pour en comprendre sa variante malade. Elles constituent de cette manière une anthropologie pathologique dont le fondement épistémologique repose sur les conditions habituelles de l'homme moderne. De sorte que les catégories permettant de disséquer son mode d'être dit « malade » furent opposées au mode d'être habituel. Le résultat d'une telle démarche a conduit le scientifique moderne à la conclusion qu'il était en mesure d'attendre, celle de la dérogation pathologique à la loi naturelle de l'entendement, des émotions, du jugement, etc. C'est à dire à l'échec de ce qui constitue normalement l'être humain tel que l'a préjugé la pensée moderne.

Cette démarche a eu plusieurs conséquences pour la pensée médicale : en premier lieu de rendre accessible la désormais maladie mentale aux techniques de la médecine expérimentale, de replacer la folie dans le giron de la nature, bien que dysfonctionnant, et par là, d'en éradiquer toute étrangeté. Résorbant dans cette inférence tout mystère, la discipline psychiatrique a pu parler, écrire, agir sur la maladie mentale. La question de savoir si cette extension de l'empire de la connaissance s'est fait au bénéfice du malade dit « mental » ne relève pas directement du présent travail. Nous nous intéresserons plutôt aux conséquences épistémologiques d'une telle ingérence de la pensée moderne dans l'expérience de la folie. En effet, si la bizarrerie n'est pas un objet philosophique, elle devint avec l'époque moderne un problème à traiter puisqu'elle constituait le négatif de son projet universaliste. Par le biais de sa puissance argumentative et créatrice de positivité, elle tenta de refermer sur lui-même le mystère constitutif de la folie. Toutefois, la folie n'entendait pas se laisser attraper si facilement et a fait preuve de remarquables qualités *désorganisateur épistémologique*, en mesure de mettre en question les limites apparemment les plus fiables et sûres de notre science moderne : la distinction entre vérité et fausseté, santé et maladie, soi et monde, sujet et objet, corps et esprit, nature et culture, etc. L'ensemble de ces démarcations borde les conceptions scientifiques et la manière dont le monde est pensable. Ce n'est pas un corpus conceptuel mais le champ d'évidences à partir duquel sont élaborées les questions qui trouveront des réponses dans la science et la technique. Ce sont les conditions épistémiques et

métaphysiques sur lesquelles repose tout savoir scientifique de l'occident moderne⁵. Si ces axiomes constituent pour la pensée moderne des évidences naturelles, ils n'ont pas fait la preuve de leur universalité dans l'ensemble des collectifs humains. Selon l'anthropologue Edouardo Viveiros de Castro⁶, ces distinctions métaphysiques sont une exception dans l'humanité. Elles sont ethnologiquement situées dans l'occident moderne et elles constituent moins la règle que l'exception au sein des différents collectifs humains. Une archéologie des savoirs est donc indispensable pour ne pas considérer ces préjugés comme naturels ou allant de soi.

La manière occidentale et moderne de poser les problèmes a conduit à appréhender la folie comme une maladie, distincte de la condition de santé, se situant dans une intériorité psychique elle-même séparée d'un corps distinct d'une extériorité mondaine. Cette pathologie se caractérisant d'une part au plan de l'entendement par le délire, une erreur de la raison conduisant à la déraison, et d'autre part au plan perceptif par l'hallucination, perception erronée ou sans objet à percevoir. C'est par conséquent tout le dispositif de connaissance du champ psychiatrique qui répond à ces distinctions axiomatiques, pour ne pas dire métaphysiques. Cet ensemble extrêmement raffiné de division et d'opposition apparaît pour le scientifique moderne comme allant de soi. Il apparaît ainsi légitime de comprendre le phénomène de la folie à partir de ces catégories. Toutefois, ne devrions-nous pas nous méfier de l'extension d'un savoir dont les conditions épistémiques d'élaboration sont issues de l'expérience vécue par une partie de l'humanité, fut-elle bien portante ? Si nous mettons un instant de côté ces préjugés consistant à considérer l'expérience habituelle comme normes naturelles bordant la science de l'homme, comment alors élaborer un savoir de la condition d'autrui ? Comment penser l'expérience d'autrui sans y inférer des catégories provenant de ma propre expérience ? Peut-on seulement imaginer une psychopathologie à la seconde personne, respectueuse de la perspective d'autrui ? Peut-on rendre intelligible le bizarre de l'expérience de la folie depuis notre point de vue de clinicien sans écraser l'expérience du patient comme fausse ou erronée ? Voilà les énigmes que nous projetons de mettre en vue.

Notre hypothèse consistera à mettre en œuvre une approche phénoménologique, nous l'espérons hors des catégories métaphysiques modernes. Nous espérons par ce biais mettre à jour une compréhension plus adéquate du vécu schizophrénique et épistémologiquement plus

⁵ Ces déterminants épistémologiques sont en effet spécifiques à la pensée de l'occident moderne, voir par exemple les travaux anthropologiques de Descolas P. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 2005.

⁶ Viveiros de Castro E. *Métaphysiques cannibales*. Paris, Presses Universitaires de France, 2010

fiable. Pour cela nous prendrons le parti de prendre au sérieux l'événement de la bizarrerie de contact dans la rencontre schizophrénique et de mener une analyse phénoménologique radicale. Nous prendrons à notre compte l'expression du psychiatre et philosophe allemand Karl Jaspers (1883-1969) définissant la schizophrénie par sa *radicale incompréhensibilité*⁷. Si nous acceptons cette incompréhensibilité, il nous faudra élaborer un mode de savoir fondé sur l'hypothèse que la folie n'est pas directement accessible par le biais des catégories épistémologiques modernes de la compréhension. La méthode de réduction (*epochè*) inaugurée par Edmund Husserl (1859-1938) dans la mise en question radicale des sciences naturelles s'avèrera ici d'une grande aide pour mettre hors circuit les préjugés qui voilent notre regard.

L'enjeu de ce travail est l'étude des rapports complexes entre folie et connaissance. C'est comme médecin et comme philosophe que nous aborderons ces questions que nous espérons d'abord d'ambition philosophique. Pour tenter de déplier ce problème, nous avons choisi d'examiner l'expérience de la bizarrerie de contact comme expérience radicale d'altérité et comme paradigme de l'expérience psychiatrique. En effet, ce phénomène nous semble cristalliser de manière exemplaire l'ambiguïté de notre question. C'est un nœud a priori inextricable que nous nous évertuerons à travailler pour en dégager les plis et courbures. La bizarrerie de contact se caractérise par son double caractère d'évidence et d'inintelligibilité. Cette certitude ineffable de la bizarrerie d'autrui sera notre point de départ, premier point d'ancrage de notre aventure. Par-là, notre chemin sera de montrer qu'une refonte de l'idée de compréhension est nécessaire et utile à l'étude de la psychopathologie et que cette démarche peut dévoiler des résultats inattendus à propos des maladies dites « mentales ». Par ce biais nous essaierons de mettre en œuvre une méthode efficace pour rendre compte de l'expérience de la schizophrénie. Dès lors notre question ne consiste plus à qualifier l'expérience du schizophrène mais l'expérience de la rencontre schizophrénique. À ce titre nous accorderons le qualificatif de schizophrénique à l'entre deux dont la forme est constitutive de la rencontre.

Pour tenter de mettre en vue notre problématique nous déplierons notre propos selon trois axes. En premier lieu nous aborderons les conditions épistémologiques de notre champ d'étude. Nous nous interrogerons sur la valeur du diagnostic psychiatrique de schizophrénie, sur son histoire et ses fondements épistémologiques. Nous nous intéresserons tout particulièrement à ce qui fonde la validité de la décision diagnostique. Cette démarche nous

⁷ Jaspers K. *General Psychopathology vol. I*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, trad. Hoenig J. et Hamilton M.W., 1997 (1959 pour l'édition allemande)

amènera à questionner la notion d'évidence et de certitude. Nous examinerons pour cela le détail de la notion de *Praecox Gefühl*. Cette expression classique de la psychopathologie allemande désigne le sentiment d'évidence, expérimenté par le clinicien parfois dès la salle d'attente, que son patient est schizophrène. Bien que ce phénomène soit largement documenté, il reste en grande partie inexploré, généralement renvoyé à une sorte d'arbitraire ésotérique par ses détracteurs ou comme une intuition intransmissible par ses défenseurs. Nous tenterons de déployer toute l'ambiguïté du phénomène du *Praecox Gefühl* dont la présence hante la pensée psychiatrique jusqu'à en structurer la cartographie nosologique et qui pourtant reste dans l'ombre. Par ce biais nous espérons montrer que la schizophrénie est un redoutable désorganisateur épistémologique qui ne peut se contenter d'un système de pensée clos, anonyme et plat. Dès lors la clinique appelle une créativité conceptuelle, la fabrication d'un outil d'abstraction original et incarné. Dans une deuxième partie nous nous attacherons à suivre la piste du contact affectif pour penser un contact humain par-delà les limites instituées du sujet moderne. Dans une démarche phénoménologique, nous laisserons un moment la situation particulière de l'entrevue médicale pour examiner l'évènement constitutif de la rencontre interpersonnelle en général, c'est-à-dire pour s'attacher à la rencontre banale avec les humains. Nous tenterons dès lors une approche originale consistant à analyser le corps en apparition comme esthétique du contact. Enfin, nous ébaucherons dans notre troisième partie une tentative de mise en application de nos découvertes dans le champ de la clinique de la rencontre schizophrénique. Nous nous intéresserons tout particulièrement à l'expérience du visage comme forme prototypique de la rencontre humaine et son ambiguïté dans l'expérience schizophrénique. Nous soumettrons par la suite l'hallucination à notre analyse du corps vécu et du contact pour en déplier la complexité. Enfin nous verrons que la même analyse peut s'étendre à l'expérience schizophrénique du monde lors des étapes les plus précoces de la maladie.

Partie 1 - De l'affectivité à une esthétique du sentir

§1 Le vécu *Praecox* : le symptôme ou forme ? Une critique de la représentation.

Notion de *Praecox Gefühl* et sa pertinence dans le débat psychopathologique contemporain.

Qu'est-ce que la schizophrénie ? Question qui paraît triviale tant la maladie et son traitement sont devenus depuis le XVIII^{ème} siècle une pratique inscrite et reconnue socialement et scientifiquement. D'après les données épidémiologiques de l'INSERM : « la schizophrénie concerne environ 0,7% de la population mondiale, dont 600 000 personnes en France. Elle sévit dans toutes les régions du monde mais semble plus fréquente en milieu urbain et chez les migrants. Elle se déclare le plus souvent à l'adolescence, entre 15 et 25 ans. Elle peut être diagnostiquée plus tôt, mais très rarement chez des enfants. »⁸ Il est d'usage de considérer la schizophrénie comme une maladie, se distinguant radicalement de l'expérience dite « normale » du fait de la nature symptomatique de sa manifestation. Selon la 10^{ème} édition de la classification internationale des maladies⁹ (CIM-10) : « Les troubles schizophréniques se caractérisent habituellement par des distorsions fondamentales et caractéristiques de la pensée et de la perception, ainsi que par des affects inappropriés ou émoussés. La clarté de l'état de conscience et les capacités intellectuelles sont habituellement préservées, bien que certains déficits des fonctions cognitives puissent apparaître au cours de l'évolution. Les phénomènes psychopathologiques les plus importants sont : l'écho de la pensée, les pensées imposées et le vol de la pensée, la divulgation de la pensée, la perception délirante, les idées délirantes de contrôle, d'influence ou de passivité, les hallucinations dans lesquelles des voix parlent ou discutent du sujet à la troisième personne, les troubles du cours de la pensée et les symptômes négatifs. »

Pour qui a passé quelque temps en compagnie de ceux qui sont généralement dit « malades mentaux », il est criant de constater l'absence de spécificité de ces symptômes. L'absence, jusqu'à présent, d'indicateurs biologiques permettant de s'assurer la validité du diagnostic et de l'unité nosographique de la maladie rend la tâche du clinicien aux prises de la folie plutôt acrobatique. Notre question, prend donc un tour et une épaisseur de mystère plus inquiétante à mesure qu'on s'en approche. Qu'est ce qui permet de dire « cet homme est schizophrène » ? Voilà notre point de départ. C'est en fait une question complexe. Il faudrait

⁸ <http://www.inserm.fr/thematiques/neurosciences-sciences-cognitives-neurologie-psychiatrie/dossiers-d-information/schizophrenie>

⁹ en anglais : *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems* publiée en 1993

d'abord pour pouvoir juger de ce que schizophrène *est*. Si « schizophrène » est un objet alors la question devient « cet homme a-t-il la schizophrénie ». Ce serait alors un attribut, une caractéristique de cet homme. Voire une autre chose, qui lui est étrangère mais qui lui tomberait dessus, comme de l'extérieur, de la même manière que l'on affirme le plus souvent « cet homme a la grippe », ou « cet homme a une fracture ». Personne ne prétendrait que cet homme *est* fracturé. Pourtant son fémur lui est fracturé. Une partie de son corps est atteint par la fracture. On peut dire qu'un homme est tuberculeux, mais on s'empresse de dire que c'est le bacille qui l'atteint et bouleverse son organisme. Si on déclare avec Arthur Tatossian que la schizophrénie n'est pas un symptôme mais une « forme globale de vie humaine »¹⁰ alors notre mystère s'épaissit encore. « Schizophrénie » glisse d'une catégorie d'objet maladie à celle de condition de l'*être* malade.

Une autre ambiguïté de la notion de schizophrénie a été soulevée par le courant antipsychiatrique anglais et italien. Ce courant a critiqué la qualité naturelle de la maladie, la renvoyant à une aliénation sociale. L'une des principales critiques invoquées par ce courant est que les médecins ne devraient se préoccuper que de ce qu'ils savent être une maladie¹¹. Quoi qu'il en soit, la schizophrénie s'est toujours situé dans une position complexe au sein du dualisme nature/culture. Il est difficile de savoir ce qui relève d'une condition biologique *en soi*, et ce qui relève d'une « construction sociale »¹². Dans le cas précis de la schizophrénie il est bien délicat de savoir où se situe la limite entre construction sociale du trouble et une éventuelle condition médicale sous-jacente¹³. On peut probablement avancer que la schizophrénie est ce type d'être que Bruno Latour appelle « hybride » sur lesquels vient éclater l'insuffisance des dualismes issus de la pensée moderne : distinction entre nature et culture, inné et acquis, esprit et corps, etc. La schizophrénie existe-t-elle ? Cette question ne peut, dès lors, pas se limiter à une question nosographique. Elle ouvre nécessairement à une réflexion sur le statut des objets du monde humain, voire de l'essence de ce monde même et à l'essence de toute connaissance à son égard. En l'absence de la preuve d'une condition médicale matérielle évidente, le projet psychopathologique ne peut faire l'impasse d'une base suffisamment sûre d'évidence sur laquelle fonder sa démarche de connaissance. De quoi pouvons-nous être sûrs ?

¹⁰ Tatossian A. *La phénoménologie des psychoses*. Le Cercle herméneutique, Paris, 2002 p.40-41

¹¹ Voir le débat entre l'anti-psychiatre Thomas Szasz et Robert Spitzer, éditeur du DSM III à partir de 1974. Ou encore Szasz T. *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Harper & Row, New York, 1974

¹² Au sens qu'en donnent les sociologues Berger P. et Luckmann T. dans *La construction sociale de la réalité*. Armand Colin, Paris 2012

¹³ Voir par exemple Hacking I. *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 2000.

Si on ne peut pas se fier à sa condition matérielle « en-soi », peut-on trouver un salut dans la situation psychothérapique ? Ce qui se joue dans la rencontre avec une personne souffrant de schizophrénie ne saurait tenir dans les seules formules de relation interpersonnelle ou de transfert. En effet, un constat premier est la non-accessibilité de la folie à une explication qui prendrait pour modèle l'expérience humaine habituelle, celle qu'on vit le plus souvent. A ce titre la folie est une situation extraordinaire de la vie humaine. Partout dans le monde une frange de la population humaine se voit faire l'expérience de phénomènes auxquels la majorité n'a pas accès. La folie est dérangement pour l'esprit connaissant car son statut vis-à-vis de la connaissance est précaire. Peut-on vraiment comprendre la folie ? Cette question a-t-elle seulement un sens ? Pour le dire autrement, la folie peut-elle faire l'objet d'une connaissance ? En fait, cette difficulté n'est pas d'ordre métaphysique, c'est une réalité qui se manifeste dès la rencontre avec la personne souffrant de la forme de folie la plus radicale que la science occidentale moderne appelle schizophrénie. C'est un fait qui apparaît d'abord au contact, précisément par la précarité de celui-ci. Précarité qui met en question la possibilité d'une communauté humaine de l'expérience. La folie met sous nos yeux ce que l'expérience porte en elle comme possibilité : son impartageabilité. Le fou dérange donc. Il est bizarre et il nous est bien difficile de l'expliquer par le biais de notre expérience. Karl Jaspers ira jusqu'à définir la schizophrénie comme « radicale incompréhensibilité »¹⁴. La folie échappe à un discours scientifique ou technique qui voudrait la capturer. Elle échappe à l'ambition de compréhension du monde, pourtant triomphante dans l'ère moderne. N'y a-t-il donc rien à comprendre ? Doit-on devant cet échec abandonner tout espoir de compréhension ? Voilà une question complexe : Qu'est-ce donc seulement que cette compréhension ? Un comprendre qui aurait l'ambition d'imposer un cadre logico-déductif venu de l'extérieur à l'expérience de la folie est voué, nous l'avons vu à l'échec. Pourtant si on pense le processus scientifique comme com-préhension, c'est-à-dire d'abord partage de l'expérience vécue, alors il faut encourager cet espoir. Sans quoi nous condamnerions, par notre renoncement, à faire écho éternellement avec ce qui dans folie isole et exclut de la communauté des hommes. La question posée par la folie comme bizarrerie est une question thérapeutique et éthique, mais aussi un défi pour la psychopathologie. C'est en effet sa légitimité, au plan épistémologique, qui est en jeu. Car si la folie est, au fond inintelligible, il n'est pas possible d'en faire l'objet d'une science rigoureuse. Comment dès lors aborder ce mystère ? Sur quelle fondation peut-on édifier une réflexion qui s'attaquerait directement au

¹⁴ Jaspers K. *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997 (1959 pour l'édition allemande).

problème du bizarre ? Quelle méthode nous apporterait l'assurance suffisante pour s'aventurer, pour ne pas dire s'abandonner, à un tel défi ? Nous savons dès à présent que nous devons abandonner en chemin les outils psychologiques qui sont habituellement les nôtres puisqu'ils sont, dès nos premiers pas, mis hors circuit. De quoi peut-on être certain ?

Une certitude première est l'évènement même de la rencontre. Rencontre bizarre avec un schizophrène, généralement dès le premier regard, mais parfois après plusieurs années, au décours d'une mimique, d'une expression en-soi banale. Ce phénomène, largement documenté dans la littérature psychiatrique se retrouve évoqué, de manière différente dans tous les corpus théorico-cliniques qui font la diversité des approches psychiatriques et psychothérapeutiques. Si la littérature à ce propos est hétérogène, on peut rassembler ce phénomène sous l'expression allemande de *Praecox Gefühl*, expression que l'on doit au psychiatre hollandais Henricus Cornelius Rümke (1893-1967) et traduite par Arthur Tatossian « vécu du précoce ». De quoi s'agit-il ? Pour Rümke le *Praecox Gefühl* est le sentiment d'étrangeté expérimenté par le clinicien lors de la rencontre d'une personne souffrant de schizophrénie. Il affirme qu'il s'agit moins d'un symptôme que d'une sorte de teinte qui imprègne les comportements et paroles du sujet et qui signe en la nature schizophrénique. Selon Rümke, le *Praecox Gefühl* est l'argument clinique le plus solide pour distinguer la vraie schizophrénie des pseudo-schizophrénies, qui partagent pourtant avec leur cousine les mêmes symptômes objectifs. Ce ne sont donc pas des symptômes objectifs qui garantissent par leur présence conjointe la qualité schizophrénique d'une personne, mais le sentiment que ces symptômes suggèrent au médecin. Le *Praecox Gefühl* relève d'après Rümke de ce qu'il y a de plus fondamental dans la schizophrénie, révélateur de ce qui distingue la « vraie schizophrénie » des autres psychoses. Bien que la question du diagnostic de schizophrénie et la réalité clinique de son spectre soient le thème d'une bouillante actualité, la notion de *Praecox Gefühl* est progressivement tombée en désuétude. Le phénomène auquel la notion de *Praecox Gefühl* fait référence a pourtant suscité de nombreuses hypothèses et interprétations jusqu'à l'époque contemporaine. Il a été caricaturé par l'idée de diagnostic des « trois premières minutes », c'est-à-dire la capacité pour un clinicien de faire le diagnostic dès la salle d'attente, avant même qu'un contact verbal ou moteur ait été initié. Cette dimension du diagnostic a fait l'objet de vifs débats lors des travaux préliminaires à l'élaboration du DSM-III. Le *Praecox Gefühl* était alors considéré comme l'emblème d'une psychiatrie subjective et arbitraire, incompatible avec la rigueur de la science à bâtir. Bien que, nous allons le voir, nombre de cliniciens aient essayé d'explicitier ce phénomène, il reste au centre de la psychopathologie de

la schizophrénie en ce qu'il incarne et représente la profonde incompréhensibilité du phénomène schizophrénique. Il est en effet bien difficile de dire ce qui est si bizarre. Est-ce un attribut du seul patient ? Une intuition subjective du clinicien ? Un non ajustement caractéristique de la rencontre ? Ces questions ne trouvent pas aujourd'hui de réponses consensuelles. La littérature psychiatrique regorge pourtant de tentatives d'explications de ce phénomène : La bizarrerie du langage (schizophasie), des processus de pensée (distorsion), bizarrerie du thème délirant (critère majeur dans le DSM IV), l'anesthésie effective, le manque de capacité empathique, de théorie l'esprit, mais aussi l'odeur ou encore le regard. Pourtant ces explications se sont à chaque fois retrouvées en échec, à chaque fois, pour avoir négligé l'expérience vécue en première personne et en proposant une explication venue de l'extérieur.

Ce questionnement reste aujourd'hui d'une brûlante actualité. Comme le remarquait récemment le psychiatre danois Josef Parnas¹⁵, le concept de schizophrénie a beaucoup évolué dans les dernières décades. Cent ans après la publication de la *Demantia Praecox et le groupe des schizophrénies* de Bleuler (1911), la conception uniciste de la maladie défendue par les successeurs du maître du Burghölzli semble avoir perdu de son ampleur et la psychiatrie a progressivement vu un retour paradoxal de ce qu'on peut appeler, non sans audace phonétique, un néo-kraepelinisme. En effet, depuis l'avènement d'un paradigme catégoriel ayant vu le jour avec la critériologie opérative du DSM III (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 1980), puis de la classification internationale des maladies, et aujourd'hui avec le projet de RDoC¹⁶ (*Research Domain Criteria*) on observe une disparition progressive de l'idée de trouble fondamental de la schizophrénie au dépend d'une conception opérationnelle et critériologique des comportements. Parnas y voit un risque de réification du diagnostic psychiatrique qui perdrait dès lors sa capacité à capter ce qui fait la spécificité « typique » de la vie subjective schizophrénique. Le diagnostic, reposant sur la mise en évidence de ce qu'il nomme cœur clinique de la schizophrénie (traduction de l'anglais *clinical core*), s'exprime selon des traits caractéristiques (*trait status*) et non selon des symptômes dits positifs tels que le délire et les troubles du cours de la pensée, qui sont relégués au rang de phénomènes secondaires. Selon Parnas, ce *clinical core* n'est pas le signe pathognomonique de la maladie schizophrénie, ce n'est pas une substance, mais le phénomène constitutif d'un

¹⁵ Parnas J. "A Disappearing Heritage: The Clinical Core of Schizophrenia." *Schizophrenia Bulletin* 2011 vol.37 no.6 pp. 1121-1130.

¹⁶ Voir à ce propos Parnas J. "The RDoC program : psychiatry without psyche?" *World Psychiatry* 2014 vol.13 no.1

spectre schizophrénique. Condition de possibilité nécessaire de divers modes d’êtres allant du normal au pathologique. La critique adressée par Parnas se déploie sur deux niveaux : d’une part du fléchissement de la capacité des cliniciens à identifier précocement les tableaux schizophréniques. En se focalisant sur les symptômes bruyants, nombres de personnes présentant un début de maladie insidieux ne sont ainsi pas dépistés. Van Os et Kapur¹⁷ ont montré que la flambée de la maladie est précédée, selon les études épidémiologiques, dans 70 % à 100 % des cas par des prodromes de nature psychotique. La littérature constate un retard diagnostique moyen de cinq à six ans dans les pays au système de santé primaire les plus développés¹⁸. Et ce n’est en moyenne qu’un an après les premières manifestations psychotiques positives qu’est initiée une prise en charge adéquate. D’autre part, l’incompréhension du phénomène de la schizophrénie ne permet pas l’élaboration de protocoles de recherche efficaces. En se focalisant sur les symptômes positifs, la recherche a négligé ce qui les conditionne. On constate aujourd’hui un renouveau de ces questions, notamment dans le monde anglo-saxon autour de la notion d’altération de l’ipséité dans la schizophrénie. La littérature en sciences cognitives s’est emparée du concept d’ipséité pour désigner le niveau le plus minimaliste d’expérience subjective. On distingue classiquement deux composantes de l’ipséité (*minimal self awareness*) : mienneté (*self ownership*) et agentivité (*self agency*)¹⁹. Cependant il convient de se méfier d’expressions qui pourrait tendre à se reifier dans un contexte global d’appauvrissement de la complexité psychopathologique. Ce triste constat, appelle à se tourner un moment vers le passé, c’est pourtant sans nostalgie que nous irons y chercher les clefs pour le dépassement des défis du présent.

De l’individualisation de la démence précoce au groupe des schizophrénies.

Notre propos ici n’est pas de faire l’anamnèse de l’histoire de la pensée psychiatrique. Moins qu’une exégèse de la psychopathologie classique, les auteurs qui ont pour nous jalonné le XXème siècle seront sollicités, à notre guise, à venir exprimer dans nos mots leur actualité aux questions contemporaines. Ne pouvant pas nous targuer de fidélité à leur égard, nous les prendrons bien plutôt à témoin d’une démarche, nous l’espérons, d’ordre philosophique. Cette méthode qui ne manquera pas de faire crier à un anachronisme forcené n’est en réalité que la

¹⁷ van Os J., Kapur S. “Schizophrenia.” *Lancet* 2009 ;374 pp.635-45.

¹⁸ Klosterkötter J et al. « Prediction and prevention of schizophrenia: what has been achieved and where to go next? » *World Psychiatry* 2011 ;10 pp.165-174

¹⁹ Gallagher S. *How the body shapes the mind*. London: Clarendon Press, 2005.

transcription du flux des rencontres qui a forgé notre approche clinique et philosophique, c'est donc sans pudeur que nous exposerons les errances de notre parcours.

La tendance à qualifier un comportement de pathologique est une pratique moderne. Elle est située dans l'histoire et l'espace au cœur de l'occident moderne. Emil Kraepelin (1856-1926) isole pour la première fois la *dementia praecox* comme une « entité nosologique » unifiée que l'on peut distinguer d'autres affectations mentales. L'édifice conceptuel sous-jacent à l'attitude nosographique repose sur le postulat qu'il est possible de s'accorder sur ce qu'*est* une maladie mentale, comme unité parmi la diversité des situations particulières. Qu'il soit possible de classer les maux et les êtres sous un même nom permettrait d'identifier le dénominateur commun au travers des variations individuelles. L'arrière-plan historique des concepts cliniques à l'œuvre chez Kraepelin est un paradigme naturaliste. La jeune discipline psychiatrique, se propose dès sa fondation, au XVIIIème siècle, de rendre compte de la folie, jusqu'alors laissée en dehors du champ médical. Philippe Pinel (1745-1826) propose un idéal d'harmonisation, de classification des troubles mentaux²⁰. Michel Foucault décrit ce mouvement de la médecine moderne comme « naissance de la clinique »²¹ qui promet d'enraciner la folie dans un savoir hérité des sciences de la nature. Une nosographie qui décrit et inscrit dans une vue systématique le symptôme et l'individu. La nosographie du XIXème siècle se développe dans un contexte idéologique qui relève d'une hypothèse forte : décrire les symptômes, les classer en syndromes, faire des groupes de malades paraissant souffrir de maux analogues peut nous indiquer la cause du mal dont ils souffrent. Alors que la psychiatrie française et allemande du XIXème siècle se déchire en débats interminables quant à savoir si les maladies mentales relèvent du corps ou de l'âme, Karl Ludwig Kahlbaum (1828-1899)²² puis Emil Kraepelin vont s'attacher à décrire avec rigueur les symptômes, sans préjuger l'étiologie des troubles. Cette démarche est soutenue par l'idée qu'à la recherche d'une cause doit précéder la description de tableaux précis et de leur suivi longitudinal dans le temps. Ce travail de classification aboutit avec le *Traité de Psychiatrie*²³ dont la première édition est publiée à Leipzig en 1883. Cet ouvrage, qui fera référence, connaîtra 8 éditions (et une vingtaine posthumes). Le terme de démence précoce apparaît dans la 4^{ème} édition du *Traité*. Cette entité est alors distinguée des névroses et de la paranoïa par son caractère évolutif.

²⁰ Voir à ce propos Schotte J. *Nosographie*, édition INSTITUTIONS, Cour-Cheverny, 2011

²¹ Foucault M. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963

²² Kahlbaum KL. *Die Katatonie : oder das Spannungsirresein, eine klinische Form psychischer Krankheit*, Berlin, Hirschwald, 1874

²³ Kraepelin E. *Psychiatrie : ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*. Barth, Leipzig, 1915

Kraepelin distingue en son sein trois sous-groupes : la forme hébéphrénique, catatonique et paranoïde. Avec Kraepelin, la notion de démence précoce prend une importance centrale dans la psychopathologie allemande. Le régime épistémologique qui permet à Kraepelin d'asseoir la validité de sa classification repose sur quatre grands critères : D'une part les symptômes eux même sont interchangeable. Bien que la catatonie, les éléments paranoïdes ou l'hébéphrénie puissent apparaître ou disparaître chez un même individu constitue selon lui un motif suffisant pour ne pas les distinguer. Un autre argument appuyant le processus de validation catégoriel est l'hérédité. On retrouve dans les familles de patient des formes d'intensité diverse de démences précoces. L'hérédité est ici considérée comme ce qui dans la diversité garantit de maintien du *même* dans le temps. Le troisième argument, qui verrouillera la validité du second, consiste à affirmer que les états terminaux de ces trois motifs sont similaires et indistinctement démentiels. Dernière structure de véridiction, Kraepelin assure l'unité de son objet en le distinguant de son envers : la psychose maniaque-dépressive. Cette dernière est d'évolution périodique et non démentielle, les états inter-critiques sont asymptomatiques. Cependant, comme le remarque Kraepelin, il existe des états périodiques (thymiques) dans la démence précoce. Cet argument ne permet pas, selon Kraepelin, de remettre en cause la distinction des deux maladies, car, si on en croit l'auteur, un état d'excitation maniaque se distingue qualitativement d'un état d'excitation de démence précoce. Non que les symptômes superficiels soient dissemblables mais par une « façon d'être particulière » qui les distingue. Il y a donc glissement, au fil des rééditions du *Traité*, vers ce qui dans la diversité des symptômes apparaît comme le dénominateur commun. Kraepelin s'essayera maladroitement à définir ce processus fondamental dans la 8^{ème} édition du *Traité* (1913) mais n'y voit qu'un « trouble des idées et des concepts et surtout des sentiments et des tendances d'ordre général qui dirigent nos vie »²⁴. Il faudra attendre les travaux de ses successeurs pour avancer sur cette piste. Bien que Kraepelin s'attache méthodiquement à ce qu'il observe, l'œuvre classificatoire traduit la recherche d'une pathogénie *endogène*, l'unité dans la diversité, qui fait preuve, selon lui, de la qualité génétique du mal. Cette démarche n'est que prétendument libre de pré-jugés puisque la nature pathologique du comportement observé y est présumée. Le travail classificatoire relève en effet d'une ambition anatomo-clinique qui trouve son apogée au XIX^{ème} avec les travaux de Jean-Martin Charcot (1825-1893) en neurologie et Wilhelm Griesinger (1817-1868) en psychiatrie. Nous devons à ce

²⁴ Selon la traduction de Minkowski E. dans le *Traité de Psychopathologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

dernier l'affirmation selon laquelle « les maladies mentales sont des maladies cérébrales »²⁵. Pour Kraepelin il faut donc décrire, et dans cette ambition classer, d'abord les tableaux cliniques et évolutifs et dans un second temps les comportements. Il faut séparer, disséquer les fonctions psychiques afin de distinguer les saines des malades.

Si nous avons vu que l'avancée majeure de la démarche kraepelinienne se situe dans la prise en compte de l'aspect évolutif des troubles selon une marche inexorable vers la démence, c'est-à-dire la dissolution du psychisme, Kraepelin lui-même reconnaît que ce critère est parfois insuffisant à la distinction claire entre démence précoce et folie maniaque-dépressive. Le mode d'évolution à lui seul ne permet pas toujours de délimiter les deux psychoses. La méthode consistant en l'énumération minutieuse des symptômes et leur suivi dans le temps manque son but en ne permettant pas de donner une idée cohérente de l'essence de la psychose. Ainsi Alfred Binet (1857-1911) et Théodore Simon (1873-1961) affirment la nécessité de changer de méthode : « Toute cette symptomatologie banale se répète plus ou moins d'une maladie à l'autre, donnant la désolante impression que c'est toujours la même chose. La littérature est envahie d'observation qui regorgent de détails, mais qui sont inutilisables parce que tout y est sauf l'essentiel.»²⁶

Il s'agit donc pour répondre aux vœux de Binet et Simon de distinguer les symptômes élémentaires et ceux qui sont banals. Car « ce qui importe ne sont pas les symptômes mais l'état mental qui les conditionne » affirment ces auteurs. Ils appellent à une méthode synthétique en mesure de trouver ce qu'il y a de commun aux symptômes décrits. C'est devant l'échec de la démarche anatomo-clinique à rendre compte du phénomène de la psychose qu'Eugen Bleuler propose de remplacer le terme de démence précoce par celui de schizophrénie, plus à même de saisir ce qui est propre à ce groupe de malades. En 1911, dans *La démence précoce ou le groupe des schizophrénies*, Bleuler introduit une hiérarchie dans les symptômes. Au centre et en deçà desquels il place la « *spaltung* », la perte de l'unité de la personnalité, seul signe commun au groupe des démences précoces. C'est-à-dire un signe négatif, qualifiant ce que *n'est pas* la personnalité du schizophrène, elle n'est pas une unité. A ce phénomène primaire, vont s'ajouter des signes secondaires relevant d'une stratégie psychologique de lutte contre le processus biologique basal. Presque au même moment, outre-Rhin, Philippe Chaslin (1857–1923) décrit en 1912 les folies discordantes. Avec cette notion

²⁵ « Geisteskrankheiten sind Nervenkrankheiten » dans Griesinger W. *Pathologie und Therapie des psychischen Krankheiten*. Krabbe, Stuttgart, 1845

²⁶ Binet A., Simon T. « Définitions des principaux états d'aliénation », *année psychologique*, vol. XVI, 1910

le psychopathe français prend ses distances avec Kraepelin qui focalisait son attention nosographique sur le critère de spécificité des états terminaux, démentiels de la maladie. Si pour Chaslin il peut exister des états démentiels, ils sont réversibles et correspondent alors à une discordance étendue des fonctions psychiques élémentaires. Chaslin insiste sur la conservation des facultés intellectuelles et refuse ainsi à l'évolution démentielle toute valeur quant à l'essence de la schizophrénie. Cette prise de position semble avoir marqué Eugène Minkowski qui en retient deux conséquences : si ce qui est spécifique à la schizophrénie est la discordance, il s'agit de savoir la nature de la concordance qui rend possible la vie humaine normale. Il retient par ailleurs un optimisme forcené quant aux possibilités de guérison de la maladie.

Pour Rümke quelque chose échappe aux descriptions virtuoses de son maître Kraepelin, une chose minuscule et indescriptible. S'il fait preuve d'enthousiasme sur la capacité de la nosographie à découvrir le principe organisateur de la schizophrénie, il remarque avec justesse et humilité que : « Notre jargon défectueux est presque toujours à côté de la réalité. Pour faire un pas en avant, il faut une toute nouvelle ingénuité, comme si nous voyons les malades mentaux – ici les schizophrènes – pour la première fois. Cette difficulté de la description dans la psychiatrie conduit à un phénomène hautement remarquable, qui dans aucune science autre que la psychiatrie ne se manifeste si puissamment – le phénomène de double orientation. Même si nous pouvons bien décrire ce dont nous nous apercevons, nous continuons à l'apercevoir. Souvent notre diagnostic se base sur quelque chose que nous pouvons observer avec certitude mais que nous ne pouvons exprimer verbalement.»²⁷

Rümke va donc s'attacher à décrire la dimension de la schizophrénie qui échappe à la description empirique et qui pourtant nous saute aux yeux dans son indescriptibilité. Aussi poussée que soit l'analyse de l'anamnèse et biographique, aussi rigoureuse soit la description symptomatique subsiste un informalisable de la sémiologie psychiatrique. L'inaccessibilité de la schizophrénie à explication causale et déductive est aussi ancienne que la notion de schizophrénie elle-même. Pourtant, le diagnostic de la maladie relève, pour nombre de psychopathologues, d'une ineffable évidence. Tout ce passant comme si d'une certaine disposition des signes et de la personnalité émergeait l'intuition du diagnostic. Il y a donc deux catégories de jugements cliniques, certains relèveraient de la déduction et de l'observation, nous les appellerons « empiriques » et d'autres, relevant d'un sentiment de

²⁷ Rumke HC, « La différenciation clinique à l'intérieur du groupe des schizophrénies. » *L'évolution psychiatrique* 1958 525-538

« certitude » immédiate. Dès lors, Rümke indique les insuffisances d'une approche purement descriptive qui ne prendrait pas en compte l'expérience vécu par l'observateur. Les symptômes ont, d'après l'auteur, une certaine qualité schizophrénique. De sorte par exemple que la « diminution de la productivité mentale », « l'abrutissement affectif », etc. prennent une « teinte » particulière que ne révèlent pas les autres maladies mentales. L'auteur emprunte dès lors un chemin original dans le paysage psychopathologique puisqu'il introduit au débat qui lui est contemporain sur les symptômes de premier rang²⁸ une certaine qualité qui témoigne de leur nature schizophrénique. Il y aurait une « manière » ou une « forme schizophrénique » d'incarner les symptômes. Pour l'auteur, c'est un phénomène indescriptible verbalement, et néanmoins indubitable. De sorte que la présence schizophrénique relève d'un mystère. « Le secret de la schizophrénie est un secret de la forme ». La preuve en est pour l'auteur qu'il s'avère possible de poser le diagnostic sans connaître le contenu de l'expérience du malade, sans même partager sa langue. C'est la « mimique », la « pantomime » qui donne le ton des symptômes. Emerge une forme, ou *gestalt* en filigrane des signes observables. L'appréhension de cette forme confirme ou infirme pour Rümke son impression diagnostique. Il affirme : « Je me laisse conduire par le sentiment praecox qui s'établit dans l'observateur – peut-être vaut-il mieux dire expérience praecox parce que ce n'est pas un sentiment véritable. Seulement il faut une très grande expérience pour pouvoir employer cette boussole. »²⁹

La qualification du diagnostic et sa méthode de validation épistémologique glissent comme on vient de le voir de critères empiriques positifs à un principe d'identité dans le temps avec l'intérêt porté par Kraepelin à l'évolution démentielle et à l'hérédité. Les héritiers du maître vont ensuite réorienter leur intérêt vers ce qui dans la « personne du schizophrène »³⁰ diffère fondamentalement de la personne dite « normale ». Ce glissement appelle la formulation, inhabituelle chez des cliniciens, de ce qu'est une personne humaine. Nous verrons que la question d'un trouble générateur de la schizophrénie se trouve dès lors intimement dépendante d'une définition de l'humain, de la vie et de l'être.

Statut épistémologique du trouble générateur et le sens des symptômes.

L'identification du trouble générateur de la schizophrénie va dès lors devenir pour la psychopathologie un défi central dans l'élucidation du mystère de cette maladie. Si Bleuler

²⁸ Schneider K. *Klinische Psychopathologie*. Thieme Georg Verlag, 1950

²⁹ Rümke H.C. « La différenciation clinique à l'intérieur du groupe des schizophrénies. » *L'évolution psychiatrique* 1958, IV, pp.525-538

³⁰ Selon l'expression de Wyrsh J. *La personne du schizophrène, étude clinique, psychologique anthropophénoménologique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1956

place la *spaltung* au centre de son attention, Eugène Minkowski proposera la notion de « perte du contact vital avec la réalité ». Tous deux font cependant de la notion d'autisme l'expression première de ce trouble générateur, qui en lui-même reste invisible à l'observation directe. Chez ces auteurs, la notion d'autisme est bien différente de celle qui sera développée à propos des enfants par Léo Kanner³¹ et Hans Asperger³². On retrouve pourtant chez ces auteurs l'idée de rupture du contact affectif avec autrui. Comme le rapporte Rümke³³, Bleuler affirmait qu'on n'a pas de « contact affectif » avec un schizophrène. Rümke s'oppose pourtant à l'idée de Bleuler selon laquelle l'esprit humain puisse se fragmenter. « Il n'existe pas de scission psychique »³⁴ écrit-il. Neelman³⁵ dans un article sur l'héritage rümkien, soupçonnera à ce propos, l'influence Calviniste de Leendert Bouman (1869-1936), fondateur de la psychiatrie Hollandaise et fervent protestant. Rümke défendra comme son maître l'idée que l'âme reste intacte même dans la psychose la plus dévastatrice. Il se positionne de manière assez réactionnaire, opposant à Bleuler un retour à la nosographie kraepelinienne. Il n'y a pas selon lui des schizophrénies mais une « *vrai schizophrénie* » et des « *pseudo-schizophrénie* ». Ce qui permet la distinction au sein du groupe des schizophrénies, c'est précisément le *Praecox Gefühl*, qui renvoie directement à ce qui est le plus profond dans la maladie. Rümke met en en garde son lecteur de la confusion qui consisterait à élever les « *Ausgestaltung* », c'est à dire l'expression manifeste de la maladie, au rang de « *principe organisateur* ». Le principe organisateur dont vient témoigner l'expérience du *Praecox Gefühl* apparaît dans la rencontre, dans une certaine disposition, une certaine atmosphère, c'est une *forme* écrit Rümke. Dans un article de 1942³⁶, il propose que le *Praecox Gefühl* relève d'un défaut d'empathie de la part du patient, une certaine fermeture à l'examineur. Le mécanisme épistémologique commun aux démarches de Bleuler, Minkowski et Rümke, bien qu'elles ne partagent pas les mêmes conclusions et pré-supposés à propos de l'étiologie de la maladie, est de considérer qu'il y a un lien d'essence entre *Praecox Gefühl*, trouble générateur et expérience humaine. La nature épistémologique de ce lien reste cependant problématique.

Il s'avère donc important de reprendre cette problématique à notre compte. Quelle est l'essence du trouble générateur ? Quelle est la nature d'une telle connaissance de l'être

³¹ Kanner L. « Autistic Disturbance of Affective Contact. » *Nervous Child*, 2, 3, pp. 217-250, 1943. Trad. Française : « Les troubles autistiques du contact affectif. » *Neuropsychiatrie de l'enfance*, 1990, 38(1-2), 64-84.

³² Asperger H. « Die « Autistischen Psychopathen » im Kindesalter ». *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 117, pp.76-136, 1944

³³ Rümke H.C. « La différenciation clinique à l'intérieur du groupe des schizophrénies. » *op.cit.*

³⁴ Rümke H.C. « La différenciation clinique à l'intérieur du groupe des schizophrénies. » *op.cit.*

³⁵ Neelman J., «the legacy of Dutch psychiatry.» *Psychiatrie Bulletin* 1990,14, pp.222-223

³⁶ Rümke H.C. «The nuclear symptom of schizophrenia and the praecox feeling.» *History of Psychiatry* 1990 1: 331-341

humain ? Quelles sont les conditions et modalités de l'apparaître de cette forme de connaissance qu'est le *Praecox Gefühl* ? Il y a là un paradoxe à déjouer. Doit-on considérer que c'est la somme des fonctions somato-psychiques qui forment par leur addition l'unité de la personne, ou est-ce la personne, qui comme totalité de fonctions donne sens à chaque fonction à partir de sa totalité ? Pour tenter d'avancer dans l'élucidation de notre problème, nous examinerons succinctement la manière dont le neuropsychiatre allemand Kurt Goldstein (1878-1965) eût l'ambition de fonder de manière originale la connaissance biologique. Cette digression nous permettra par suite de nous inspirer de la réflexion épistémologique menée par cet auteur qui a eu une grande influence dans la présente recherche. En 1934 est publiée *La structure de l'organisme, introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Il s'agit pour Goldstein de fonder un type de connaissance qui soit adéquat avec l'organisme vivant comme totalité. Avec cette ambition, il procède à une analyse critique de la méthode des sciences biologiques et de la relation qu'elles entretiennent avec leur objet : le vivant. Soixante ans après la révolution constituée par la publication par Claude Bernard de *l'Introduction à la Médecine Expérimentale* (1865), la démarche de Goldstein propose de reconsidérer le biologique à l'aune de l'expérience du vivant comme totalité. La médecine expérimentale propose un découpage de l'organisme vivant en phénomènes élémentaires simples qui puissent être classés et hiérarchisés en fonction de leur complexité. Il y aurait selon ce paradigme des fonctions supérieures, complexes, garantissant la vie de l'organisme et des fonctions inférieures qui conditionnent nécessairement les premières. C'est en identifiant et en qualifiant les fonctions dites inférieures que l'on pourrait reconstruire ensuite l'organisme comme objet d'étude plus complexe. Pour Goldstein, la valeur épistémologique accordée aux phénomènes partiels, c'est-à-dire aux objectivités données dans l'expérimentation, ne va pas de soi. Plus encore, ce principe d'explication du supérieur par l'inférieur néglige les conditions concrètes de la relation complexe qu'entretient le vivant avec son milieu en y inférant les données élaborées à partir des formes simplifiées et abstraites que sont les données élaborées au laboratoire. Il y a dans ce qu'il nomme « méthode analytico-synthétique » la volonté de séparer, diviser la totalité organique en phénomènes élémentaires. Cette méthodologie entend réduire la complexité du vivant en segments qui puissent être étudiés de manière indépendante les uns des autres. Ce type de connaissance est intimement corrélé à l'acte d'investigation proposé par la méthode analytique expérimentale. C'est un acte de connaissance qui divise puis dans un second temps rassemble artificiellement dans un acte intellectuel de synthèse. Selon Goldstein, il est impossible de former une image unitaire par la simple réunion de factualités élaborées analytiquement.

D'autre part, il s'agit de savoir de quelle nature est faite cette connaissance. L'acte de synthèse s'apparente pour Goldstein à un résumé provisoire des connaissances. Ce qui signifie qu'elle est une approximation, toujours plus grande du réel. Cette approximation est une « image », écrit Goldstein, c'est-à-dire un ensemble symbolique, une métaphore du réel. « Nous ne cherchons pas un fondement (*Grund*) de réalité qui fonde l'être, mais nous cherchons une idée, un fondement de connaissance (*Erkenntnisgrund*) nous permettant de vérifier toutes les particularités. »³⁷ L'enjeu n'est donc pas de répondre de manière définitive à la question de l'être mais d'élaborer humblement une *idée* qui rende intelligibles les phénomènes. Cette idée est une image, une métaphorisation. Elle n'est donc pas naturellement liée aux faits, mais elle doit y ressembler, elle doit être en adéquation avec l'organisme dont elle est l'image. Le retournement procédé par Goldstein est remarquable. Ce ne sont pas les faits qui permettent de construire une idée qui en serait la transcription logique, c'est l'idée qui donne sens aux phénomènes mis au jour par la méthode analytique. « L'image que nous nous faisons de l'organisme n'est pas une synthèse acquise à partir de phénomènes particuliers. Ces derniers nous suggèrent bien la structure de l'organisme, mais il ne nous conduisent pas directement à l'image de l'organisme. »³⁸ Si les faits nous suggèrent une image c'est qu'ils portent en eux la structure même de la totalité. Le lien qui unit les faits observés et la théorie que l'on forge n'est pas une inférence directe. Goldstein affirme : « Une connaissance définitive et achevée n'est possible que si on lui donne comme base des présuppositions métaphysiques, avouées ou inavouées, présuppositions que nous rejetons. »³⁹ Il y a chez Goldstein une révolution (au sens copernicien) de l'acte de connaissance. La connaissance biologique ne progresse pas en accumulant des faits biologiques qui s'articulent causalement de manière hiérarchique mais c'est l'image que l'on se fait de l'organisme vivant qui donne sens à ses phénomènes partiels comme phénomènes nécessaires. Corrélativement, ce n'est pas parce qu'une image émerge des faits analytiques qu'il existe un rapport de cause à effet entre l'un et l'autre. Il s'agit d'une progression dialectique car chaque nouveau « fait » analytique nous permet d'approcher une connaissance toujours plus adéquate de l'être de l'organisme. C'est en fait ce que fait le scientifique dans le rapport quotidien à son objet. Chaque expérience, ou résultat de la méthode analytique, fait émerger de manière implicite une certaine idée de l'objet biologique. L'originalité du travail de Goldstein tient en partie au fait qu'il fait de la connaissance un *acte* du scientifique. Il s'intéresse moins au connu qu'au

³⁷ Goldstein K. *L'essence de l'organisme*. Edition Tel Galimard, Paris, 1934, p.313

³⁸ *Ibid.* p.312

³⁹ *Ibid.* p.330

connaître. Ainsi, la connaissance procède par une approximation du fait biologique, non comme une l'approximation d'une suite mathématique mais comme une métaphorisation toujours plus adéquate. Goldstein écrit « la connaissance biologique est l'acte créateur toujours répété par lequel l'idée de l'organisme devient pour nous de plus en plus un évènement vécu. »⁴⁰

Paradoxalement Goldstein admet une certaine passivité dans la manière dont la connaissance est donnée au biologiste. En effet, si la recherche doit permettre la création par le scientifique d'une image adéquate, il semble que cette image lui soit suggérée par les faits. Il y a tout à la fois *acte créateur* et *évènement vécu* de cette connaissance du vivant. L'évènement dont l'étymologie latine *evenire* se traduit par advenir. Le sens de l'organisme advient à moi alors même que je suis à la tâche scientifique. Il y a actualisation pour moi de ce sens. Le connaître est en conséquence un acte propre à soi. Il n'y a pas une connaissance générale qui soit désincarnée. Par ailleurs, cette image doit être à chaque fois renouvelée, réactualisée, dans un aller-retour constant de la pratique à l'idée. Goldstein déplace de manière radicale le rapport entre savoir et action. Dès lors, on peut se demander quel est le mode d'apparaître de cette connaissance. « Les images biologiques doivent présenter une structuration qualitative déterminée. Le symbole doit avoir le caractère d'une « forme » (*Gestalt*). »⁴¹ Cette forme est indissociable de son mode de donation. Epaulé par la philosophie de Parménide, Goldstein affirme que le connaître est un évènement qui fait apparaître l'*Un* dans le multiple. Le *tout* de l'organisme se révèle dans un « moment sans durée »⁴² dans lequel apparaît l'unité et, avec elle, l'ordre du séparé. Ce moment de bascule n'est pas un rapport de cause à effet, un rapport inductif ou synthétique. Il n'existe pas un rapport chronologique ou génétique entre les segments et le tout, c'est un rapport que l'on peut qualifier de *dialectique*. Pour éclairer cet apparaître de la forme, Goldstein propose l'examen d'un fait banal, enraciné dans la quotidienneté : l'apprentissage de la bicyclette. L'enfant réalise d'abord des mouvements désordonnés, des « faux mouvements » écrit Goldstein, qui n'entretiennent, en eux même, aucun rapport génétique direct avec la réalisation de l'équilibre sur la bicyclette. S'ils sont nécessaires à l'apprentissage, ils n'ont pas directement à voir avec l'état d'équilibre. « Ce n'est pas par la modification continue du mouvement que nous arrivons à accomplir l'opération correcte. Car ces « faux mouvements » ne conduisent pas directement aux mouvements corrects. Ces derniers apparaissent

⁴⁰ *Ibid.* p.313

⁴¹ *Ibid.* p.324

⁴² *Ibid.* p.328-329

subitement au moment où s'effectue l'adéquation entre l'activité de l'organisme et les conditions de son environnement. Nous vivons cette adéquation. C'est dans l'acte même de rouler à bicyclette qu'est contenue la connaissance exacte du procédé mis en œuvre pour rouler à bicyclette ». ⁴³ Il est vain de vouloir connaître cognitivement la technique de rouler à bicyclette, c'est-à-dire l'enchaînement mécanique des mouvements, on ne la connaît vraiment qu'au moment où l'adéquation de l'organisme et du milieu, dans l'acte même du mouvement est vécu en propre. Pour Goldstein, la connaissance biologique est apparentée à ce processus progressif d'adéquation entre pouvoir-être de l'organisme et conditions de l'environnement. Ce qui signifie que le type de connaître du biologique n'est pas qualitativement différent de la réalisation de l'organisme vivant lui-même dans son être. Et c'est cette adéquation qui en fonde la corrélation essentielle. C'est la garantie épistémologique que l'image ainsi formée de l'organisme soit fiable pour l'étude de l'organisme lui-même.

Bien que Goldstein attache son attention scientifique aux blessés du cerveau de l'hôpital de Francfort-sur-le-Main, il ne manquera pas d'émettre des réserves à l'égard des théories kraepelinienne des démences précoces dont il décèle l'inspiration naturaliste. L'échec des tentatives thérapeutiques, face négative de l'idée d'évolution démentielle, est imputable selon lui à ce que la biologie négligeât, par trop d'abstraction, la fonction primordiale du symptôme. Si nous voulons pouvoir appréhender une forme, c'est-à-dire le rapport dynamique et vivant d'un individu avec son environnement, il nous faudra mettre en œuvre un type de *connaître* original, une image qui ressemble à l'objet de notre étude. Autrement dit un *connaître* en mesure de désigner de manière adéquate le mode propre d'apparaître de la personne schizophrène comme totalité, plutôt que d'essayer de la comprendre à partir de phénomènes partiels, catégories psychologiques n'entretenant qu'un lien imaginaire avec leur objet réel. A partir de cet apparaître, nous devons bâtir une métaphore, qui soit la plus adéquate, afin de progresser dialectiquement dans notre entreprise de connaissance. Ce n'est qu'à ce prix que nous pourrons élaborer une connaissance épistémologiquement valide en mesure de fonder toute connaissance psychopathologiques ultérieures.

Transition :

Nous avons vu que le *Praecox Gefühl* est moins un symptôme isolé qui puisse être renvoyé au trouble d'une fonction que la forme d'une vie humaine telle qu'elle apparaît dans

⁴³ *Ibid.* p.313

la rencontre. Ce phénomène a donc une signification qui renvoie au rapport que l'homme entretient avec le monde, un rapport intime et banal qui vient ici être mis en question. On peut donc dire que le *Praecox Gefühl* nous renvoie à ce que la présence schizophrénique a de singulier, une différence fondamentale. Cependant il reste à savoir ce que cette différence peut nous apprendre concernant la rencontre intersubjective en général et la rencontre schizophrénique en particulier. De là nous verrons que cette étude nous permettra de cerner avec plus d'acuité la forme normale de la présence, et la nature de sa précarité dans la maladie. Pour aller plus loin dans notre démarche exploratoire, nous suivons un moment les traces d'Eugène Minkowski.

§2 Affectivité et contact.

Sur la notion d'autisme.

Eugeniusz Minkowski (1885-1972) est sans doute le psychopathe ayant exercé le plus d'influence dans l'élaboration de la problématique du présent travail. La densité de sa pensée n'est probablement pas sans rapport avec la richesse de sa vie, qu'il n'est pas hors de propos de narrer ici. Né en Russie d'une famille juive polonaise il débute ses études de médecine à Varsovie alors sous occupation russe. Suite à un mouvement étudiant proclamant le refus de la langue russe à l'université, il est forcé par la police à s'exiler en Munich pour y terminer ses études. Jeune assistant chez Bleuler au Burghölzli⁴⁴ quand la première guerre mondiale éclate il décidera de s'engager dans l'armée française. Après la Grande Guerre, il soutiendra à nouveau une thèse de médecine en France : *La perte du contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie* (1926). Minkowski est l'introducteur en France de la notion de schizophrénie. Il aura bien des difficultés à développer son travail théorique en France. Quand il s'installe à Paris, il n'occupe que des postes secondaires, Russe, on le prend pour un bolchevique, ayant travaillé en Suisse allemande, on le prend pour un allemand, juif, on voit en lui un coreligionnaire de Trotski⁴⁵. Forcé de porter l'étoile jaune pendant la seconde guerre mondiale, il ne quittera pourtant pas Paris. Françoise Minkowska, son épouse et lui organisent un réseau ayant permis la mise en sécurité de milliers d'enfants juifs. Minkowski décède en 1972 laissant derrière lui une œuvre considérable, dont trois ouvrages marquent le cheminement intellectuel : *la schizophrénie* (1927), *le temps vécu* (1933) et le *Traité de psychopathologie* (1966).

⁴⁴ Nom donné à la clinique psychiatrique universitaire de Zurich.

⁴⁵ Lantéri-Laura G. « Introduction à l'œuvre psychopathologique d'Eugène Minkowski », Postface à Minkowski E. *Structure des Dépressions*, Editions du Nouvel Objet, Paris, 1993.

Minkowski hérite de son maître Bleuler le postulat d'un trouble générateur de la schizophrénie. Il y a un principe organisateur des symptômes, c'est-à-dire une sorte de liant qui en exprime la structure. Le diagnostic consiste dans la mise en lumière de cette structure. Nous l'avons vu, pour Bleuler ce phénomène fondamental est la « *Spaltung* ». Dissociation ou *schize* de la personnalité dans sa totalité. Quand Minkowski introduit la notion de schizophrénie en France, la communauté scientifique était alors assez peu influencée par la nosographie de langue allemande. Chaslin, alors président de la société médico psychologique, refusait la théorie, alors en vogue, de la dégénérescence dans l'étiologie des troubles mentaux proposée par les disciples de Kraepelin. Il a cependant introduit en 1912 la notion de discordance comme syndrome nucléaire des « folies discordantes ». Cette terminologie sera admise par Bleuler qui y voit une similitude avec la notion de *Spaltung*. L'originalité de Minkowski sera de retourner les postulats de Bleuler et Chaslin. Il s'agit moins de s'interroger sur la cause de la discordance que de se demander ce qui normalement rend possible la concordance de la pensée et de la personnalité. Ainsi, Minkowski se distingue nettement du traitement que propose Bleuler de la notion de schizophrénie. Sous l'influence de la pensée d'Henri Bergson il mettra au second plan la notion de *Spaltung*, pour y préférer celle de perte de contact vital avec la réalité.

La critique qu'adresse Minkowski à Bleuler s'articule autour de la notion d'autisme. Selon Bleuler, « la relation de réciprocité entre la vie intérieure et le monde extérieur subit une altération très particulière et caractéristique de la schizophrénie. La vie intérieure acquiert une prépondérance pathologique (autisme) »⁴⁶. Pour Bleuler il y a donc avec la notion d'autisme à la fois détachement de la réalité et une prédominance de ce qu'il appelle vie intérieure. Ce détachement se déploie sur les plans affectif et logique. Bien que certains malades restent impliqués dans le monde extérieur, ce dernier perd son influence sur les souhaits du patient écrit Bleuler. Le patient autiste ne se remarque pas nécessairement au premier coup d'œil, cet état ne devient apparent qu'au degré le plus intense de la stupeur. « Dans les cas bénins, non seulement le monde réel et le monde autistique coexistent, mais ils s'amalgament souvent l'un l'autre de la façon la plus illogique. »⁴⁷ Ce retrait s'explique selon Bleuler soit par une hostilité du monde extérieur qui vient déranger la rêverie du malade, soit par une rupture volontaire du contact avec le monde extérieur vécu comme trop intense pour les affects du patient. Minkowski ne s'attache pas tant à la coexistence illogique de deux

⁴⁶ Bleuler E. *Dementia praecox ou Groupe des schizophrénies*. Coédition GREC/EPEL, 2001 p.112

⁴⁷ *Ibid.* p.116

mondes qui seraient distincts mais à la clarification de la relation qui unit habituellement la conscience et la réalité. L'absorption du moi dans la vie intérieure n'est pas au centre de l'attention de Minkowski. Il s'attachera plutôt aux activités autistiques du sujet schizophrène et consacrera son travail au rapport qu'entretient le malade avec le monde. Ainsi le travail psychopathologique ne consistera pas en une description du contenu de l'expérience autistique (fantasmes, désirs non réalisés, déceptions, complexes, etc.) mais dans la caractérisation du rapport dynamique qu'entretient le sujet avec son environnement. L'approche proposée par Minkowski est proprement originale dans le paysage psychopathologique. Il décale de manière ingénieuse le débat occupant la psychiatrie française de l'époque, à savoir si la maladie mentale relève d'une déchéance psychologique ou d'un désordre neurobiologique. Il part donc dans son étude du vécu quotidien du malade comme révélateur de ce qu'il y a de plus intime en lui. C'est-à-dire révélateur du mode singulier selon lequel l'être humain et la réalité coexiste. L'objet de la psychopathologie, c'est-à-dire ce qui est troublé, n'est donc pas une chose extérieure à l'expérience humaine normale, au contraire elle concerne ce qui lui est le plus intime.

Pour Minkowski les activités autistiques de la personne schizophrène sont révélatrices d'une perte du contact vital avec la réalité. Dans ses écrits tardifs il parlera plutôt de rupture du contact vital avec la réalité pour en signaler la brutalité. Ce n'est pas une rupture avec la réalité (comme dans la psychologie positiviste) mais bien rupture de la vitalité du contact qui se trouve dès lors rigidifiée et devient mortifère. C'est ce qu'il décrit comme rationalisme morbide, une réification de la subjectivité qui se déploie dans son environnement, avec la perte du contact vital avec la réalité, « Ces malades enregistrent et savent mais ne sentent pas. Ils nous mettent en présence d'une déficience dans le facteur de pénétration. Ce qu'ils enregistrent et même ce qu'ils font ne pénètre plus, ne détermine aucune vibration intérieure, reste à l'état de fait brut, neutre et gris. »⁴⁸

Cette pénétration relève de l'expérience vécue quotidienne du monde, de l'harmonie entre le sujet sentant et l'objet senti. Le défaut de « pénétration » caractérise pour l'auteur la tendance « schizoïde » et la distingue de la tendance « syntone ». Dans la psychopathologie du premier Minkowski, les deux psychoses endogènes de Kraepelin ont leur prolongement chez le sujet normal. Schizoïdie et syntonie connotent la capacité du sujet à résonner avec l'ambiance. La syntonie caractérise : « Le comportement de l'individu par rapport à

⁴⁸ Minkowski E. *Traité de psychopathologie. Op.cit.* p.305

l'ambiance, sa faculté de vibrer à l'unisson avec elle et de rester en contact avec la réalité. Ces notions se rapportent donc avant tout à l'affectivité et à l'activité du sujet »⁴⁹.

La syntonie telle que la définit Minkowski ne qualifie pas un trait de caractère ou une fonction psychologique individualisable. La schizoïdie et syntonie, comme disproportions du contact vital avec la réalité ne sont pas des symptômes qui renvoient aux troubles d'une telle fonction. Mais viennent donner une « teinte » caractéristique au tableau psychopathologique. Nous l'avons vu schizoïdie et syntonie qualifient le rapport qu'entretient l'individu avec l'ambiance. Il est possible de juger de ce rapport si « Nous nous laissons guider tout autant par l'intuition qui cherche à pénétrer la personnalité d'autrui, par les sensations de froid et de chaud que nous éprouvons en sa présence, par notre faculté de faire notre sens et ses réactions, de nous mettre à son diapason, de le « comprendre », dans le sens « sentimental » ou plutôt irrationnel du mot. [...] Nous ferons aussi entrer en jeu notre personnalité vivante, et mesurerons, en confrontant avec elle, le caractère particulier de la façon d'être de notre malade.»⁵⁰

C'est donc par la qualité de syntonie du clinicien que pourra être accessible la qualité présente de celle du malade. Cette qualité du clinicien permet selon Minkowski l'apparition de l'intuition qui confère le caractère de certitudes de la nature schizophrénique des symptômes. Cette intuition traduit une possibilité de résonance entre la personne du malade et celle du clinicien. Si cette intuition est « irrationnelle » elle ne doit pas être confondue avec l'intuition mystique. Cette intuition correspond en fait au rapport quotidien que nous entretenons avec d'autres êtres humains. Lors de la rencontre la plus banale avec un congénère, il ne nous est pas nécessaire d'énumérer ses réactions, de les qualifier et d'en comprendre la logique interne. La situation où j'essaie explicitement de comprendre les intentions ou les croyances de l'autre est l'exception et pas la règle. L'intuition dont parle Minkowski correspond à la modalité selon laquelle autrui m'apparaît le plus banalement. Il ajoute « en dehors de notre raison, nous ferons intervenir notre sentiment, ce qui évidemment ne veut pas dire que nous allons nous apitoyer sur le sort du patient, mais que nous essaierons de « sentir » avec lui et de voir comment il sent. Du résultat de cette épreuve, nous ferons un élément important de notre jugement psychiatrique sur lui »⁵¹ Minkowski distingue par-là deux types de jugement : un jugement connaissant, rationnel et un jugement sentant, intuitif.

⁴⁹ Minkowski E. *La schizophrénie*. Édition Payot, Paris, 1927, p.93

⁵⁰ *Ibid.* p.93-94

⁵¹ *Ibid.* p.94

Pour le dire encore autrement, le diagnostic par pénétration consiste dans le sentiment expérimenté par le clinicien dans une intuition préreflexive de la perte du contact vital avec la réalité ou de l'isolement autistique du malade. Pour Minkowski, il ne s'agit pas de critères visibles et positifs, directement appréhendables mais de l'apparition d'une forme. Il écrit : « Nous percevons toujours la personnalité d'autrui en entier, pour ainsi dire, et non un quelconque des éléments de sa vie psychique, c'est-à-dire seulement une de ses « parties », dans le sens que les sciences naturelles donnent à ce mot »⁵².

Selon lui, ce sentiment peut apparaître en remarquant un détail dans le regard du patient, l'examen détaillé de l'œil ne nous apprend pourtant rien. C'est parfois sa tenue, son style, la chorégraphie de ses gestes qui fera apparaître la certitude qu'un schizophrène se trouve en face de nous. Mais, remarque Minkowski, ce n'est pas toujours dès la première entrevue que cette forme est révélée. C'est parfois bien plus tard, au décours d'une expression banale, que tout à coup apparaît la certitude que la personne est « étrangère, que nous n'avons pas de contact affectif avec elle »⁵³.

Reprenant les écrits de son ami Ludwig Binswanger (1881-1966), il affirme la nécessité de deux démarches diagnostiques complémentaires : « L'une qui dissèque et qui aboutit au diagnostic par raison, basé sur les signes ou les symptômes constatés. L'autre qui pénètre la personnalité d'autrui en entier comme telle et qui l'aperçoit, dans un seul acte, par sentiment (*Gefühl*), dans tout ce qu'elle a de vivant et de mort en elle. »⁵⁴ Sans négliger l'importance des symptômes positifs Minkowski s'attache à nuancer leur importance quant à la décision diagnostique. Ainsi il distingue « le diagnostic par raison » procédant d'un raisonnement déductif et le « diagnostic par pénétration » en mesure de figurer une certaine forme du rapport qu'entretient la personne avec le monde. Sur ce point, Minkowski et Binswanger partagent la même idée. Minkowski choisit deux termes de pénétration, inspiré de Binet et Simon pour distinguer cette intuition de sentiments ordinaires d'ordre émotionnel. Il met en garde le lecteur ; il ne s'agit pas d'un diagnostic par simple impression, qui relèverait de l'arbitraire. Cette méthode doit, selon ces auteurs, être apprise par une longue expérience. Il y a ici un paradoxe que la présente étude s'attachera à clarifier. En effet, comment comprendre que le diagnostic de schizophrénie ainsi pensé nécessite un apprentissage, une connaissance, alors que l'expérience de la perte du contact vital avec la réalité devrait pouvoir

⁵² *Ibid.* p.96

⁵³ *Ibid.* p.97

⁵⁴ Binswanger L. cité et traduit par Minkowski E. dans *La schizophrénie. op.cit.* p.98

apparaître à toute personne en rapport syntone avec le monde et les autres ? Il semble indispensable pour aller plus loin de clarifier ce que Minkowski entend par contact affectif, contact vital et sentiment.

Du contact vital à l'affectivité contact.

Quel est le sens de la perte du contact vital avec la réalité pour Minkowski ? « Un schizophrène dont nous savons par ailleurs qu'il se croit roi de Navarre balaie la cour. Il peut le faire correctement et son rendement sera satisfaisant. Son attitude pourtant nous frappe. C'est qu'il ne fait plus du tout « attention » à la réalité, lui oppose une attitude de fin de non-recevoir, de refus, ne répond plus aux appels susceptibles de venir d'elle, appels qui, sous une forme plus ou moins distincte, montent sans discontinuer vers nous. C'est comme un flux commun qui nous traverse et qui nous rattache à la vie et c'est cette source qui semble tarie chez notre malade. »⁵⁵ L'image que propose Minkowski est éloquent au plan clinique. On voit avec ses mots la tenue si particulière du schizophrène. Cette image à d'autant plus la force d'une réalité concrète qu'elle présente sans fioriture le mode de vie le plus banal. Minkowski insiste sur la distance qui semble séparer le sujet de la réalité, ici incarnée par le sol de la cour. Le balai pourtant les uni comme une droite ligne, le regard occupé en rêveries et la cour silencieuse. Il n'y a pas communication possible entre eux. Une absence de rencontre matérielle, pourtant naturelle à la tâche. Minkowski parle de refus, de négativisme à l'égard du monde. Comme si la banalité de l'œuvre n'était pas à la hauteur de sa noble lignée. Les deux réalités étant incongruentes, le conflit est simplement annulé par « une fin de non-recevoir ». On tombe ici dans le modèle du Don Quichotte de Cervantès. Sans l'intervention médiatrice de Sancho Panza les aventures du chevalier errant seraient impossibles, tant la réalité du sens commun est incompatible avec la réalité de la chevalerie. Dans l'œuvre de Cervantès, ces deux régimes de réalité sont pourtant rendu non-incompatibles par la médiation active de Sancho Panza de sorte qu'il devient acceptable qu'un heaume magique soit tout à la fois bassin de barbier. Selon cette hypothèse notre roi de Navarre refuse sa triviale réalité pour ce qu'elle est fondamentalement incompatible avec ce qui fonde sa propre identité. Il se retire dès lors dans une sorte de rêverie qui n'est plus accessible à une réalité vécue comme contradictoire. C'est justement sur ce point que l'analyse de Minkowski se distingue de celle de Bleuler. Nous l'avons vu, pour Bleuler l'autisme est un symptôme complexe subordonné à des symptômes simples, il se caractérise par une prédominance de l'intérieur doublé d'une sorte de passivité voire de refus du monde

⁵⁵ Minkowski. *Traité de psychopathologie* 1966 p.643

extérieur. Minkowski va quant à lui s'intéresser à l'autisme comme forme globale de vie humaine. Refusant dans le même mouvement de privilégier le seul vécu psychologique d'intériorité. L'affectivité et la pensée autistes ne peuvent épuiser à elles seules la notion de l'autisme. Minkowski insiste sur l'activité autiste, une activité primitivement autiste. Le propre de ces actes autistiques ne réside pas dans leur contenu, qui n'étonnerait pas dans un désir ou une rêverie, mais dans le fait même de la réalisation qui « jure » avec la situation et aboutit à des actes sans lendemain, en court-circuit, à côté et ne cherchant pas leur achèvement. Pour comprendre le lien vital qui unit la personne humaine et la réalité il nous faut essayer de déplier le sens de cette vitalité. S'il semble exister chez Minkowski un lien étroit entre sujet et monde, ces deux pôles ne sont pas repris tels quels. Il fait référence au terme d'ambiance, emprunté à Bleuler. Quel est la signification de cette ambiance ? Être accordé à l'ambiance c'est être syntone avec elle. Il y a une certaine tonalité du monde et du sujet. L'un et l'autre doivent être accordés en harmonie. De sorte que la dysharmonie de ce rapport signe l'entrée dans la maladie. Si réalité et sujet vivant sont désaccordés, ça sonne faux. Le lien intime qui unit les deux pôles de la vie humaine est donc en équilibre instable mais toujours au diapason. La signification de la vie humaine comme totalité est intimement liée à la vitalité du contact avec le monde. Cette « vue » au sens de Goethe semble tout à fait superposable avec ce que décrit Goldstein comme adéquation étroite de l'organisme vivant et des conditions de son environnement. On peut donc penser que pour Minkowski la vitalité du contact correspond à l'essence anthropologique de la vie humaine. À ce titre l'affectivité n'est pas en mesure de recouvrir l'ensemble des significations du contact vital. Minkowski distingue deux types d'affectivité : « *l'affectivité conflit* » qui renvoie aux sentiments et passions et « *l'affectivité contact* » qui concerne les relations humaines et la rencontre. Il y a chez Minkowski une importance donnée aux sensations d'ordre auditive (phénomène d'écho, de rythme, de tonalité, d'harmonie). On notera d'ailleurs un attachement aux métaphores tactiles dans l'évocation du contact vital avec autrui. Si Minkowski se refuse à toute prétention ontologique, il y a une dimension anthropologique et cosmologique dans sa conception de l'affectivité contact. En effet selon Minkowski, la réalité est caractérisée par sa nature vivante et mouvante. Et si le rapport de la personne humaine à la réalité s'articule selon une dialectique entre schizoïdie et syntonie, ces deux principes ne sont pas antithétiques, ils forment plutôt les deux pôles de ce rapport. Le commerce schizophrénique avec le monde se caractérise donc par la perte de la connivence vitale avec la réalité alors que les capacités de jugement objectif sont conservées. Minkowski fait ainsi une distinction entre l'autisme pauvre qui caractérise la dissolution totale de l'activité humaine et un autisme riche où la perte de

dynamisme vital est compensée, si l'on peut dire, par les fonctions préservées : intelligence, raison, imagination. Minkowski interprète ainsi la propension au « rationalisme morbide » où le monde est pensé de manière géométrique. Il est faux de dire que les malades mentaux ont perdu la raison, c'est bien justement ce qui est conservé. Bien que cette conception soit très utile à la clinique quotidienne et à la compréhension du vécu schizophrénique, la notion de vie mise en œuvre par Minkowski sous l'influence d'Henri Bergson reste vague et ne permet pas à notre avis de poursuivre le déploiement de l'expérience de la rencontre schizophrénique.

Binswanger procédera à la critique de la notion d'autisme développée par son ami Minkowski. Il lui reproche une trop grande imprécision phénoménologique de la notion de vie au centre de son œuvre. Binswanger préférera, sous l'influence décisive de Martin Heidegger, le concept de présence. Nous suivons un moment l'objection formulée par Binswanger pour voir si elle est en mesure d'éclairer de manière nouvelle la notion de contact humain. Cette démarche nous fera investir une voie dérobée, peut-être paradoxale, qui consistera à court-circuiter la notion de vie et par là celle de sujet. Dès lors, nous emprunterons moins le chemin d'une philosophie de la vie que celui d'une phénoménologie du vivre. De manière plus aiguë que d'autres sciences expérimentales, le concept de vie en psychiatrie est pour Binswanger trop équivoque. Contraint de se dévoiler sur le tranchant d'un problème métaphysique insuffisamment explicité par Minkowski : le dualisme esprit/corps. Les notions de vie et de vitalité s'y trouvent d'autant plus embourbées que ce concept, comme nous l'avons vu, est fonctionnel et adéquat à l'expérience clinique. Minkowski s'en sert brillamment comme le moment dialectique d'articulation entre réalité (monde, corps, etc.) et expérience vécue. D'après Binswanger, cette question du statut de la vie constitue un point aveugle sur lequel sont fondés à la fois la psychanalyse et la psychiatrie. Ce manque appelle la démarche philosophique à un déploiement et à une explicitation et c'est ce qu'il va essayer de mettre en œuvre avec la démarche de l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*). En mettant l'accent sur la notion de présence, Binswanger a pour projet de passer d'une philosophie de la vie « anthropo-cosmologique » telle que celle proposée par Minkowski à une détermination ontologique de la présence humaine. Heidegger déplace la question du rapport du sujet homme (anthropologique) au monde environnant (cosmologique) en déployant la notion de *Dasein*, traduite par présence, mais littéralement « être-là ». L'analyse existentielle que propose Heidegger dans *Être et Temps*⁵⁶, n'est pas une anthropologie parce qu'elle ne part pas de l'homme mais de « l'être » (relevant du plan ontologique), dans sa distinction avec

⁵⁶ Nous utilisons Heidegger M. *Être et Temps*. Traduction Emmanuel Martineau, édition hors commerce. 1927

« l'étant » (relevant du plan ontique). De sorte que le *Dasein* n'est pas l'homme, mais la relation qu'entretien cet étant qu'est l'homme au monde en tant qu'il est ouvert à la révélation du sens de l'être. La nouveauté introduite par Heidegger est que l'étant qu'est l'homme est « toujours-déjà » là, et disposé d'une certaine manière à son ouverture. Il y est ouvert selon une tonalité : dans le texte *Stimmung*. Notion qui renvoie à l'affectivité. En effet le *Dasein* est disposé selon son humeur qui est la tonalité de la présence. Alors, l'affectivité, au sens d'une tonalité n'est pas une catégorie de l'esprit, car les catégories sont rapportées aux étants, mais un *existential* en tant que détermination de cet être qu'est le *Dasein*. Nous entrerons dans l'analyse proprement phénoménologique à partir de la notion d'affectivité. Pour nos besoins méthodologiques, nous prendrons le parti de ne pas choisir pour le moment si le trouble de l'affectivité se situe du côté du patient ou de celui du clinicien. Plutôt que de chercher à savoir si la notion d'affectivité en phénoménologie permet d'éclairer l'expérience vécue de la schizophrénie, nous explorerons ce que l'affectivité a d'humain, c'est-à-dire dans les circonstances habituelles de la vie.

Notion d'affectivité en phénoménologie.

Comment l'être humain est-il affecté au contact autrui, par le monde ? L'abord de l'affectivité dans une démarche phénoménologique n'est pas sans poser des problèmes. Cette notion d'une rare ambiguïté recouvre des sens qu'il faudra clarifier avec rigueur. Suis-je affecté par le monde extérieur ? Suis-je l'objet d'affects internes ? Dans quelle mesure puis-je être acteur de ces affects ? Afin de déverrouiller ces problèmes, un détour historique s'avère nécessaire. L'affectivité apparaît dans la littérature philosophique avec la modernité. D'après la généalogie proposée par Marc Richir dans l'article « Affectivité » de l'*Encyclopédia Universalis*⁵⁷, le terme d'affectivité ne se retrouve qu'à partir du XVIIIème siècle, et semble désigner, plus ou moins indistinctement, le sentiment, l'émotion, voire la passion. Dans la deuxième moitié du XIXème siècle, cette notion porte en elle l'ambiguïté de désigner à la fois les affects, endogènes des sensations, exogènes. Ces premières sont des objets intimes, subjectifs, alors que les sensations viennent d'un monde extérieur objectif. Comme le note Richir, ce concept est donc à replacer dans l'institution moderne du sujet et de la subjectivité. Comme nous l'avons aperçu au chapitre précédent, une première mesure consiste à écarter ce qui dans l'affectivité renvoie à ce qu'on pourrait appeler le « système des passions ». L'étymologie latine renvoie à *afficere* qu'il est d'usage de traduire par l'aptitude à être touché. Il y a dans la notion d'affectivité le sens d'une passivité, celle d'être touché par le monde,

⁵⁷ Richir M. « Affectivité », *Encyclopédia Universalis Vol.1*, Paris, 1993 pp.347-353.

autrui, etc. On peut y voir une certaine disposition d'être qui nous met en condition d'être affectés par le monde. A ce titre, il n'est pas illégitime de rapprocher le sens de passion comme pathos. Emmanuel Kant qui le premier aperçoit la nécessité de distinguer affects et passions, dans la *Critique de la faculté de juger*, écrit : « Les affects sont spécifiquement distincts des passions. Les premiers se rapportent simplement au sentiment ; les secondes appartiennent à la faculté de désirer, et sont des penchants qui rendent difficile ou impossible toute déterminabilité du libre arbitre par des principes. Ceux-là sont tempétueux et irréfléchis, celles-ci sont durables et réfléchies : ainsi l'indignation comme colère est un affect ; mais la haine (soif de vengeance) est une passion. Celle-ci ne peut jamais et sous aucun rapport être dite sublime ; parce que si dans l'affect la liberté de l'esprit (*Gemüt*) est à vrai dire entravée, dans la passion elle est supprimée. »⁵⁸

Il y a dans l'affectivité un rapport harmonique entre la sensibilité et la raison. Comme le fait remarquer Richir, il y a dans le *Gefühl* kantien quelque chose d'à la fois « sensible et spirituel », un certain type de « continuité », la raison y étant toujours affectée. Toujours selon le commentaire richirien, il y a dans les passions « malencontre disharmonique », asservissement par la passion de toutes les ressources de la raison, « la passion s'obnubile elle-même sur elle-même, perd tout axe d'orientation symbolique, étant à elle-même son propre axe, le simulacre de sa propre origine. De là vient peut-être ce que l'on entend généralement par l'« obnubilation » ou l'« aveuglement » des passions. »

La notion d'affectivité prendra un tour nouveau avec l'œuvre d'Heidegger. Il déploiera avec *Être et Temps* une pensée qui refuse l'autarcie d'une subjectivité, qui seule définirait l'humain. L'accent n'est pas porté, comme chez son maître Husserl, sur la conscience et ses objets mais sur le *Dasein*. Cette expression signifie que la personne humaine en tant qu'existant est toujours déjà là, c'est-à-dire qu'elle est au monde et que la présence du monde et de l'être est indissociable. Ici l'existence n'a pas un sens métaphysique, ce n'est pas une chose-en-soi mais sortie de soi, auprès du monde, dans un commerce quotidien et concret avec lui. L'existence se déploie ainsi au monde selon un projet, le *Dasein a à être*. Le *Dasein* habite ainsi le monde de manière *ek-statique*, comme toujours sortie de soi mais avec à chaque fois un sentiment de « mienneté » de l'expérience. Le *Dasein* est pour Heidegger inséparable du monde qu'il habite. En tant qu'Être-au-monde il est son « Là », jeté au monde. Le *Dasein* est jeté au monde selon une certaine disposition (*Befindlichkeit*) qui détermine

⁵⁸ Kant E. *Critique de la faculté de juger*. Note à la « Remarque générale » afférente au paragraphe 29, cité par Richir M. « Affectivité », *op.cit.*

comment les étants du monde seront rencontrés. Pour Heidegger, l'affectivité n'est pas une catégorie de l'expérience humaine, réductible à un état psychologique ou perceptif. La *Stimmung* colore toujours-déjà tout rapport au monde. Expression difficilement traduisible en français, *Stimmung* signifie en même temps « vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif »⁵⁹. Il n'y a pas d'accès au monde sans *Stimmung*. Tout commerce avec le monde relève donc d'un rapport de type pathique. La *Stimmung* n'appartient ni vraiment au monde ni vraiment à l'être. Il n'est pas nécessaire de décider si elle est un attribut de l'être ou du monde, elle est à l'entre deux. Plus encore l'affectivité est existentiellement constitutive de ce que le *Dasein* est son là : « L'étant qui a le caractère du *Dasein* et son Là selon une guise telle que, expressément ou non, il se trouve dans son être-jeté. Dans l'affection, le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé – non pas en se « trouvant » là-devant par la perception, mais en « se-trouvant » en une tonalité. »⁶⁰

Il faut donc distinguer avec Heidegger affectivité et compréhension (*Verstehen*). Si le *Dasein* à toujours rapport au monde, le comprendre s'attache aux étants. L'affectivité est la situation qui détermine l'ouverture à la compréhension. Il n'est d'ailleurs pas toujours possible de connaître la manière dont le *Dasein* est disposé affectivement car : « Si le *Dasein* ne peut pas savoir ces choses, c'est parce que les possibilités d'ouverture du connaître portent bien trop court par rapport à l'ouvrir originaire propre à ces tonalités mêmes où le *Dasein* est transporté devant son être comme Là. »⁶¹ Ce à quoi ouvre l'affectivité excède donc toujours la possibilité de connaître. Autrement dit, l'affectivité n'a rien de commun avec un acte de connaissance. Il n'est pas question de transposer le modèle cognitif de donation des étants « sous la main » au contenu phénoménal de ce que la tonalité ouvre. Cependant le *Dasein* affecté peut avoir en même temps connaissance de son état selon un schème symbolique relatif à sa culture : l'affect. On peut donc dire, dans l'après coup, par un mouvement réflexif que l'on est comme ceci ou cela. L'affect en est pourtant bien la représentation thématique, imaginaire, comme un retour de l'affectivité sur elle-même saisi rétrospectivement. Le *Dasein* se retrouve toujours, sans pouvoir en décider, affecté. Il n'y a pas de prise sur l'affectivité, nous ne pouvons pas choisir notre disposition affective. Le *Dasein* est affecté, il l'a toujours été, sans qu'il soit possible d'en déterminer l'origine. Avec Heidegger la tonalité affective met

⁵⁹ Haar M. « Stimmung et pensée », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, *Phaenomenologica* 108, Kluwer, Dordrecht, 1988

⁶⁰ Heidegger. *Être et Temps*. *Op.cit.* §29

⁶¹ *Idem.*

le Dasein devant l'inexorable de son Là. Du point de vue ontologique–existential l'affectivité est le mode d'être originaire du Dasein, avant toute connaissance ou volonté, elle est ouverture à lui-même comme être-jeté. Il y a à la fois une certaine passivité dans la *stimmung* et une certaine disposition du Dasein à être affecté. Il est donc impossible de situer l'affectivité, d'en faire un objet localisable. Elle est partout et nulle part à la fois. Elle est ambiance, la forme co-émergente de la présence, voire son rythme même. Chaque humain emporte avec lui cette tonalité qui teinte à chaque fois son expérience. Dans la rencontre intersubjective il y a, si l'on peut dire, une communication de l'affectivité. Ce n'est pas une communication linguistique, où les objets de représentations sortiraient mystérieusement de leur intériorité. L'affectivité est la condition à chaque fois réactualisée de la rencontre comme ouverture co-originaire du monde. L'être au monde est affecté comme être-avec (*Mitdasein*) originairement. C'est une réalité clinique banale que de se sentir euphorique en présence d'un maniaque. Au contraire, le corps du clinicien semble s'affaisser sous le poids de la plainte mélancolique. Si ce phénomène est particulièrement éloquent à l'encontre de personnes souffrant de maladies affectives, le phénomène de contagion colore en réalité chaque rencontre. Tout se passe comme si chaque être humain en présence, dans son ouverture respective au monde, se croisaient, s'articulant les uns aux autres pour former le maillage étroit de cette ambiance. Il y a entremêlement de la présence dans la *Stimmung*. De quelle nature est la *Stimmung* pour pouvoir ainsi s'immiscer dans le corps et l'esprit de chacun ? Comment rendre explicite la forme qui se déploie dans l'événement de la rencontre ? Pour aller plus loin nous devons identifier comment la *Stimmung* s'articule avec la présence dans le quotidien des rencontres multiples de la vie humaine. Il ne nous apparaît pas nécessaire, pour l'instant, d'établir une délimitation qualitative entre affectivité normale et affectivité pathologique. Nous interpréterons la *Stimmung* comme un espace ouvert à l'entre deux. À ce titre il n'est pas nécessaire de préjuger du caractère sain ou malade de cet espace. Si la notion de *Befindlichkeit* semble jeter un jour nouveau sur la compréhension des psychoses c'est parce qu'elle en est le lieu de sa manifestation. Cependant on ne peut pas dire qu'elle soit qualitativement différente dans la psychose.

Selon Marc Richir la *Stimmung* et l'attestation existentielle d'une proto-temporalisation. Qu'est-ce que cela signifie ? Proto-temporalisation signifie que la temporalisation à l'œuvre dans la *Stimmung* à « toujours déjà eu lieu ». Elle est la trace d'une temporalisation archaïque, primitive qui n'est pas actuellement temporalité en présence. Elle est pourtant là, non comme un étant, mais comme un être. La *Stimmung* est un mode de temporalisation « archaïque »

écrit Richir, elle est un mode de temporalisation sans conscience des phénomènes-de-monde, comme « rien que phénomènes ». En ce sens la *Stimmung* échappe à la « prise » de la conscience, constate Richir⁶². C'est pour lui l'attestation dans la conscience présente du mode de temporalisation le plus archaïque. Une proto-temporalisation sans conscience et sans objet, indifférente aux sens sédimentés. La *Stimmung* peut fluctuer, même en l'absence de pathologie mentale, mais ces variations n'ont pas de cause. Si on s'en tient à l'interprétation heideggérienne, le corps n'est pas à proprement parler pris en compte dans l'analyse existentielle de l'affectivité. C'est pour Heidegger une factuelité. Le corps est un étant que le Dasein habite. Heidegger refuse de penser le corps vécu comme être au monde. Il prend ainsi ses distances avec Husserl pour qui la conscience est originairement incarnée dans un corps vécu (*Leib*) et les possibilités que celui-ci offre pour rencontrer le monde. Heidegger propose donc une modélisation temporelle de l'affectivité qui nous semble peu efficace pour décrire l'événement de la rencontre schizophrénique comme bizarrerie de contact. En effet il nous semble indispensable d'y adjoindre une phénoménologie du corps vécu et, par-là, de l'espace dans lequel se déploient et se rencontrent les subjectivités incarnées.

Transition :

Ce qui est bizarre se situe du côté du patient, la dévitalisation du contact affectif et apparait par son défaut de pénétration, nous indique Minkowski. Le rationalisme morbide se phénoménalise dans la rencontre et dérange. Cependant, nous n'avons pas encore la preuve que le trouble se situe au pôle « patient » de la rencontre thérapeutique. Cette polarisation, implicite dans les écrits psychopathologiques, doit être discutée. Rien en effet ne nous garantit que la subjectivité du clinicien ne soit pas elle-même impliquée. A ce titre il faut expliciter la manière dont le clinicien a connaissance du phénomène du *Praecox Gefühl*, autrement dit son mode de donation. Comment cette atmosphère apparait-elle ? Le contact affectif ne peut pas être totalement éclairé par la notion d'affectivité qui laisse de côté le contact, c'est-à-dire la valence spatiale, et corporelle du rapport au monde, l'incarnation de la présence. Pour aller plus loin, nous proposons d'examiner la notion de sentir, plus à même de rendre compte de l'incarnation de la présence et de la notion de contact.

⁶²Marc Richir. *Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie*. Conferências de Filosofia II, Campo das letras, Porto 2000

§3 Sentir Pathique, une dimension esthétique.

Différence entre le sentir et le connaître.

La littérature psychopathologique et phénoménologique s'est jusqu'à présent attaché à rendre explicite le vécu de la personne schizophrène, à partir de l'expérience humaine dite « normale ». Grâce à une écoute attentive du récit des malades et par le biais de la réduction phénoménologique, il a été possible d'approcher l'expérience schizophrénique. L'*epochè*, par la mise en suspens de l'attitude naturelle se rapproche en effet de ce que Wolfgang Blankenburg a décrit avec les mots de sa patiente Anne comme « perte de l'évidence naturelle »⁶³. Il ira même jusqu'à parler à propos de la psychose d'une sorte d'*epochè* contrainte. Le schizophrène serait ainsi condamné à être philosophe, sans l'avoir demandé, et sans retour possible au monde quotidien de la vie, qui n'est jamais abandonné pour le phénoménologue professionnel. En passant le fossé de la rupture du contact par une acrobatie théorico-philosophique, cette méthode a rendu possible des explications rationnelles diverses du phénomène du *Praecox Gefühl*, comme évènement d'apparition de l'être schizophrène. Par une démarche déductive venue de l'extérieur, c'est-à-dire venue du clinicien, on a pensé pouvoir dire quelque chose de ce qui est vécu de l'intérieur, c'est-à-dire en première personne par le sujet souffrant. Rien ne nous autorise, à cette étape précoce de notre analyse, à considérer sans autre preuve que ce fossé puisse être franchi du simple coup de baguette magique de la réduction phénoménologique. La référence classique à l'intuition, au sentiment, à la pénétration traduit ce passage en force épistémologique. En effet, si on prend au sérieux la radicale étrangeté de la rencontre, son incompréhensibilité foncière, il peut paraître discutable d'inférer à l'autre une explication élaborée en son for intérieur, fuse-t-elle garantie par la méthode phénoménologique. Il s'agira donc pour nous d'explorer comment il peut nous être possible de rendre intelligible les phénomènes vécus en premier lieu par le clinicien. Notre objet d'étude sera moins l'affectivité supposée malade du schizophrène, mais bien la capacité du clinicien à être affecté par la présence de l'autre, et sa capacité à en extraire une connaissance. On se situe donc avant tout dans une démarche épistémologique. Et sur les sages recommandations de Goldstein, nous nous intéresserons moins au *connu* qu'au *connaître*. Si d'emblée nous supposons (ce serait l'hypothèse la plus pessimiste) la radicale altérité de l'expérience schizophrénique, c'est-à-dire son *in-com-préhensibilité*, que suis-je, dès lors, en droit de connaître ?

⁶³ Blankenburg W. *La perte de l'évidence naturelle* Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

Dès lors, revenons à ce qui est donné, sans préjuger de son mode de donation. Comment le *Praecox Gefühl* m'apparaît-il ? On peut déjà identifier où il apparaît, c'est-à-dire dans quel contexte. Le *Praecox Gefühl* est en premier lieu une expression de médecin, c'est une catégorie médicale, qui prend place dans un espace sociologique bien particulier : la consultation médicale, l'écologie des savoirs académiques, etc. Relation médecin malade qui est prise dans un rapport hiérarchique entre un « sachant » et un « patient ». Cependant l'analyse géopolitique de la relation thérapeutique ne peut être traitée ici, nous serions bien illégitimes à cette tâche. Attachons-nous à ce que nous savons faire : l'*époque*. Par l'opération de la réduction, mettons entre parenthèse les rôles et les statuts des deux protagonistes. Dès lors ce n'est pas en médecin que je juge mais en homme que je suis affecté par la présence d'autrui. Nous abandonnerons pour la suite de notre propos l'expression de *Praecox Gefühl* pour n'en garder que le phénomène auquel elle fait référence. Une sorte de reliquat qui est pour le moment supposé étant donné notre ignorance foncière de sa réalité et de sa nature. Nous adopterons pour la suite le concept de *Bizarrerie de contact*, moins connoté à notre avis d'idéologie médicale. Ainsi, on peut penser que s'il faut, comme y insiste Rümke, être un clinicien expérimenté pour identifier le *Praecox Gefühl* comme tel, c'est-à-dire le re-connaître en ce qu'il implique et conditionne un ensemble de sens : diagnostique, pronostique (la démence, ce n'est tout de même pas rien), et thérapeutique. Il est probable que la bizarrerie de contact apparaisse à chaque être humain en contact avec un sujet schizophrène : un parent ou ami intime, la boulangère, un passant dans la rue. Nous insistons, nous ne savons pas encore si cet attribut appartient à l'un ou à l'autre des deux pôles de la rencontre. Faisons preuve de précautions donc. Sans préjuger de la nature pathologique et sans localiser son apparition, nous pouvons dire avec Rümke que la bizarrerie de contact apparaît comme *forme* et non comme un signe. Cette référence à la forme se retrouve aussi chez Minkowski dans la notion d'autisme et avant chez Bleuler dans l'idée de *Spaltung*. Il ne s'agirait pas d'une perception déterminante mais de l'apparition d'une forme. Comment comprendre cette distinction ? Qu'est-ce qu'une forme ? Nous avons montré que l'appréhension de l'affectivité ne peut s'apparenter à un signe que l'on peut connaître comme un objet. La forme est une certaine disposition du rapport sujet-monde, non le contenu factuel de ce rapport. On ne peut le comprendre au travers de l'identification de phénomènes partiels. Il faut donc pouvoir penser un mode de donation de l'Être au monde comme totalité.

Afin d'élucider le mode spécifique de donation de cette forme, il s'avère utile d'examiner la distinction chère au neuropsychiatre allemand Erwin Straus entre *Sentir* et

Connaitre. Il introduit son analyse du sentir par la maxime : « Le sentir est au connaitre ce que le cri est au mot. »⁶⁴. Il distingue ainsi deux modes d'accès aux objets du monde. La connaissance est une tentative d'accès à la chose telle qu'elle est, quel que soit ma perspective propre. Le mot porte un sens qui ne dépend pas nécessairement du contexte de sa formulation. Il est une référence à une *chose en-soi*. Bien que cette référence soit imparfaite et partielle, son rapport de renvoi ne dépend pas de sa situation d'énonciation. Straus admet une vérité unique, qui est « pour tous ». L'acte de connaissance consiste à dévoiler cette vérité au travers de la perspective propre à chacun. Car il est clair pour Straus que : « Affirmer que les choses pourraient se montrer à notre regard comme elles sont en elles-mêmes est une absurdité. »⁶⁵ En effet, il n'est pas phénoménologiquement possible de faire abstraction de notre point de vue. Le vu est nécessairement prisonnier de la perspective située du regard. La chose *telle-qu'elle-est* n'est jamais que visible *pour moi*. Et c'est dans la mutualisation de l'expérience particulière qu'une connaissance est possible, par la rupture du « filet perspectiviste »⁶⁶. Ainsi, l'accès à une connaissance nécessite que le sujet connaissant se détache de lui-même et de sa situation spatio-temporelle. Car la connaissance, ou le langage, implique immédiatement le rapport à l'autre. C'est le rapport que nous avons avec le monde intersubjectif des objets qui portent en eux la référence à autrui. Ces objets de la connaissance peuvent subsister en dehors de moi, comme référent intersubjectif. Ils existent pour tous et chacun, ils peuvent se maintenir dans le temps bien qu'à chaque fois ils doivent être énoncée ou entendue en personne. Ainsi le sens d'un texte d'Aristote peut m'être accessible aujourd'hui par la sédimentation de sens qui m'a été transmise depuis Aristote comme connaissance générale. De sorte que mon rapport intentionnel au mot d'Aristote est toujours déjà médiatisé par ce qui a été pensé et agi par d'autres. Le mot est usé de l'usage des hommes avant moi. Mais c'est grâce à cette usure des mots qu'il peut y avoir un référent de sens commun entre moi et cet homme mort 2400 ans avant ma naissance. La vérité dont parle Straus n'est pas nécessairement à comprendre comme connaissance scientifique ou intellectuelle. « La connaissance qui cherche à connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, devient un moyen de la vie quotidienne pour perdurer d'un moment à l'autre dans l'existence »⁶⁷. Cette vérité intersubjectivement actualisable dans le présent est plutôt ce qui soude la consistance du monde commun de la vie et qui assure la cohérence de l'expérience de chacun.

⁶⁴ Straus E. *Du Sens des Sens*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2000 p.371

⁶⁵ *Ibid.* p.372

⁶⁶ *Ibid.* p.373

⁶⁷ *Ibid.* p.373-374

Il y aurait donc, dans chaque acte perceptif un acte connaissant. C'est à dire un renvoie dynamique de l'objet visible à un index de sens que Straus nomme *medium objectif général*⁶⁸.

Straus nous met cependant en garde, « La connaissance qui devait rendre évident ce qui est, voile et cache justement l'étant. » Qu'est-ce que cela signifie ? Dans un important commentaire de l'œuvre de Straus, Henry Maldiney affirme « Le réel c'est toujours ce qu'on n'attendait pas »⁶⁹. En effet, l'acte perceptif de la réalité, comme acte connaissant, ne peut avoir accès qu'aux objets dont la signification est déjà donnée par avance pour moi. De sorte qu'il n'y a jamais d'évènements surprenant dans le rapport connaissant quotidien au monde. Toute réalité est toujours déjà médiatisée par la référence à autrui. Le rapport au monde tel que l'a décrit Edmund Husserl, prend pour référence et modèle l'acte perceptif. C'est pourquoi l'analyse du connaître présentée par Straus est superposable à l'analyse husserlienne de la vie consciente. Et on retrouve dans l'analyse straussienne du connaître, le caractère dynamique du rapport au monde quotidien que dévoile de manière contemporaine Husserl dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Husserl y insiste sur la communisation de l'expérience vécu par l'ensemble des hommes. Dans le rapport habituel au monde, nous ne sommes pas insularisés comme des subjectivités souveraines. Au contraire, nous partageons la vie les uns des autres, écrit Husserl. De sorte que le flux de mes expériences vécu entre nécessairement en connexion avec celle d'autrui : « Cela marche de telle façon que, dans la conscience de chacun comme dans la conscience commune qui est née et s'est étendue dans la connexion des consciences individuelles, un seul et même monde, en tant que déjà expérimenté en partie, et en partie en tant qu'horizon ouvert d'expérience possibles, vient continuellement à valoir et demeure continuellement comme valide : le monde en tant qu'horizon universel, commun à tous les hommes, de choses qui sont effectivement étants».⁷⁰

C'est ainsi que Husserl fonde son ontologie du monde de la vie, comme horizon universel, possible et commun. Le tissu vivant des synthèses forme ainsi l'unité et la cohérence de l'expérience individuelle. Pour Husserl, le monde ne peut être pour nous que selon ce mode corrélatif. « Aucun homme imaginable, [...] ne pourrait faire l'expérience d'un monde dans des modes de donnée autres que cette relativité incessamment mouvante que nous avons décrite en général, en tant que monde qui lui est donné dans sa vie de conscience et

⁶⁸ Voir par ex. Straus E. *Du Sens des Sens. Op.cit.* p.376

⁶⁹ Maldiney H. *Regard Parole Espace*. Les Edition du Cerf, Paris, 2012 p.197

⁷⁰ Husserl E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard, Paris, 1976 p.186

dans la communauté qu'il forme avec ses compagnon d'humanité. » Dès lors, écrit Husserl, « La chose elle-même est proprement ce que personne ne possède comme l'ayant effectivement vu, puisqu'elle est plutôt continuellement en mouvement qu'elle est continuellement et pour chacun au témoignage de la conscience, l'unité d'une diversité ouvertement infinie d'expériences et de choses et de choses d'expérience, propres et étrangères »⁷¹ La chose en soi est donc inaccessible dans son entièreté puisque chaque facette qui est pour moi cet objet est l'index d'un horizon de sens. Comment distinguer l'acte perceptif, qui est, nous l'avons vu un acte de connaissance, du mode de donation propre au sentir ? Comment le sentir et le percevoir s'articulent-ils dans l'expérience ? Pour aller plus loin, Straus propose une analyse serrée de l'acte sensoriel dans son articulation avec l'acte perceptif.

Explicitation du mode de donation propre au sentir.

Il ne suffit pas de définir le sentir par ce qu'il n'est pas : un connaître. Il faut déterminer qu'est-ce qu'il est. Quel est son mode de donation et vers quel type de rapport au monde le sentir peut-il nous guider. Strauss écrit : « Dans l'acte sensoriel de la vision, la chose était seulement là pour moi, ici et maintenant, momentanément, transitoirement. Mais après le passage au monde perceptif cet être-là-pour-moi est saisi comme un moment dans la chaîne des faits généraux. »⁷² Il semble donc à première vue y avoir une précession de l'acte sensoriel sur l'acte perceptif. Telle une ouverture première à l'étant qui ensuite est déterminé comme objet. « Le sentir est au connaître ce que le cri est au mot. » Et le cri ne m'est accessible qu'au moment où il m'atteint, dans la situation spatio-temporelle de l'ici et du maintenant. L'expérience du cri est le l'ordre du sentir. Alors que le mot, nous l'avons vu, renvoie à une signification qui dépasse la situation présente, bien qu'il puisse m'être adressé. Je suis atteint par le cri. Il advient à moi dans la situation singulière qui est la mienne. « Le sentir me donne le monde pour moi, à un moment particulier, unique, non reproductible, lié à mon action et à ma situation »⁷³. Cette phrase est importante. Straus insiste sur le fait que le sentir *me donne* le monde. Ce n'est pas moi qui entre activement, intentionnellement en contact avec le monde, ou qui y accède, voire même qui le constitue. Par le sentir, le monde se donne à moi. Il y a un renversement de la perspective husserlienne, Strauss insiste sur une certaine passivité du sujet à l'égard du monde. Si le sentir n'a pas la structure de l'intentionnalité, il s'articule pourtant à l'intentionnalité dans l'expérience humaine. A ce titre

⁷¹ *Ibid.* p.188

⁷² Straus E. *Du Sens des Sens*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2000 p.376

⁷³ *Ibid.* p.373

ce n'est pas une intentionnalité inversée. Cette expression, développé par Roland Kuhn évoque une pure passivité, pure parce que sans filtre. Une porosité au monde et à ses objets, qui tournés vers le sujet l'assaillent et l'envahissent. Le sujet de l'intentionnalité inversé est vulnérable, à vif d'un monde sans ombre où se cacher.⁷⁴

Si le sentir est ouverture à ce qui advient, ce n'est pas une simple passivité car Straus écrit : « Dans l'expérience sensorielle, se déploient en même temps le devenir du sujet et les évènements du monde. Je ne deviens moi-même que dans la mesure où que quelque chose se passe et il ne se passe quelque chose (pour moi) que dans la mesure où je deviens. »⁷⁵ Il ne rejette pas l'acte intentionnel. C'est la mise en place d'une dialectique originale entre passivité et activité. Une co-présence et une co-originarité qui signe le lien intime qui unit l'humain et son environnement. L'analyse du sentir ne peut être pensé à partir d'une phénoménologie de la conscience et de l'intentionnalité et appelle une modélisation de la présence, comme nous l'avons vu pour l'affectivité. Pour Straus, le sentir et le connaître ne sont pas que des modalités du sujet. Ce sont inévitablement des dispositions de l'Être dans le monde. Le mode d'être de l'espace y est dès lors qualitativement distinct. C'est le rapport à l'environnement qui prend une tournure autre, de sorte que notre rapport aux choses y est différent. Straus illustre sa pensée avec une analyse de l'espace tel qu'il se manifeste au sujet sentant. « L'espace du sentir est à l'espace de la perception comme le paysage est à la géographie. »⁷⁶ Dans le sentir, l'espace se donne donc sur le mode du paysage. Alors que dans le monde perceptif du connaître l'espace est géographique. Un tel espace est toujours orienté, organisé selon une certaine échelle à partir de coordonnées définies de manière conventionnelle et qui en donne le point zéro. Ma position propre n'est pas centrale. Dans cet espace sont définis des points qui représente des lieux, ou moi-même par exemple sur un système de géolocalisation GPS. Un représentant de lieu, tel qu'un point est positionné à partir d'un autre point sur l'échelle de coordonnées en 3 voire 4 dimension si on intègre le temps chronologique. La profondeur n'y est comprise que comme une distance en avant ou en arrière du plan focal. C'est le vide qui va d'un point à un autre. L'espace de la géographie procède de la même démarche que la *mathesis universalis* de Descartes ou il y a adéquation parfaite entre l'étendue visible et sa représentation géométrique. Il faut noter que chez Descartes l'adéquation entre l'étendue et son idéalité doit être garanti et assurée par

⁷⁴ Voir à ce propos Maldiney H. « L'équivoque de l'image dans la peinture », *Regard Parole Espace, op.cit.* p.289), mais aussi Binswanger L. *le Cas Suzanne Urban*, étude sur la schizophrénie. Desclée de Brouwer, Paris, 1957, ou l'auteur évoque une inversion de la présence.

⁷⁵ Straus E. *Du Sens des Sens*. Edition Jérôme Million Grenoble 2000 p.417

⁷⁶ *Ibid.* p.378

l'affirmation d'un Dieu⁷⁷. Pourtant, l'espace géographique n'est pas superposable à l'espace physique matérialiste qui n'en est qu'une des modalités d'être, c'est l'espace du monde humain de la perception, un espace orienté.

L'espace géographique est l'objet de la perception. C'est un espace partagé qui peut se détacher de la perspective individuelle. C'est une connaissance qui se saisit elle-même dans un mouvement réflexif de sorte que cette connaissance soit partageable et possiblement soumise au témoignage de l'expérience d'autrui : « Les perceptions sont liées à cette possibilité de la répétition ; elles sont produites uniquement par un dépassement du lieu perspectiviste défini par chaque point de vue particulier, par un dépassement de l'horizon. »⁷⁸ L'assurance de l'adéquation entre espace et idée de l'espace est donc garantie et à chaque fois actualisée dans l'expérience quotidienne par la référence à autrui. L'espace géographique, à l'instar du mot, qui désigne une chose en en supposant la corrélation, appelle un effacement de la situation *hic et nunc* de l'énonciateur. C'est paradoxalement une perte du lieu. Au contraire « Dans le paysage, je suis quelque part » écrit Straus. Comment comprendre ce paradoxe ? Le paysage se caractérise par son horizon. L'espace géographique n'a pas d'horizon c'est un pur plan homogène. Dans le paysage, je me déplace d'un lieu à un autre et l'horizon m'accompagne sans que l'expérience de l'ici soit rompue. Systématisé et transparent dans l'ensemble de sa structure, l'espace géographique est un espace fermé. C'est pourquoi il n'y a pas d'horizon dans l'espace géographique. Il n'y a pas non plus d'ombre, de profondeur à découvrir. Il est donné d'emblée dans son entièreté.

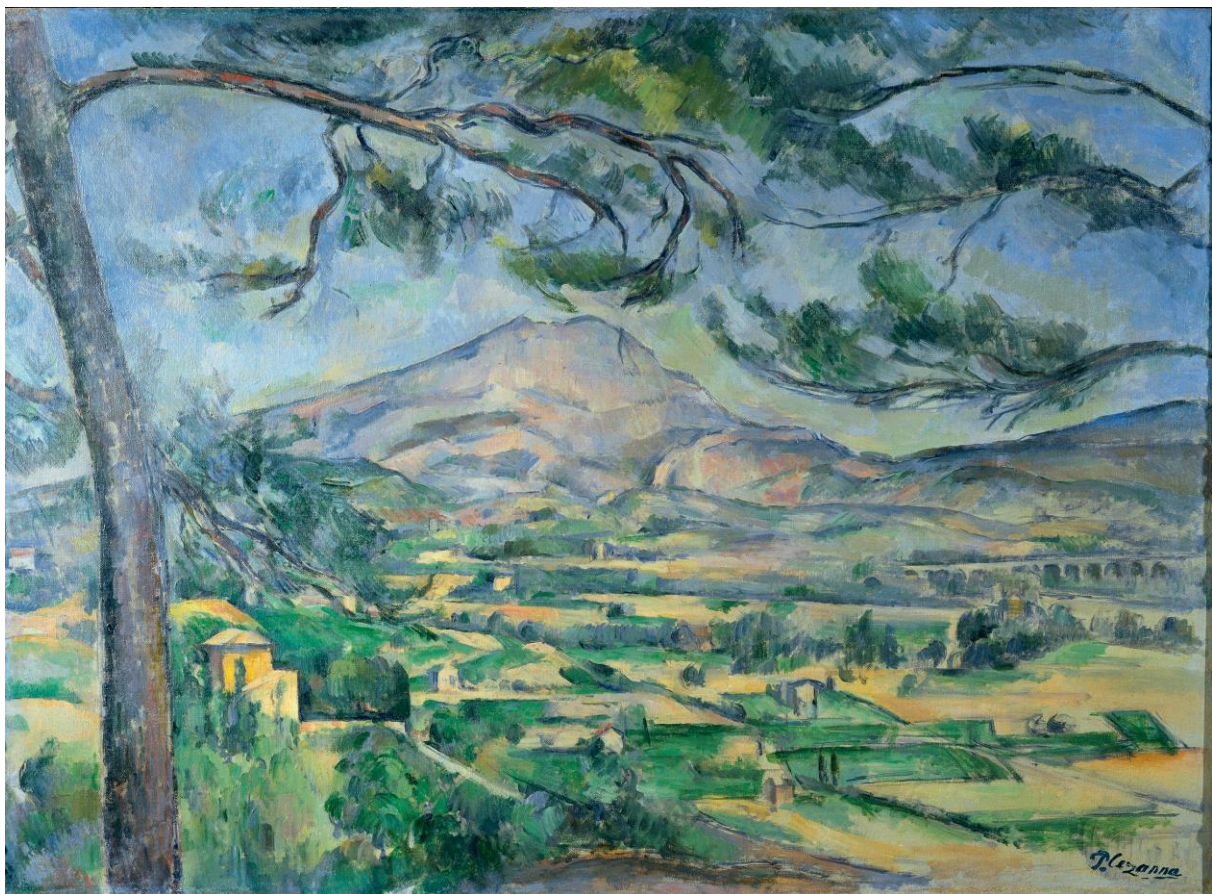
Mais alors comment définir cet espace du sentir ? Straus en élabore une définition négative à partir de ce qu'il n'est pas : un espace orienté, ordonné de manière systématique, un monde de la représentation. Le paysage est un espace dont les étants ne font pas référence au médium objectif général. C'est un changement dans le mode de communication entre sujet et objet. Dès lors il s'avère indispensable de comprendre à quel type d'objet senti le sujet sentant se retrouve en prise. Pour l'auteur, la corrélation intentionnelle du sujet au monde est insuffisante pour résoudre l'énigme du sentir. En effet, l'expérience vécue du sentir agglutine soi et monde. L'expérience de soi ne prévaut pas sur celle du monde, comme c'est le cas chez Descartes. Soi et monde se dévoilent ensemble dans l'évènement du sentir sans que l'un ou l'autre ne puisse être individualisés. L'Être dans le monde caractérise pour Straus une relation sujet-objet de type *sym-pathique*. Maldiney décrit le sentir comme modalité dans laquelle

⁷⁷ Voir Descartes R. *Discours de la méthode*. 5^{ème} partie. Edition Flammarion, Paris, 2000 p.41

⁷⁸ Straus E. *Du Sens des Sens*. Edition Jérôme Million Grenoble 2000 p.390

l'Être est *le-là* de ce qui apparaît. « Dans le sentir, je suis *le-là*. Le sentir est ce en quoi se fait jour, à mon propre jour qui se lève avec lui, l'évènement... »⁷⁹

On peut donc dire que l'expérience pathique, qui a lieu dans l'évènement du sentir est indissociable de son apparaître. Ce mode de donation est celui de la forme (*Gestalt*). Straus écrit, à propos de la peinture paysagiste : « La peinture du paysage ne représente pas ce que nous voyons, en particulier ce que nous remarquons en considérant un lieu donné – le paradoxe est inévitable – elle rend l'invisible visible mais comme chose dérobée, éloigné. Les grands paysages ont tous un caractère visionnaire. La vision est ce qui de l'invisible devient visible. »⁸⁰ Avec la notion de paysage, Straus entend paradoxalement sortir de la représentation. Paul Cézanne peignant la Montagne Sainte Victoire ne représente pas un relief de Provence. La peinture est ici la manifestation du sentir. C'est une forme dont la signification n'est pas médiante.



Paul Cézanne - *La Montagne Sainte-Victoire* (1885-1887) Courtauld Institute of Art, Londres

⁷⁹ Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2007 p.148

⁸⁰ Straus E. *Du Sens des Sens. Op.cit.* p.382

Approcher une signification non objective, le négatif, l'indéfini. Une dissolution du percevoir dans la sensation. « Nous rêvons en plein jour et les yeux ouverts. Nous sommes dérobés au monde objectif mais aussi à nous même. C'est le sentir ». Il y a donc un oubli de soi constitutif du sentir. Ou plutôt une perte car en approchant le paysage nous perdons nos repères qui rendent possible toute objectivation, en découle l'effacement de soi qui perd son caractère d'objet. « Le paysage est invisible parce que plus nous le conquérons plus nous nous perdons en lui. »⁸¹ Il y a une contradiction à vouloir atteindre le paysage. Car le paysage est abandon du visible. L'expérience du paysage advient, nous l'avons vu passivement, comme *moment pathique*. Cette expression, Straus l'emprunte au neurologue Allemand Viktor Von Weizsäcker (1886-1957) dont le projet d'anthropologie médicale entend recentrer la médecine sur l'éprouvé, ce qui advient à l'homme sans jugement normatif à priori. La maladie y est pensée comme évènement humain, forme de vie.

Straus appelle « éveil de l'esprit » la rupture du rapport pré-réflexif avec le monde de l'enfant quand celui-ci pose les premières questions sur la nature des choses. Pour Straus, ce questionnement relève d'une négation de soi qui donne l'accès au monde partagé de la connaissance. Ce moment qui ne manquera pas de nous évoquer les mots de Rilke, présente l'acte de connaissance primitif comme un mouvement existentiel de négation de soi.

« De tous ses regards, la créature saisit *l'ouvert*. Seuls nos yeux paraissent retournés, posés comme des pièges autour de la créature, de sa libre issue. Ce qui *est* dehors, nous ne le lisons que dans le regard de l'animal, car, le jeune enfant est déjà retourné par nous et forcé de voir des formes derrière lui, au lieu de découvrir cette ouverture, si profonde dans le visage de la bête. Libre de toute mort. Quant à nous, c'est la mort *seule* que nous voyons. »⁸²

Est-il seulement possible de faire l'expérience d'un mode de donation autre que celui de connaissance ? Comment l'espace géographique peut-il devenir paysage ? Selon Straus nous ne pouvons pas le forcer, « la double négation ne permet pas de retourner la candeur naïve de l'existence au sein du paysage. Aucun chemin ne nous y ramène, nous ne pouvons y

⁸¹ *Idem*.

⁸² Rilke R.M. *Elégies de Duino*. Éditions Allia, Paris, trad. Biemel R., 2015. p.47

parvenir qu'en nous élevant. »⁸³ On ne peut donc pas l'atteindre par l'arbitraire de la volonté. L'espace doit être habité, et non colonisé.

« Nous n'avons pas un seul jour, devant nous, le pur espace auquel les fleurs s'ouvrent infiniment. C'est toujours le monde et jamais, sorti du néant, le lieu qui est de nulle part, la pureté que rien ne surveille mais que l'on respire, que l'on *connait* infiniment, que l'on ne convoite point. »⁸⁴

Dans cet espace atmosphérique, vue, tact, odeur se confondent dans une *co-modalité sensorielle*. Le paysage est ouvert à chacun sans appartenir à aucun. Le sentir est le sens des sens. Plus encore, le monde humain de la perception serait tout à la fois paysage et espace géographique sans qu'aucun des deux termes ne puisse dominer l'expérience. Il n'y a pas de précession d'un mode sur l'autre, ils sont *compossible*. De sorte que le sentir et le percevoir ne forme non pas deux moments chronologiques mais les deux facettes dialectiques du monde humain. Celui-ci est ambigu et relève en lui-même d'un équilibre instable écrit Straus. On peut ainsi faire varier ce thème comme contraste entre l'espace de la danse et celui du mouvement orienté, entre thème musical et ses variations. Il est impossible d'examiner le thème en lui-même, directement. On n'y a accès que par l'expression de l'une de ses variations, forme phénoménale que nous saisissons comme diversité mouvante d'une unité à jamais insaisissable. « Toutes les formes de la vie d'un temps, de la Renaissance, du Baroque par exemple, nous les comprenons comme des variations d'un thème. Le fait qu'elles soient des variations d'un thème, des expressions d'un comportement fondamental de l'homme au monde leur donne, malgré toutes leurs différences matérielles, l'unité d'un style. »⁸⁵ Il ajoute, et nous retombons sur nos pattes : « La neurologie et la psychiatrie, dans leurs efforts pour dégager des troubles fondamentaux dans le multiple des symptômes, rencontrent les mêmes difficultés. Ici revient le même problème du style limité à l'individuel et au pathologique. Mais il est vrai que l'on s'efforce vainement de représenter les troubles fondamentaux particuliers eux-mêmes. Nous devons nous résigner à appréhender le thème à travers les variations qui le modifient sans cesse. »⁸⁶ Le style, comme forme imparfaite, ne donne donc pas accès directement à *ce-qui-est*, bien plutôt à une image, qui n'est pas une représentation,

⁸³ Straus E. *Du Sens des Sens. Op.cit.* p.388

⁸⁴ Rilke R.M. *Elégies de Duino. Op.cit.* p.47

⁸⁵ Straus E. *Du Sens des Sens. Op. Cit.* p.384

⁸⁶ *Idem.*

au sens que donnait Goldstein à l'image de la connaissance biologique. Ce style se donne comme forme en constante apparition qui peut être appréhendé dans un sentir pathique. Dès lors notre méthode s'inscrit dans une phénoménologie eidétique que dans esthétique de la rencontre.

Expérience esthétique comme mode d'intelligibilité du sentir pathique.

Nous avons vu que la bizarrerie de contact concerne la forme du rapport sujet-monde, cette forme est en constante apparition dans la rencontre, elle ne saurait être fixée par le langage. Si nous voulons pouvoir la « connaître infiniment » pour réemployer les mots de Rilke, si nous voulons en préserver la vitalité, nous ne pouvons l'appréhender comme un objet de connaissance ou de perception, comme un phénomène partiel. Il nous faut donc mettre en œuvre un mode de savoir qui ne se situe pas d'emblée dans une structure représentative. Comment penser un mode de signification qui ne soit pas un connaître ? Peut-on extraire un sens qui soit partageable de ce mode de rapport au monde et à autrui qu'est le sentir ? La piste que nous emprunterons est celle de l'esthétique, car l'art plastique, la musique ou la danse signifient mais ne représentent pas. Il y a là un paradoxe qu'il nous faut résoudre. Comment la forme artistique signifie-t-elle sans renvoyer à un contenu de sens universel ? Il y a pourtant bien une sorte de communication, de rencontre avec une œuvre d'art. Cette rencontre a la structure de l'évènement.

La perception rend possible l'anticipation de l'apparaître des phénomènes en ouvrant l'espace et le temps selon un mode imaginaire qui est celui de la représentation. Toute épreuve du monde y est ainsi attendue. « L'évènement, lui est inimaginable, écrit Maldiney, et, en cela réel. » Il ajoute « Aucun apriori ne détermine la possibilité de l'évènement, ni la qualité de l'endurance requise ni la transformation qui seule en maintient l'ouverture. »⁸⁷ Pourtant, cet évènement ne fait pas nécessairement effraction, il n'est pas vécu en pure passivité comme ce serait le cas d'un traumatisme car le sentir va dans les deux directions et ouvre tout à la fois soi et monde. « Nous co-naïssons avec lui. [...] Le sentir (humain) est un ressentir à même lequel s'ouvre avec le monde le moi en personne. » L'évènement appelle donc une modélisation de la présence. Car selon Maldiney, ce ressentir n'a rien d'une réflexion ou d'un redoublement. A ce titre, dans l'évènement, comme moment du sentir humain, le sentant vit soi et monde. Ce « *et* » caractérise pour Straus le rapport sujet-monde qui s'ouvre dans l'évènement du sentir, un moment *pathique*. Pathique, nous l'avons vu

⁸⁷ Maldiney H. « L'existant » dans *Psychiatrie et existence*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2007 p.44-45

signifie nécessairement sym-pathique. Pourtant on ne peut pas dire que le rapport qui s'ouvre entre sujet et monde ou sujet et autrui, ce qui est la même chose, est une symbiose. Il n'y a pas pure transparence, ou rapport brut(al) au réel. La rencontre qui est un évènement dans son ouverture à une structure intermédiaire. Cela signifie qu'on ne peut attribuer sa provenance au-dehors ou au-dedans. La rencontre qui est un évènement se situe *toujours-déjà* dans un espace intermédiaire tel que le décrit Donald Winnicott, c'est-à-dire à l'entre-deux. C'est un entre-deux temps, le primordial et l'actuel. Dans l'expérience esthétique, on ne peut pas dire ce qui de ce tableau à *fait* rencontre : le spectateur, l'auteur, qui peut être mort depuis longtemps, ou l'aquarelle sur la toile. L'œuvre d'art est *trouvé-crée* comme dit Winnicott à propos des phénomènes transitionnels. Son origine est indéterminable et surtout incontestable, c'est pour cela qu'il n'est pas nécessaire de décider qui l'a *faite*. Que peut-on dire de son origine ?

L'expérience esthétique est un moment pathique en ce qu'elle à la structure d'un évènement, par avance inattendu. En quoi la rencontre est un évènement vécu, voilà notre point d'intérêt. Cet évènement n'est pas un moment délimité, reconnaissable par son exceptionnalité, sa position en dehors du quotidien. Précisément l'évènement n'est vécu que du dedans, à même son apparition. C'est l'apparition, surprenante, d'une forme dans ce qui jusque-là était *l'informe*. Dans un instant sans durée, apparait la forme comme motif se détachant du fond. C'est ce que signifiait Minkowski en montrant que l'intuition de la schizophrénie pouvait apparaitre tel un éclair incompréhensible dans le cours de la rencontre, au décours d'une mimique banale en soi, d'un regard, etc. Notre question est très complexe, comment figurer sans représenter ? C'est une question épistémologique redoutable. « L'apparaitre d'une forme est son acte même »⁸⁸ écrit Maldiney, il ne faut donc pas s'intéresser à son *quoi* mais à son *comment*. Le moment de vérité de l'expérience esthétique est un acte performatif puisqu'il est le moment de sa création même. La forme, dans son apparaitre est « *cosmogénétique* », écrit Paul Klee, elle est en état de constitution et de donation perpétuel. La forme esthétique ne renvoie pas à un système de signification qui en assure la constitution *à priori*. L'évènement de la forme artistique telle que décrite par Maldiney trouve sa constitution et sa donation dans l'acte même de son apparaitre. De sorte que son autonomie la dégage par avance d'un système localisé, orienté selon les modalités du connaître.

⁸⁸ Maldiney H. *Regard Parole Espace*. Les Edition du Cerf, Paris, 2012 p.184



Paul Klee - *Chemin principal et chemins latéraux*, 1929, Musée Ludwig, Cologne.

Selon Maldiney, la « constitution [des formes] est ek-statique ; cette extase a son expression la plus simple dans leur spatialité : une forme esthétique, à la différence d'une forme mathématique, ne peut être prise en flagrant délit de localisation. ». Ce qui différencie fondamentalement l'expérience esthétique-artistique d'une perception connaissante, c'est que cette première est intimement corrélée par essence à son émergence. « Les formes sont à elle-même leur propre voie, sans autre coordonnées que leur concordance (rythmique) intrinsèque. »⁸⁹. La forme, dans son émergence révèle une intelligibilité qui est son événement même.

Peut-on appliquer une analyse similaire à la rencontre d'autrui ? Descartes déclare : « ... si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, [...], et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des

⁸⁹ Maldiney H. *Regard Parole Espace*. Les Edition du Cerf, Paris, 2012 p.185

hommes feints qui ne se remuent que par ressorts, mais je juge que ce sont de vrai hommes ; et ainsi je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit ce que je croyais voir de mes yeux. »⁹⁰

Ce jugement qui fascine ici Descartes, n'est peut-être pas celui qu'il croit. Ce qu'il croit être un jugement par raison, est évidemment ici un jugement pathique. En effet, si rien ne nous prouve dans le visible que ces manteaux habillent des hommes en chair et en os, j'ai pourtant le sentiment de la certitude qu'il en est ainsi. Descartes sent en eux la vie parce qu'il est capable du haut de sa fenêtre de toucher du doigt ce que le mouvement de drapé du manteau a d'humain. C'est la forme globale du mouvement qu'il sent comme humanisée et vivante. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ce point. Si on applique la même analyse à l'œuvre d'art, on constate que la seule puissance de juger dissipe dès le premier regard le pouvoir de l'œuvre. Elle est pourtant bien vivante dans ce qu'elle renferme la possibilité de la rencontre esthétique. Si je rencontre l'œuvre d'art (ou que je me laisse rencontrer, c'est la même chose), dès lors sa forme devient charnelle. Comme le faisait remarquer Straus en insistant sur *soi-et-monde*, à ce moment je deviens moi aussi chair, c'est-à-dire corps vivant. Plus largement, le sentir se fait jour dans l'évènement de son apparaître comme un rapport primordial à l'espace comme espace vivant. Ce n'est pas un rapport au pur espace, qui serait un accès au réel non humain, c'est plutôt l'évènement de l'humanisation de l'espace qui dans le même mouvement humanise le sujet sentant. Toutefois, et c'est là une difficulté de taille, cette humanisation a toujours déjà eu lieu, ce n'est pas un mouvement de conquête, mais de retrouvaille. L'expérience pathique du sentir ouvre à l'instar de l'affectivité à ce qui excède les capacités présentes de temporalisation ou de spatialisation. Suivons à nouveau les traces de Rilke :

« Et pourtant, il y a dans l'animal si chaudement vigilant, le poids et le souci d'une grande mélancolie. Car il porte, lui aussi, ce qui si souvent nous subjugue – le souvenir, ce sentiment que tout ce vers quoi on tend a déjà été plus proche, plus fidèle et de contact infiniment plus tendre. Ici tout est distance et là tout n'était que souffle. Après le premier foyer, le second paraît douteux et ouvert aux

⁹⁰ Descartes, 2nde Méditation métaphysique, *op.cit.*

vents. Ô félicité de la *petite* créature, qui toujours *demeure*
dans le sein qui la porta jusqu'à son terme.»⁹¹

L'espace du paysage, les « lignes en promenade » (Paul Klee) qu'habite la créature n'est pas une sorte de non-lieu, sans-fond⁹². L'expérience esthétique renvoie à un espace tactile, dont la genèse est infiniment ancienne. La rencontre, éclairée par sa dimension pathique ouvre sur ce qui toujours déjà l'excède. Mais pour aller plus avant dans son élucidation nous devons saisir comment se constitue génétiquement le rapport tactile à l'espace, c'est-à-dire en premier lieu un rapport moteur, c'est-à-dire corporel. L'expérience esthétique et donc phénoménalisation aux deux pôles de la rencontre d'un espace charnel. Notre intérêt se portera dès lors à la manière dont se phénoménalise le corps dans l'évènement de la rencontre. Nous espérons, par cette voie, élucider ce qui dans l'espace ainsi ouvert vient apparaître comme étranger et bizarre. Ne brulons pas les étapes et concentrons-nous sur la rencontre la plus banale.

Transition :

Le recours à l'esthétique rend justice à ce qui apparaît premièrement dans la rencontre : le corps en mouvement d'autrui dans l'espace vécu qui est le mien. Nous l'avons vu, l'espace vécu s'articule selon deux modes de donation : l'espace géographique et l'espace du paysage. Mais cette métaphore visuelle ne doit pas faire négliger à notre analyse la diversité des sens. Que révèle le toucher qu'ignore la vue ? L'espace tactile ouvre-t-il une dimension nouvelle à notre compréhension du contact humain ? La dimension du contact ouvre une compréhension du toucher comme conjointement charnel et affectif. En effet, si le toucher donne accès au grain des choses, en touchant je suis aussi touché de sorte que « Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau »⁹³.

⁹¹ Rilke R.M. *Op.cit.* p.48-49

⁹² Goddard J.C. « Renaud Barbaras et Rainer Maria Rilke. Essai de lecture inversée. », 2015

⁹³ Valéry P. « L'idée fixe. », *œuvres II*, Editions de la Pléiade, 1960 p.215

Partie 2 – Corps en apparition, esthétique et contact

§1 Du sentir à l'expérience du corps de Chair.

Esthétique et tactilité.

Si on considère que la bizarrerie de contact se manifeste dès les premiers moments de la rencontre, avant même qu'un contact verbal soit engagé, alors on peut se demander si dans un premier temps, cette intuition comme donation d'une forme en appariation ne se situe pas dans la rencontre du corps d'autrui. Autrement dit au sein du phénomène de la rencontre, en prenant pour point de vue le corps. Comment penser la rencontre du corps d'autrui sans négliger ma propre incarnation et l'avènement d'un espace d'interaction subjective ? Si on examine comment se manifeste une rencontre banale que ce soit avec un passant inconnu dans la rue, avec notre boulangère habituelle, ou avec un amant, plusieurs éléments peuvent nous éclairer : Autrui a une certaine présence dans l'espace, avant qu'il s'exprime, qu'il ne m'interpelle, même le passant sur le trottoir d'en face est mouvant dans mon espace. Pour être plus précis, ce n'est pas mon espace dans lequel il se présente. Son espace rencontre le mien, et vice versa. A ce titre, l'espace subjectif est toujours, plus ou moins intensément, partagé avec l'espace subjectif d'autrui, même si je ne fais que l'effleurer, qu'il ne croise que le coin de mon regard. On n'a pas besoin de focaliser notre attention, de diriger notre regard pour le voir, ou plus précisément, pour le *sentir*, occupant l'espace. D'ailleurs, comme le fait remarquer Maurice Merleau-Ponty, quand quelqu'un nous suit, on sent sa présence derrière soi, on le voit d'une certaine manière sans le voir. Il n'est donc pas nécessaire de percevoir explicitement autrui pour en sentir la présence. Cela relève de l'expérience subjective normale.

La rencontre du corps d'autrui, ou plutôt d'autrui comme corps, ne peut se résumer à la prise en considération de la somme de ses mouvements ou de ses comportements. Il n'est habituellement pas nécessaire à l'appréhension du corps d'autrui d'ainsi décomposer la trajectoire de ses mouvements pour en décoder la signification. Dans notre expérience habituelle, c'est d'abord une personne totale que l'on rencontre. Cette expérience nous est familière et présente le caractère de l'évidence. Pourtant comme le fait remarquer Descartes non sans astuce, cette expérience du corps de l'autre ne va pas de soi. Descartes qui du haut de sa fenêtre regarde les passant se demande comment il sait qu'il s'agit d'homme quand il ne voit que des manteaux et des chapeaux en mouvement. Si on refuse de le croire capable de connaître la nature vivante de ses êtres par sa seule raison, qu'est ce qui rend possible une

telle affirmation ? Qu'est ce qui dans le comportement des manteaux, leur bougé, les distingue d'un objet mécanisé. Qu'est ce qui pourrait me faire penser que nous n'avons pas affaire, à une somme de fonctions organiques mais bien à une présence humaine ? Qu'est ce qui, dans notre perception sommaire du corps apparaissant, nous signifie, de manière absolument indubitable, que nous avons affaire à un corps animé comme totalité vivante ? Et pas seulement à un corps anatomique, c'est-à-dire le corps comme pure matérialité, ce corps que l'on apprend à connaître à la faculté de médecine. Sur ce point, nous y reviendrons longuement, il faut d'ores et déjà différencier deux modes de rapport à un corps : un rapport connaissant au *corps-anatomique*, comme matérialité, c'est le corps auquel a affaire le chirurgien sur la table d'opération, mais c'est aussi le corps qui se donne dans la perception. Celui-ci se distingue de ce que nous appellerons provisoirement *corps-vivant*. C'est le rapport que nous avons le plus souvent et le plus naturellement avec le corps d'autrui et avec notre propre corps, sur le mode du sentir.

Dès lors, il s'agit de savoir comment se manifeste le *corps-vivant* d'autrui quand il m'apparaît. Selon quel mode de relation à l'espace, le corps d'autrui se manifeste-t-il au voisinage du mien ? Pour aller plus loin il s'avèrera nécessaire de mieux comprendre dans quelle mesure *corps-vivant* et espace corporel s'articulent dans la perception et la sensation. Corps et perception de l'espace sont intimement liés. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ce point. A cette étape de notre travail il suffit de reconnaître le parallèle dans la donation duale de l'espace et du corps. L'espace géographique et corps anatomique se donnent à la perception, quand paysage et corps vivant se donnent au sentir. Straus propose un exemple éloquent à ce propos en comparant la caresse à la palpation médicale : « On ne doit pas comprendre l'opposition entre percevoir et sentir comme un changement de fonctions. Si nous voulons essayer d'indiquer le contraste par référence aux phénomènes particuliers, nous pensons à la différence entre voir et dévisager, entre le regard d'un complice et celui d'un observateur, entre la caresse amoureuse et le palper médical. Médecin et malade se rencontrent dans le monde de la perception et non dans le domaine existentiel du paysage, celui des rapports sympathiques. Pour le médecin le corps du patient est un corps objet sur lequel il établit, par exploration manuelle, des constatations diagnostiques qui peuvent être répétées et communiquées.»⁹⁴

⁹⁴ Straus E. *Du Sens des Sens. Op.cit.* p.391

Ce type de rapport sentant que nous avons au paysage prend tout son sens de rapport pathique quand nous avons affaire à l'espace du corps. On peut dire qu'un premier contact au corps est d'abord de l'ordre d'un sentir pathique. C'est une antériorité, un *d'abord*, parce que cela n'implique pas encore que l'on pose une attention explicite ou thématique à ce corps, qui dès lors deviendrait objet de perception et de représentation. Par ce biais, on peut essayer d'approcher un rapport sommaire à la présence d'autrui comme corps apparaissant. Nous insistons sur le fait que le corps est apparaissant parce que le corps d'autrui se dévoile comme une forme dans son bougé, la chorégraphie vivante de sa présence.

De quoi est faite cette évidence de la présence d'autrui ? Comment faisons-nous l'expérience de sa nature vivante et unifiée ? Pourquoi ne nous demandons nous pas, comme certains malades schizophrènes, si nos proches ne sont pas en réalité des sosies robotisés, des marionnettes maléfiques ou des morts vivants ? Comment parvenons nous à articuler, sans même avoir à y penser, le corps-anatomique qui est une chose et le corps vivant qui est un être ?

Pour aller plus avant dans la description phénoménologique, faisons un détour par l'œuvre d'art. Objet hybride, elle est tout à la fois objet inanimé et création vivante. Elle apparaît dans la rencontre avec son spectateur et disparaît l'instant d'après dans la masse inerte des étants. Nous essaierons par ce biais de trouver des pistes pour la présente réflexion. En fait, moins des pistes que les traces du rapport senti de l'artiste. Nul n'est plus expert en la matière du corps qu'un peintre, en mesure de saisir le bougé qui réside en potentialité dans l'immobilité du modèle. Cet espace qu'ouvre le corps et qu'il faut déployer à nouveau sur la toile. Plus encore, l'art de rendre visible l'invisible, ce qui échappe à la figuration. Profane en matière d'esthétique, nous avancerons à tâtons dans ce domaine inconnu. Nous ne chercherons pas à établir quelques vérités en matière d'histoire et de philosophie des arts. Nous cherchons une image adéquate à la tâche d'ambition scientifique de décrire un phénomène humain complexe. Il y a selon nous, une proximité troublante entre le contact d'un homme et celui d'une œuvre d'art. Comme si ces deux types de rencontre, que par ailleurs tout distingue, trouvait dans le phénomène de leur apparition leur point commun et constitutif.

La rencontre et la création d'une œuvre d'art commencent en premier lieu par l'appréhension de l'espace qu'elle occupe. Il peut paraître trivial de constater qu'un tableau de grand format ne fait pas le même effet à son spectateur qu'un petit tableau. Un petit tableau,

interpelle le spectateur sur un détail que l'auteur se sera évertué à représenter dans le plus grand détail. Le grand tableau qui peut représenter un corps ou plusieurs corps dans une scène implique d'une autre manière le spectateur et en premier lieu le peintre. Car pour être réalisé, le grand tableau est une performance physique qui implique de fait le corps de l'artiste. Ainsi, le grand tableau, bien plus qu'une représentation, est déjà un *lieu*, en ce qu'il a toujours déjà été habité dans le moment performatif de sa constitution. Il porte en lui comme la trace, par une certaine courbure de son champ, du corps de l'artiste autour duquel il est né enroulé puis déployé dans l'espace. Par son format, le grand tableau est déjà habité par le peintre qui a dû exprimer ses potentialités motrices pour investir l'espace qu'il génère. Si ce phénomène est éloquent dans une grande mise en scène de corps, on peut l'observer dans des œuvres non représentatives. Par le biais des techniques de *dripping* et *all-over*, Jackson Pollock (1912-1956) rend explicite cet investissement corporel de l'espace de l'œuvre. Le *dripping* qualifie la technique de coulures et giclures abondantes caractéristiques de son travail. L'artiste déroule la toile de canevas au sol et se déplace directement avec des bidons de peinture percés de façon à produire des coulures. Il peut aussi produire des traces avec la peinture coulant d'un bâton ou d'un pinceau. Pollock est à ce titre un peintre acteur, ou danseur qui déploie l'espace dans son geste.



Jackson Pollock à Long Island, 1949, photographie, Martha Holmes pour *Time Life Pictures/Getty Images*.

Il y a quelque chose dans le grand tableau plus à même de nous situer dans un rapport pathique avec un espace de l'ordre du paysage puisque dès sa mise en œuvre il est un lieu. En témoigne la toile posée à même le sol par Pollock, qui délimite en quelque sorte l'espace habité⁹⁵. L'artiste génère un espace au sein duquel il est possible d'être impliqué dans un rapport pathique. D'autant plus ici que le travail n'est pas dans l'ordre de la figuration. On observe avec l'œuvre d'Alberto Giacometti (1901-1966) un travail à rebours de celui de Pollock. L'œuvre de Giacometti est une tentative obstinée de reconstruire la figuration du paysage. Mais cette tâche lui semble impossible, il écrit « Tous les jours je voudrais faire des paysages, mais je suis réduit aux têtes pour le moment. Parce que si l'on avait une tête, on aurait tout le reste ; si on n'a pas la tête, on n'a rien ; pour moi, en tous cas »⁹⁶

Qu'est-ce au juste que cherche Giacometti avec ses têtes ? Suite à sa rupture avec le surréalisme en 1934, il ne cessera de se poser la question de la figuration de la tête. Par le biais de la sculpture, de la peinture et du dessin, il tentera de fixer le visage d'autrui. Il écrit : « Pourquoi, est-ce que j'ai le besoin, oui, le besoin de peindre des visages ? Pourquoi est-ce que je suis... comment est-ce qu'on peut dire ?... presque halluciné par le visage des gens, et cela depuis toujours ?... Comme un signe inconnu, comme s'il y avait quelque chose qu'on ne peut voir au premier coup d'œil ? »⁹⁷ Giacometti touche du doigt la difficulté à laquelle nous-même sommes confrontés dans le présent travail. Comment figurer l'irreprésentable ? Comment rendre un visage en ce qu'il est humain ? Comment le visage n'est-il pas qu'un morceau de corps ? L'humanité du visage est-elle définitivement impossible à fixer ? Telles sont les démons qui envahissent Giacometti : « Je commençais à voir les têtes dans le vide [...]. Ce n'était plus une tête vivante, mais un objet que je regardais comme n'importe quel autre objet, mais non autrement, non pas comme n'importe quel objet, mais comme quelque chose de vif et mort simultanément ».⁹⁸

⁹⁵ Voir à ce propos Heidegger M. « Bâtir, habiter, penser. » dans *Essais et conférences*. Éditions Gallimard, Paris, 1958

⁹⁶ Giacometti A. « Entretien avec Anne Parinaud », 13 au 13 juin 1962 dans *Écrits*, Paris, Hermann, 1990 p.270

⁹⁷ Giacometti A. « Carnets et feuillets », dans *Écrits, op.cit.* 1990 p.262

⁹⁸ Giacometti A. « Le rêve, le sphinx et la mort de T », décembre 1946, dans *Écrits, op.cit.* p.30



Alberto Giacometti, *Tête noire* (Yanaihara), huile sur toile, 1958-1962

Dès lors, Giacometti va s'acharner à reconstruire le visage. Loin du portrait teinté de psychologisme, il ne veut retenir que ce qui dans le visage est perceptible en chair et en os, pour reprendre l'expression husserlienne. Moins une masse informe, c'est une profondeur obscure qui caractérise les *têtes noires*, ici le portrait de son ami Yanaihara Isaku. Giacometti se retrouve immergé sous la peau du visage et tente d'en apercevoir les profondeurs. On devine dans les abîmes une sorte d'architecture sommaire, tirée de traits plus noirs encore. Le visage a chez Giacometti la profondeur d'une grotte. Le visage ne prend pas sa limite à la peau, à

la surface des joues, du front, la cornée du globe oculaire, etc. Le visage est beaucoup plus profond, et en le regardant, nous plongeons dedans, nous plongeons dans sa chair. Le visage que figure Giacometti n'est pas une surface, car il est ouvert en profondeur et constitue ainsi un espace. Nous y reviendrons mais en l'espèce ce visage n'est pas une ligne de démarcation franche entre une intériorité et une extériorité, il est un espace de contact qui est poreux. Pour le peintre, la reconstruction du visage prend la tournure d'une excavation dont l'objet est de délimiter les étais qui en bordent le phénomène. Par ce travail minutieux, Giacometti met progressivement à jour les saillances de la chair. Après la décomposition de la peau, qui semble fondre dans les *têtes noires*, il s'attachera dans ses dessins à reconstituer l'architectonique du visage. Abandonnant alors la croix centrale, ultime coordonnée que l'on devine au centre des têtes noires, Giacometti met à jour une structure mouvante, puisque ce sont des traits concentriques qui semblent nous aspirer dans les profondeurs de la matière vivante.

Giacometti constatait la difficulté à représenter la vitalité du visage. Selon lui, plus on essaie de le rendre vivant plus il en semble dénué. En cherchant l'humanité du visage, et comment en rendre l'ineffable singularité, il semble aboutir à la nécessité d'en déplier l'espace. Cependant, son acharnement à vouloir en cartographier le déploiement lui donne peu de satisfaction. « La réalité me fuyait [...]. J'essayais de faire mon portrait d'après nature et j'étais conscient que ce que je voyais, il était totalement impossible de le mettre sur une toile »⁹⁹. Ce sublime échec ouvre néanmoins pour nous des perspectives intéressantes. Car le travail de sondage auquel procède l'artiste du bout du crayon semble en réalité porter en premier lieu sur le regard, le sien propre porté au visage. A ce titre, il n'est pas illicite de considérer la démarche de Giacometti comme une réduction progressive à l'acte de vision, qu'il dit « hallucination ». Mais c'est par le biais de son corps, de sa main qui esquisse ce que son regard aperçoit. Avec l'Autoportrait de 1960, cette démarche devient plus troublante encore puisque c'est à l'égard de son propre reflet qu'il applique la réduction. Dans ce jeu de miroir, apparaît de manière particulièrement ténue l'espace du corps vivant et de sa sensation intangible.

Alberto Giacometti, *Autoportrait*, 1960, Klewan Collection, Munich.



Certaines œuvres d'art ont une présence qui les distingue indubitablement d'un objet inanimé qui n'est qu'à disposition du sujet. Cette œuvre d'art, et en particulier la sculpture de corps, le grand tableau, le portrait a un certain type de présence parce qu'elle a été un lieu. C'est-à-dire un espace habité d'une âme. L'âme signifie pour nous l'être animé dont la présence se déploie en investissant l'espace. Lieu et présence sont intimement liés, comme co-constitutifs l'un de l'autre. Pollock investi l'espace de l'œuvre et s'y anime. La présence de l'œuvre comme forme apparaît dans son moment constitutif. Sa genèse est performative et

⁹⁹ Giacometti A. « Entretien avec Pierre Schneider », juin 1961, dans *Écrits*, op.cit. p. 263.

motrice, comme le montre la tentative de Giacometti. L'œuvre met à jour sa présence qui se redéploie dans la rencontre du spectateur comme espace d'habitation mutuel, une co-présence qu'il nous faudra expliciter plus encore. Cette co-présence fait de l'acte de la perception un déploiement d'une corporéité propre. Il nous reste à élucider comment l'un et l'autre s'articulent dans la rencontre.

Le sensible, l'espace et le corps.

Notre analyse esthétique a conduit à la nécessité d'une modélisation de l'espace du sentir. Le corps semble y occuper une place de choix qu'il s'agit plus encore de déterminer. Ce n'est que par l'analyse serrée du corps vivant comme espace du sentir que nous pourrions ensuite nous acheminer vers une compréhension de la rencontre comme co-habitation de l'espace. Mais cette modélisation n'est pas sans poser des problèmes épistémologiques. En premier lieu celui de l'intelligibilité même de l'objet de notre attention. Ce n'est d'ailleurs pas un objet mais un phénomène dont le statut est en question. Nous cherchons donc une image, un modèle adéquat mais nous marchons sur un fil et risquons, à la moindre inattention, de tomber dans le non-sens. Mais peut-on faire autre chose en phénoménologie que de border les phénomènes ? Maldiney écrit à propos des *Notes sur la peinture d'aujourd'hui* (1953) de Jean Bazaine concernant l'abstraction dans l'art : « Abstraire n'est pas fabriquer des images d'arrière-monde. C'est extraire d'un état de chose apparemment compact et mettre en vue, à l'état libre ou naissant, une dimension constitutive immanente à plusieurs réalités et transcendantes à elles dans son identité qui les surpassent toutes. C'est manifester et produire une affinité secrète entre des choses absolument différentes en apparence, dont les apparences s'écartent, et saisir dans cet écart l'ouverture d'un unique apparaître. »¹⁰⁰ Voilà peut-être la voie d'une phénoménologie de l'abstraction que nous tenterons de prendre à notre compte comme tentative de figurer l'infigurable.

Ce qui réunit dans la présente étude les tentatives de Giacometti et de Pollock, c'est le rapport qu'ils entretiennent à l'espace de l'œuvre. Indivisible de l'espace de leur corps propre, l'acte de figuration est un acte moteur. De la coulure projetée au creusé cent fois pilonné du visage, les deux artistes opèrent une revalorisation du geste. L'œil, ici, ne subordonne pas la main puisque celle-ci défait l'espace optique et vient toucher du regard son modèle. C'est un rapport renversé du tactile et du visuel qui est mis en acte et en œuvre. Gilles Deleuze parle à ce propos d'*haptique* quand il n'y a plus de subordination de l'œil sur la main, « mais quand

¹⁰⁰ Maldiney, « Esthétique et Contact » dans *Le contact*. Schotte J. (dir.) Edition de Boeck, 1990 p.197

la vue elle-même découvrira en soi une fonction de toucher qui lui est propre, et n'appartient qu'à elle, distincte de sa fonction optique. On dirait alors que le peintre peint avec les yeux, mais seulement en tant qu'il touche avec les yeux »¹⁰¹ Ce renversement intéresse directement le contact puisqu'il s'agit de la réhabilitation d'une interpénétration du monde et du sujet sentant. Un double enveloppement réciproque qui se fait jour dans le jeu de la perception, de la figuration et de la rencontre. Dès lors, la délimitation du mouvement et de la sensation devient plus ambiguë, car la présence est une habitation qui ne peut faire l'économie de son implication charnelle. Il n'y a pas, c'est ce que nous montrent ces artistes, de pure perception, de pure sensation qui ne soit en premier lieu engagement et mise en tension d'un corps dans l'espace. Cet engagement n'est d'ailleurs pas qu'une visite de courtoisie dans le monde, il est déploiement tout à la fois du monde et de l'espace moteur du corps vivant. Comme le fait remarquer Maldiney : « Habiter n'est pas être logé dans..., n'est pas être incrusté, inséré. Habiter n'est pas loger. Habiter un espace, c'est être présent à lui et y être présent à soi... hors de soi-même. Voyez la différence entre le vivant et le mort. Un cadavre apparaît tout de suite rétréci, petit : il est réduit à la surface de sa peau. C'est même frappant quand un mort gît là à la suite d'un accident. Un vivant, au contraire, habite l'espace par-delà la surface théorique de son corps objet : vous le voyez tout de suite occupant un espace qui n'est pas circonscrit de l'extérieur, un espace impliqué par la motricité ou les esquisses motrices de son corps animé, dès lors qu'il est le corps d'une présence. »¹⁰²

Penser l'habitation corporelle de l'espace, appelle à envisager de nouvelle manière la dualité de l'intériorité et de l'extériorité. Puisqu'ici la chair est externe et signifie la vie du corps. Les hommes-manteaux de Descartes prennent leur vitalité de ce qui du mouvement du manteau ne saurait se limiter à sa surface. Corps vivant signifie dès lors corps en capacité motrice, plein et débordant de soi dans sa possibilité kinésique, ou plutôt kinesthétique puisque c'est la motricité qui rend possible l'exploration sensible du monde. Cette possibilité réside dans la chair, qui n'est pas limitée à ce qui sépare le squelette de la peau. Ce n'est pas une chair interne mais l'espace de la sensation. Si la chair est au dehors, cela signifie que l'espace qui me sépare de l'objet senti n'est pas l'espace vide et linéaire de la géographie. L'espace qui se fait jour dans le sentir incarné est un espace dense car la chair est elle-même sentie dans le monde.

¹⁰¹ Deleuze G. *Francis Bacon logique de la sensation*. Editions du Seuil, Paris, 2002 p.146

¹⁰² Maldiney H. « Esthétique et Contact » *op.cit.* p.197

Comment comprendre que le corps vivant puisse en quelque sorte sortir de lui-même alors que l'expérience la plus naturelle semble indiquer avec certitude que l'espace mondain est séparé de nous. Et que notre corps est le sujet percevant, qu'il y a des objets perçus qui sont là, à nous attendre. Que l'espace qui les sépare de nous n'est qu'une distance vide et transparente. « Le visible autour de nous semble reposer en lui-même »¹⁰³, écrit Maurice Merleau-Ponty, pourtant, il ajoute : « Ce qu'il y a [...], ce ne sont pas des choses identiques à elle-même qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir « toutes nues », parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair. »¹⁰⁴ Selon cet auteur, les choses ne sont pas là pour moi et je ne suis pas celui qui va les dévoiler par mon attention et mon regard tel une lampe qui éclairerait des objets jusque-là dans les ténèbres. Les choses se constituent comme choses au sein même du monde, et je suis le sujet de cette constitution, à même les choses.

Avec la notion de chair, qui apparaît dans ses travaux tardifs, Merleau-Ponty entend dépasser l'idée classique selon laquelle il y aurait une hétérogénéité des objets du toucher et de la vue. Ce dualisme du sensible, en premier lieu défendu par George Berkeley¹⁰⁵ (1685-1753), est revisité phénoménologiquement par Husserl¹⁰⁶ en 1907. Ce dernier y discute le rôle de la sensation dans l'expérience de la spatialité. Il y analyse la distinction entre sensations tactiles et visuelles afin de savoir si elles sous-tendent une distinction de l'espace visuel et de l'espace tactile. Selon lui, les expériences visuelles se distinguent des sensations tactiles en ce qu'elles ne sont pas localisées dans le corps. A ce titre, la vision est transparente. Plus tard, dans les *Idées II*, il affirmera que le monde est constitué en niveaux¹⁰⁷ et que le toucher joue un rôle prééminent en ce que le corps vécu est en entier un organe de contact. D'autre part, le phénomène de « double sensation » ne concerne que le toucher et pas le visuel. Le principe de double sensation désigne la relation entre le touchant et le touché quand par exemple je touche ma main droite avec ma main gauche. La main droite est alors tout à la fois touchant et touchée, de même pour la main gauche. Cette relation est *réversible* et met en évidence la situation ambiguë du corps et de la conscience du corps puisque la main est dans cette

¹⁰³ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Éditions Gallimard, Paris, 1964 p.171

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Berkeley G. *An Essay toward a new Theory of Vision*, Dublin, 1709

¹⁰⁶ Voir § 46 et 47. Husserl E. *Choses et espace, leçons de 1907*. PUF, Paris, 1989.

¹⁰⁷ Husserl E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Escoubas E. Presses Universitaires de France, Paris, 1982 (1952), §18c.

situation à la fois objet touché et sujet touchant. Intériorité et extériorité se dévoilent dès lors comme les manifestations équivoques du même corps qui alternativement est sujet et objet. Cependant, selon Husserl dans le cas de la vision, on ne trouve rien de comparable¹⁰⁸. Les objets ne sont pas constitués dans le corps mais dans l'espace visible. La vision elle-même est transparente, cela signifie qu'elle n'a pas d'épaisseur. Au contraire, le tactile rend compte simultanément de la sensibilité de la peau et de la tangibilité du monde. L'espace qui se phénoménalise dans le contact tactile révèle pour Husserl d'une certaine épaisseur.

Merleau-Ponty dit du toucher que « Quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses, par lequel le « sujet touchant » passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du *milieu*¹⁰⁹ du monde et comme en elles »¹¹⁰. Il y a un milieu qui est l'espace du toucher et qui se situe à l'entre-deux du touchant et du touché. Le *toucher* se distingue lui aussi du *touchant* et du *touché* puisque comme verbe il indique qu'un sujet est en action. Ce *milieu* est donc fait d'une possibilité d'action du corps. Le corps qui explore ne saurait se limiter à la seule gesticulation. Merleau-Ponty remarque astucieusement que « toute expérience visible m'a été donnée dans le contexte des mouvements du regard, le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les « qualités tactiles ». [...] Tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile [est] promis en quelque manière à la visibilité »¹¹¹. Puisque le même corps voit et touche, puisque c'est le même monde auquel il appartient, alors il faut que les deux espaces tactile et visuel soient faits de la même étoffe. Mais de *quoi* sont-ils faits ? Comment qualifier l'épaisseur de ce milieu ?

Merleau-Ponty veut souligner la continuité entre la vue et le toucher dans la constitution du sens de la matérialité et de la spatialité. C'est seul et un même espace, il insiste sur la corrélation entre espace tactile et espace visible. « Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté, selon laquelle ils ne sont pas seulement, comme les pseudopodes de l'amibe, de vagues et éphémères déformations de l'espace corporel, mais l'initiation et l'ouverture à un monde tactile. Ceci ne peut arriver que si, en même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon

¹⁰⁸ Husserl E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Op.cit. §37.

¹⁰⁹ Nous soulignons

¹¹⁰ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Op.cit. p.174

¹¹¹ *Ibid.* p.175

autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en ce sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie. Par ce *recroisement*¹¹² en elle du touchant et du tangible, ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, sont reportés sur la même carte que lui ; les deux systèmes s'appliquent l'un sur l'autre, comme les deux moitiés d'une orange. »¹¹³ Il ajoute : « Il n'en va pas autrement de la vision, à ceci près, dit-on, qu'ici l'exploration et les renseignements qu'elle recueille n'appartiennent pas « au même sens ». Mais cette délimitation des sens est grossière. »¹¹⁴, car selon Merleau-Ponty, c'est bien le même espace qui est partagé par le tactile et le visuel et il y a corrélation sensorielle. On retrouve cette idée chez Straus qui parle à propos du sentir de co-modalités sensorielles. Ce refus de hiérarchiser le tactile et le visible permet de penser le contact comme rapport commun à l'espace. L'espace visible, pour Merleau-Ponty, n'est pas une extériorité vide dans laquelle se meut le corps. Le corps se fait corps à même l'espace et il est de ce fait spatialisation. L'espace est par ce jeu même un espace charnel et le contact tactile le mode de révélation du sensible.

Cette conception du sentir est très concrète. Pourtant, le paysage est classiquement et culturellement associé au domaine visuel et c'est par la vue, et selon une métaphore optique que l'on décrit généralement le rapport au paysage. L'observateur n'est généralement que le point zéro depuis lequel s'ouvre l'espace dans sa profondeur. Cependant la seule dimension visuelle ne permet pas à elle seule de comprendre le sentir comme expérience vécue incarnée. Ignorer la dimension incarnée et intégrative du sentir nous confinerait en fait à une expérience pathologique. Certaines personnes ne peuvent sentir que par la vue, par exemple dans des cas de troubles dissociatifs graves. Ces personnes peuvent décrire l'expérience d'être coupé du monde, comme dans une bulle. L'impression de ne pas se trouver inclus dans le paysage, de « voir la montagne comme s'il s'agissait d'une affiche sur le mur » décrivait un homme de 41ans souffrant de la sorte depuis son adolescence suite à une expérience traumatique. Cette expérience du monde, est invivable car il dit avoir perdu la « saveur », « l'épaisseur » des choses qui l'entourent. N'étant que visuel, le paysage reste un spectacle froid et distant. Pourtant avant d'être l'objet de notre contemplation, le paysage n'est-il pas cette unité au sein de laquelle notre existence se déploie ? La brise glacée du printemps est tout aussi constitutive du paysage que l'odeur de l'herbe fraîche ou la majesté d'un massif pyrénéen. Nous sommes baignés de ce paysage qui entoure le corps selon l'ensemble des modalités sensorielles. L'être

¹¹² Nous soulignons.

¹¹³ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. *Op.cit.* p.174

¹¹⁴ *Idem*.

est au monde avec les pieds sur terre, soumis à la gravité c'est le corps entier qui se tient debout et immergé. Il faut reconnaître à la tactilité un mode de donation propre. En effet, le toucher permet à la fois d'articuler le profond et le superficiel, le lointain et le voisinage. Avec le toucher plus qu'avec d'autre sens, la distance de soi et du monde se fait plus incertaine. Du touchant au touché les limites sont ambiguës et peut-être plus à même de signifier comment on habite le monde et comment il nous habite. Le toucher établit avec le monde un rapport d'intimité. Nous l'avons vu, que ce soit avec la caresse ou le mouvement du regard, le contact ne peut être qu'en mouvement ! A partir du moment où l'on s'immobilise, on cesse de sentir ce contact. C'est en caressant qu'on touche le grain des choses, leur surface, leur texture. De ce fait, le toucher traverse la surface. En posant nos pieds au sol, en sentant sa texture ferme ou molle, nous sentons confusément la densité de l'écorce terrestre à mesure que nous descendons obscurément en elle. La sensation tactile se perd en son objet. Pourtant il n'y a jamais dissolution dans le contact, du moins dans l'expérience habituelle. L'être humain, dans l'expérience habituelle, est comme dissocié entre le contact qui confond et celui qui distingue un dedans et un dehors. La dimension du contact révèle une ambiguïté inattendue de la limite corporelle. La peau perd sa fiabilité absolue, sa frontière n'est finalement pas si évidente. Pourtant la philosophie a jusqu'alors toujours pensé l'égo dans la tête, le corps sous l'écorce épidermique. La dimension du contact appelle une philosophie hors les murs, la philosophie d'un corps pas encore fermé, ou qui d'un instant à l'autre pourrait s'ouvrir, ou se dissoudre. Qu'elle philosophie pourrait penser l'espace sans limite ?

Espace intermédiaire, une dialectique rythmique.

Afin d'aller plus loin, nous devons procéder à l'examen phénoménologique de l'espace qui s'ouvre entre sentant et senti. Ce champ du sentir se révèle d'une densité inattendue et il nous faudra en prendre toute la mesure car il est la condition de possibilité de toute rencontre. C'est-à-dire la manière la plus commune qu'ont les êtres humains, comme individus incarnés de se rencontrer. Nous avons vu, en particulier avec l'exemple husserlien des mains qui se touchent que l'espace du contact révèle une certaine épaisseur qui est possibilité kinesthétique. Merleau-Ponty a radicalisé cette posture en l'appliquant à l'ensemble du sentir, et en particulier au voir, inséparable du *se-mouvoir*. Penser l'espace du sentir appelle donc une analyse du champ qui s'y phénoménalise dans une certaine profondeur. Qu'est-ce que cela signifie ? De quoi est faite l'étoffe de ce milieu qui se dévoile entre touchant et touché ? Avec la notion de chair, Merleau-Ponty procède à un déplacement révolutionnaire des conceptions classiques de la perception et de la sensation. Selon le

philosophe, la chose n'est pas ce que l'on appelle *quale*, c'est-à-dire un stimulus qui s'offre à mes sens, ou, qui s'offrirait à mon corps comme transmetteur. Cette position suppose que le contenu du *quale* est latent en lui (modèle empiriste) ou latent en moi (modèle intellectualiste). Ces deux modèles négligent l'acte de la subjectivité, son intention et la rencontre même avec le monde. Le rouge qui est sous mes yeux n'est pas, selon Merleau-Ponty, « une pellicule d'être sans épaisseur »¹¹⁵, il a une certaine texture quand je le fixe, sa forme se détache du fond qui pourtant entretient une relation de sens avec lui. La forme m'apparaît dans une constellation qui la contraste, une atmosphère où elle retourne dès lors que mon regard cesse de la fixer. A ce titre, tel rouge est « une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome. »¹¹⁶ La constellation des formes est toujours *possible*. C'est-à-dire qu'elles sont disponibles comme horizon pour l'intentionnalité. Cette possibilité repose dans la visibilité, elle renvoie au tissu qui maintient la cohérence du monde.

Ce tissu est la chair des choses, qui n'est pas lui-même une chose, il est ce qui est en possibilité latente. C'est ce qui soutient et rend possible l'expérience de mon corps de chair et du monde comme unité. En effet, nous ne voyons pas le chaos, nous voyons des choses. Nous ne percevons pas deux images imprimées sur chacune de nos rétines, nous ne percevons pas explicitement la déformation du cristallin par la contraction des muscles ciliaires ou la convergence des yeux qui nous indiqueraient la position de la chose que nous voyons. Nous n'avons pas conscience de ces signes. Bien plutôt, nous percevons des choses qui sont *là*, à distance de notre *ici*. Nous bougeons et elles restent à leur place, ou bougent elle-même en gardant l'unité d'une seule et unique chose. La cohérence des horizons d'esquisses de la chose est leur chair. Cependant, on ne peut pas délibérer sur l'appartenance de cette chair. Est-ce la chair du monde ou ma chair ? La cohérence de l'expérience ne peut pas prendre de sens sans moi, de la même manière qu'il n'y a pas d'objet sans sujet. C'est pourquoi, dans l'expérience habituelle des activités humaines nous faisons l'expérience d'un monde qui semble nous précéder. Pour Merleau-Ponty, la subjectivité opère habituellement comme le ciment qui tient ensemble la structure du monde visible. Ce ciment n'est pas le visible lui-même, il s'efface devant ce qu'il fait apparaître. La subjectivité se glisse ainsi dans les interstices du visible, et le teinte de familiarité. Il y a toujours corrélation entre le sujet voyant et l'objet visible. De sorte que le monde visible est tricoté de ma subjectivité invisible. Cependant cette détermination subjective du monde visible, cet invisible du visible est implicite dans

¹¹⁵ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. *Op.cit.* p.172

¹¹⁶ *Idem.*

l'expérience quotidienne de la réalité. De sorte que le monde nous paraît cohérent et fiable. Ces qualités sont habituellement évidentes.

Mais dire que le monde est chair correspondrait-il à faire de son imprégnation subjective une projection anthropocentrique qui dénaturerait le réel en le voilant ? « D'où vient, écrit Merleau-Ponty, que les enveloppant [les choses], mon regard ne les cache pas, et, enfin, que, les voilant, il les dévoile ? »¹¹⁷ S'agit-il d'une sorte de philosophie idéaliste, purement imaginaire et désincarnée ? voire d'un monde autistique qui serait pure création narcissique ? L'auteur développe ce questionnement dans une note insérée dans le manuscrit du *Visible et l'invisible* : « C'est que le regard est lui-même incorporation du voyant au visible, recherche de lui-même, qui EN EST, dans le visible – c'est que le visible du monde n'est pas enveloppe du QUALE, mais ce qui est entre les quales, *tissu conjonctifs*¹¹⁸ des horizons extérieurs et intérieurs – c'est comme chair offerte à chair que le visible a son aséité et qu'il est mien – la chair comme SICHTIGKEIT et généralité. » Il poursuit, « L'ouverture par chair : les deux feuillets de mon corps et les feuillets du monde visible... c'est entre ces feuillets intercalés qu'il y a visibilité... Mon corps modèle des choses et les choses modèle de mon corps : le corps lié par toutes ses parties au monde, contre lui. »¹¹⁹ L'espace de la sensation est dense. C'est pourquoi le regard enveloppe et touche. C'est pourquoi nous habitons et sommes environnés. « C'est que l'épaisseur de la chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication. »¹²⁰ La visibilité du monde est une épaisseur, les quales ne sont pas plats, ils ouvrent sur une profondeur, un horizon de leurs apparitions possibles. De même, le corps a une épaisseur. Ma chair et chair du monde s'entrecroisent dans ce que Merleau-Ponty nomme l'*entrelacs*. De cette manière, « Le monde est fait de l'étoffe même du corps »¹²¹ Dans une note de travail datée de juin 1960, Merleau-Ponty écrit : « Mon corps est au plus haut point ce qu'est toute chose : un *ceci dimensionnel*. C'est la chose universelle – Mais, tandis que les choses ne deviennent dimensions qu'autant qu'elles sont reçues dans un *champ*, mon corps est ce champ même. »¹²² Comme nous l'avons aperçu, il y a chez Merleau-Ponty une interpénétration des espaces qui rend complexe la tâche de différenciation. On ne sait plus vraiment quoi appartient à qui. Monde et soi sont co-

¹¹⁷ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. *Op.cit.* p.171

¹¹⁸ Nous soulignons

¹¹⁹ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. *Op.cit.* p.171

¹²⁰ *Ibid.* p.176

¹²¹ Merleau-Ponty M. *L'œil et l'esprit*. Édition Gallimard, Paris, 1964 p.19

¹²² Merleau-Ponty M. « Note de travail, Chair et Esprit, juin 1960 » *Le visible et l'invisible*. *Op.cit.* p.308

constitués de sorte qu'il existe entre eux une grande accointance. Il n'est pas possible de dire dans quelle mesure le monde est subjectivement constitué et dans quelle mesure il vient d'une extériorité qui nous soit étrangère. D'autre part l'auteur ne dit rien sur la manière dont cet état de fait apparaît. De même que Heidegger ne pose pas la question du venir-au-monde du *Dasein*¹²³, il n'y a pas de dimension génétique qui puisse nous permettre de comprendre la dynamique de cette co-constitution. Cependant, on trouve chez Merleau-Ponty une explicitation du flux de la constitution dans une note de travail daté de juin 1960 : « Le rapport de mon corps comme sensible à mon corps comme sentant (ce corps que je touche, ce corps qui touche) = immersion de l'être-touché dans l'être touchant et de l'être touchant dans l'être-touché – la sensorialité, son *SICH-bewegen* et son *SICH-wahrnehmen*, sa venue à soi – un soi qui a un entourage, qui est l'envers de cet entourage. En précisant l'analyse on verrait que l'essentiel est le *réfléchi en bougé*, où le touchant est toujours *sur le point* de se saisir comme tangible, manque sa saisie, ne l'achève que dans un *il y a*. »¹²⁴ Cette note n'est pas explicitée dans le texte général du *Visible et l'invisible*, inachevé à la mort du philosophe en 1962. On peut cependant en tirer plusieurs éléments d'éclairage. Si nous avons vu que les couples voyant/visible et touchant/tangible font l'objet d'une réversibilité, particulièrement éloquente quand ma main droite touche ma main gauche touchant les choses ; cette réversibilité est toujours imminente, et jamais réalisée. Elle ne coïncide jamais tout à fait. C'est une dialectique sans synthèse possible. Cette dialectique apparaît comme une mise en tension entre être et monde qui se fait jour dans un *bougé*. Il est fondamental de voir que pour Merleau-Ponty cette imminence qui n'est jamais coïncidence n'est pas un échec. Il y a toujours un écart : « Cette dérobade incessante, cette impuissance où je suis de superposer exactement l'un et l'autre, le toucher des choses par ma main droite et le toucher par ma main gauche de cette même main droite, ou encore, dans les mouvements explorateurs de la main, l'expérience tactile d'un point et celle du « même » point au moment suivant – ou l'expérience auditive de ma voix et celle des autres voix –, ce n'est pas un échec : car si ces expériences ne se recouvrent jamais exactement, si elles échappent au moment de se rejoindre, s'il y a toujours entre elles du « bougé », un « écart », c'est précisément parce que mes deux mains font partie du même corps, parce qu'il se meut dans le monde, parce que je m'entends du dedans et du dehors ; j'éprouve, et autant de fois que je veux, la transition et la métamorphose de l'une des expériences à l'autre, et c'est seulement comme si la charnière

¹²³ Nous reprenons là une remarque faite par Blankenburg W. dans *La perte de l'évidence naturelle*. *Op.cit.*

¹²⁴ Merleau-Ponty M. « Note de travail, Chair et Esprit, juin 1960 » *Le visible et l'invisible*. *Op.cit.* p.308

entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée. »¹²⁵ Le visible est donc doublé, en quelque sorte, d'un horizon intérieur qui en permet tout à la fois l'ouverture et la continuité. L'invisible du monde, que Merleau-Ponty nomme aussi « idées », est selon lui ténèbres, une négativité qui n'est pas rien. « C'est un sillage qui se trace magiquement sous nos yeux, sans aucun traceur, un certain creux, un certain dedans, une certaine absence, une négativité qui n'est pas rien »¹²⁶. Nous ne pouvons-nous empêcher de voir ici l'échec de Giacometti à retrouver la tête. Il dégage l'espace, explore la concavité et la pénètre, mais il ne trouve pas de positivité qu'il puisse peindre. Son échec n'en est cependant pas un puisque la peinture *abstrait*, selon l'expression de Bazaine, cette négativité. Apparaît alors le creux qui n'est pas néant, cette concavité est l'envers du visible. L'invisible habite le monde, le soutient et le rend visible car il est sa possibilité même. Ce qui distingue l'invisible d'une positivité c'est qu'il n'est aucunement fini, recroquevillé sur lui-même, il est ouverture. Ce que Merleau-Ponty appelle *idée* est une « cohésion sans concept ». Cette cohésion est du même ordre que ma propre chair qui rend possible la cohérence de l'expérience vécue et la corrélation de celle-ci avec le monde.

Sous la pellicule, ou peau du visible s'ouvre donc une profondeur invisible qui en sous-tend la possibilité. L'invisible du visible, comme l'invisible de ma chair est le champ sur lequel se détache le visible, comme la forme sur le fond. Il y a si l'on peut dire une oscillation dialectique dans le flux de constitution que propose Merleau-Ponty. Une dialectique du corps vécu au contact des choses de type noético-noématique (dans la phénoménologie de Husserl, la noèse est l'acte de la conscience constituant en noème l'objet qu'elle vise) qui se constituent pourtant du même geste. Ce ne sont pas deux moments chronologiques mais ils renvoient à la constitution de la forme (*Gestaltung*). Ici la forme correspond à ce que déclare Von Weizsäcker : « la forme est le lieu de la rencontre de l'organisme et de l'*Umwelt* »¹²⁷ expression allemande que l'on peut traduire par entourage, environnement ou milieu. Dans le sentir, la chair embrasse corps et monde, mais ils ne se confondent pas. Le contact ne ferme pas, il ouvre un espace entre touchant et touché qui laisse place au jeu. Il n'y a pas fermeture du contact dans le commerce habituel avec le monde car le contact ne coïncide jamais tout à fait. Il y a de l'*intouchable* écrit Merleau-Ponty et nous verrons que cette négativité est ce qui rend possible l'existence.

¹²⁵ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.192

¹²⁶ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.199

¹²⁷ Von Weizsäcker V. *Le cycle de la structure.* Desclée de Brouwer, Paris, 1958 p.179

L'expérience du sentir pathique, originellement comme contact charnel avec le monde, se déploie ainsi de manière dynamique puisque jamais définitive. Comme le remarque Maldiney dans l'article « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant », dans le sentir le rapport au monde est un rapport rythmique. Et cela avant même d'être un rapport au temps ou à l'espace. Car le rythme est ce qui précède toute activité intentionnelle, c'est le rythme de la présence comme *ek-stase*. C'est-à-dire sortie hors de soi, ou plutôt ouverture hors de soi. Pulsatilité d'une présence broussailleuse, vivante et tapissée de contacts. Ces multiples contacts se structurent, ou plutôt se forment comme structure invisible. Le point aveugle du contact est sa substruction qui est généré par lui. Selon Maldiney « Un rythme n'est pas objectivable dans l'espace. Il ne saurait, au sens propre, être perçu, il prend fond dans le sentir et il le fonde en lui donnant forme. Cette forme n'existe qu'en formation. Elle consiste en sa propre genèse. Son auto-genèse rythmique suscite l'espace et le temps de sa manifestation. Ils se lèvent sous l'horizon dont, par elle-même, en vertu de l'articulation de ses tensions ouvrantes et fermantes, cette forme en formation est *capable*. »¹²⁸. L'espace du contact est donc fait de pulsations multiples qui en forment le tissu complexe mais cet espace n'est pas le chaos, il est maintenu cohérent et différencié du monde. Ce dépliement du contact révèle ainsi ce qui dans la multiplicité unifie, limite et différencie. Par le contact il y a bordure, la chair est bordée comme une forme qui se distingue d'un fond. Avec la notion de rythme on comprend comment « La définition d'une forme ne peut-être qu'énergétique »¹²⁹. Nous comprenons cette rythmique comme mouvement dialectique de la chair. Ce mouvement est automouvement.

Transition :

Nous l'avons vu Merleau-Ponty décale la question de l'affectivité et de la perception, qui sont tributaires du dualisme sujet constituant / objet constitué par le développement de l'idée de Chair. Il en passe par une analyse de la perception pour proposer une phénoménologie du corps, pensé comme corps vivant. Toutefois, à ce point de notre analyse, notre modélisation de l'espace du contact est encore insuffisante car elle ne se limite qu'au contact qui est le mien et néglige en quoi tout contact est possiblement en partage avec autrui. Plus encore, il ne nous dit rien de la manière dont le corps d'autrui rencontre ma chair. Nécessité de penser non seulement le corps en apparition mais comment il se phénoménalise dans un espace que je partage. Il n'y a pas deux individus corps isolés mais un rapport à un

¹²⁸ Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. Op.cit. p.151

¹²⁹ Maldiney H. « Esthétique et contact » Op.cit. p.200

espace partagé, co-constitué comme environnement commun. La première étape de ce travail consiste à se demander comment se constitue la limite entre le sujet sentant et l'objet senti dans une philosophie de la chair telle que celle de Merleau-Ponty. Car si nous avons aperçu comment s'organise l'espace du sentir nous n'avons encore rien pu dire de *Qui* est celui qui sent ? La question à venir est donc de savoir quelle ontologie se fait jour au creux du contact ?

§2 Ontologie de la Chair et contact.

Fonction ontologique de la chair.

Avec Merleau-Ponty la sensorialité s'est révélée dédoublée. Il y a une vision sur laquelle je porte une attention explicite, par l'exploration du regard je repère des signes, je juge avec mes frères humains, dans une communauté intersubjective qui institue ses objets. Mais, à l'instar de Straus et Rilke, Merleau-Ponty nous indique qu'il y a dans notre rapport habituel au monde un autre moment sensoriel, une « vision qui a lieu »¹³⁰, implicite auquel nous ne saurions penser. Avec cette distinction, Merleau-Ponty n'entend pas déplacer le dualisme entre esprit et corps, bien plutôt, il offre une troisième voie, qui se situait trop en amont pour être aperçue. Avec la notion de chair, l'énigme de la vision ne se dissout pas et garde sa profondeur, elle passe cependant de la « pensée du voir à la vision en acte »¹³¹. En effet, l'acte intentionnel prend avec le philosophe un tour charnel et dynamique. La double constitution du corps et du monde se dévoile à même les choses, mettant en question les limites de l'espace corporel. Il y a entrelacement et pourtant unité vécue de la chose et de soi. Voilà une nouvelle énigme qu'il nous faudra mettre en vue. Par ailleurs, le corps s'est révélé, avec l'éclairage de Merleau-Ponty, constitué de deux feuillets. L'un de l'ordre des choses, et l'autre qui les touche et les voit. Cependant le corps est chose parmi les choses en ce qu'il « EN-EST » écrit Merleau-Ponty. C'est parce que mon corps est aussi un élément du monde visible, qu'il y est inclus, que je peux me mouvoir dans l'espace visible. C'est-à-dire que j'y ai une place et qu'autour de moi le monde m'enveloppe. Mouvement et visibilité sont ainsi intimement corrélés. Nous l'avons aperçu, « on ne voit que ce qu'on regarde. Que serait la vision sans aucun mouvement des yeux, et comment leur mouvement ne brouillerait-il pas les choses s'il était lui-même réflexe ou aveugle »¹³². Selon Straus il ne pourrait pas y avoir de sentir sans un *se-mouvoir* qui ouvre un *espace potentiel*¹³³. Ainsi, « tout ce que je vois est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du « je peux ». Chacune des

¹³⁰ Merleau-Ponty M. *L'Œil et l'esprit. Op.cit.* p.54

¹³¹ *Idem.* p.54

¹³² Merleau-Ponty M. *L'Œil et l'esprit. Op.cit.* p.17

¹³³ Terme emprunté à Winnicott D.W., sur lequel nous reviendrons.

deux cartes est complète. Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être ». ¹³⁴ Dans ses écrits tardifs, Merleau-Ponty ouvre de manière inattendue une dimension ontologique à l'acte perceptif.

L'entrelacs de la chair ne peut être compris comme simple schématisation cognitive du rapport intentionnel. En effet, ce tissu d'échanges intenses comporte une double négativité, celle de ma chair et celle du monde. Il y a de l'invisible dans le visible et de l'intouchable dans le tangible. Merleau-Ponty met en garde son lecteur sur une interprétation trop rapide qui voudrait remplacer cette négativité impensable par de la conscience, de la subjectivité, de l'âme, etc. C'est-à-dire de la positivité. Le corps n'est pas l'automate qu'infuserait une âme transparente. Cet entrelacs signifie qu'il y a empiètement de l'un sur l'autre, et que l'un ne peut se constituer sans l'autre. Pourtant, il distingue bien l'être de la chose et l'être humain. Si l'ontique et l'ontologique s'intègrent au champ de la visibilité, le monde n'est pas en-soi ou transcendant, de même que la vision ne dresse pas devant une subjectivité retranchée les images du monde. Bien plutôt, l'auteur propose une philosophie en immersion : « je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, lui, *se* meut, mon mouvement *se* déploie. Il n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi, il rayonne d'un soi... » ¹³⁵. Là aussi il y a une énigme car le soi qui apparaît entre voyant et visible, ou entre touchant et touché ne peut être substantialisé. Si touchant et touché ne coïncident pas dans le corps, cela ne signifie pas qu'ils coïncident dans la conscience ou dans une quelconque transcendance. La phénoménologie de Merleau-Ponty marche sur un fil très ténu concernant l'ontologie. La disparition du philosophe le 3 mai 1961 a interrompu son travail au moment critique de la rédaction du *Visible et l'invisible*.

Des indications importantes peuvent toutefois nous être livrées par l'étude de ses notes de travail. Bien que fragmentaires et non formalisées par l'auteur elles permettent d'apercevoir l'horizon de sa pensée. Dans la note datée de mai 1960 intitulé « Toucher-se toucher, voir-se voir, le corps, la chair comme soi. » Merleau-Ponty écrit : « Le négatif ici ce n'est pas un *positif qui est ailleurs* (un transcendant) – c'est un vrai négatif [...] autrement dit un originaire de l'*ailleurs*, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux. » Ce n'est pas un moi, ou une monade, ce n'est pas une conscience, mais l'évènement du soi qui naît au creux du contact. Il poursuit : « La négativité qui habite le toucher (et que je ne dois pas minimiser : c'est elle qui fait que le corps n'est pas un fait empirique, qu'il a une signification ontologique),

¹³⁴ Merleau-Ponty M. *L'Œil et l'esprit. Op.cit.* p.17

¹³⁵ *Idem.* p.18

l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (*son punctum caecum* central, cette cécité qui la fait conscience *i. e.* saisie directe et *renversée* de toutes choses) c'est *l'autre côté* ou *l'envers* (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible »¹³⁶. Merleau-Ponty insiste sur une revalorisation et un respect du négatif, ce creux qui est l'espace du sentir. C'est un espace de possibilité et l'ontogénèse à l'œuvre dans la chair à une dimension temporelle, celle de l'évènement ou plutôt de l'avènement de la chair dans ce jeu de réversibilité. Cela signifie que quand je touche une chose, je me-touche à elle, c'est une expérience évidente. Mais comme nous l'avons vu, cela signifie corrélativement que quand je parle je m'entends, mais je m'entends par ma gorge car quand j'entends ma voix enregistrée et uniquement sonore, elle m'apparaît étrangère. Quand je vois, je suis visible mais il y a de l'invisible, ne serait-ce que mes yeux que je ne peux voir qu'en reflet inversé sur le miroir. Le soi merleau-pontien se constitue au contact du monde, s'y lie et s'y noue mais jamais il ne s'y résout.

Si l'être s'origine dans le contact, alors on peut se demander ce qui différencie ce mode d'être de celui d'un animal, le plus simple soit-il, pourvu qu'il puisse sentir et se mouvoir. Selon le philosophe il y a bien une spécificité de l'Être humain : « l'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible »¹³⁷ écrit Merleau-Ponty. Il nous indique par là cette évidence invisible : « Si nos yeux étaient faits de telle sorte qu'aucune partie de notre corps ne tombât sous notre regard, ou si quelque malin dispositif, nous laissant libre de promener nos mains sur les choses, nous empêchait de toucher notre corps – ou simplement comme certains animaux, nous avions des yeux latéraux, sans *recoupement*¹³⁸ des champs visuels – ce corps qui ne se réfléchirait pas, ne sentirait pas, ce corps presque adamantin, qui ne serait pas tout à fait chair, ne serait pas non plus un corps d'homme, et il n'aurait pas d'humanité. »¹³⁹ C'est le recroisement de l'expérience du corps visible et du corps voyant qui par un jeu d'écho intérieur, ou de contact interne valide la cohérence de l'expérience humaine comme étant vécue par une seule et même personne. Nous ne faisons pas l'expérience du monde comme main touchant ou œil voyant, nous sommes au monde comme unité entière d'expériences singulières et propres. C'est donc le recoupement des sens qui par effets de contact fonde un sens de soi qui soit cohérent. L'immersion dans le monde par le biais de l'ensemble de nos sens et l'expérience que nous faisons d'un seul et même monde fonde notre expérience d'un soi qui est unique et identique à lui-même dans le temps et dans le

¹³⁶ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.303

¹³⁷ Merleau-Ponty M. *L'Œil et l'esprit. Op.cit.* p.18

¹³⁸ Nous soulignons.

¹³⁹ Merleau-Ponty M. *L'Œil et l'esprit. Op.cit.* p.20

mouvement. Tout simplement, nous ne sortons jamais de notre corps, ou encore, notre corps ne reste jamais là derrière nous. Nous sommes toujours le point zéro du mouvement.

Merleau-Ponty étend la fonction ontologique de la chair à l'ensemble des modalités sensorielles. Comme co-modalités sensorielles d'une seule et même chair, elles se prolongent et rayonnent dans le monde qui l'entoure. Avec la notion de chair, le monde passe du statut géographique d'étendu à celui d'entourage. La chair est entourée du monde, et elle enveloppe les objets qui se constituent à son contact. L'espace de la chair est donc constitué d'un double enveloppement, un enchevêtrement constitutif de soi et du monde. Qui s'oriente selon deux vecteurs : l'un centripète, qui forme l'enveloppe corporelle, et l'autre centrifuge, qui constitue la limite visible des objets. Ce double enchevêtrement révèle toute son ambiguïté à la vue de mon propre corps qui dès lors est tout à la fois constituant et constitué. Ce paradoxe trouve son pli à la limite de la peau. La fonction ontologique apparaît ainsi comme ce qui discrimine dedans et dehors. C'est une sorte de peau qui borde le sentir. Cependant, avec la notion de réversibilité, Merleau-Ponty espère déployer l'espace qui se phénoménalise dans le sentir. La peau n'est pas une pellicule épidermique, c'est un espace potentiel. C'est parce que le touchant ne coïncide pas exactement avec le touché qu'il existe un point de jonction qui n'est pas rien. C'est l'intouchable. Straus à ce propos propose une analyse remarquable de la caresse, qu'il définit comme une approche infinie. Puisqu'en touchant la peau d'autrui jamais je ne le touche tout à fait. L'intouchable d'autrui ne m'est pas moins accessible que le mien propre. Quand, comme le fait remarquer Maldiney¹⁴⁰, le masochiste apercevant l'angoisse de l'intouchable lacère sa peau, veut réaliser dans son corps l'impossible jonction qui ne peut se faire en soi.

Nous le répétons, cette limite ne ferme pas. La peau qui entoure la chair est la membrane sur laquelle résonne le monde. Si le corps voyant et le corps visible coïncidaient parfaitement il y aurait fusion de l'un sur l'autre et fermeture du rapport sensible. D'autre part, la peau n'est pas monolithique, ce n'est pas une seule et même instance. Elle est émergente de la délimitation d'une multitude de points d'écarts, eux même dynamiques et pulsatiles. Pourtant la fonction peau n'est pas la somme d'un nuage de points. C'est la forme qui apparaît par le fait même de la co-modalité sensorielle comme possibilité. Cela signifie que la peau est dépendante de l'intouchable comme condition de possibilité. L'intouchable qui soutient l'expérience d'une cohésion interne, d'un recroisement dans la chair. Voilà

¹⁴⁰ Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. Op.cit. p.138

pourquoi Maldiney écrit que le « Le soi est d'écart »¹⁴¹. Supprimer cet écart confine selon lui à l'échec, comme il l'indique de l'existence masochique. Toutefois, il n'est pas question pour nous de juger du caractère pathologique de cette dynamique, il suffit d'en observer le jeu. Notre lecture de Merleau-Ponty nous achemine finalement moins vers une ontologie de la chair que de celle de la peau. La peau est ici pensée comme une surface de réflexion, un miroir d'une certaine épaisseur et de densité variable. C'est la surface de contact dont les aspérités et courbures révèlent sa constitution dans l'intouchable. Cette peau ontologique comme tout miroir ampute le champ visuel en le doublant. Le miroir est un pli. Cette fonction de miroir est possible parce que les mondes tactile et visible sont en porte à faux l'un sur l'autre.

Il ne faut pas confondre cette fonction peau avec l'organe sensoriel empirique, bien que celui-ci soutienne la fonction de celle-là. En effet, la fonction de contact ne doit pas être réservée au rapport qu'entretient l'organisme sensoriel avec le milieu dit extérieur. On peut en effet appliquer la même analyse au contact que j'ai avec moi-même dans ma posture tonique. Quand un muscle se bande, quand une articulation prend de l'amplitude, quand ma langue touche mon palais. Merleau-Ponty écrit : « si je ne puis toucher mon mouvement, ce mouvement est entièrement tissé de contact avec moi. »¹⁴² Dans le *se-mouvoir*, il y a la mise en tension dynamique du rapport réversible touchant et touché interne. Je sens mes muscles se tendre, le sol sous mes pieds, et sa superposition avec le visible. En cela la fonction peau, ou fonction ontologique de la chair ne saurait se limiter à une délimitation de l'intérieur et de l'extérieur. Autrement dit, en se mouvant le corps sent, et *se* sent.

La fonction ontologique de la chair est selon Merleau-Ponty constitutive d'un commun phénomène humain. Une structuration minimale du soi qui se ferai jour dans la banalité du voir, du toucher, du sentir. Aux dernières pages du manuscrit du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty explicite avec ces mots que nous ne saurions résumer sans en obscurcir le sens : « La chair dont nous parlons n'est pas matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, *comme* touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse. Cette concentration des visibles autour de l'un d'eux, ou cet éclatement vers les choses de la masse du corps , qui

¹⁴¹ *Idem.* p.139

¹⁴² Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.303

fait qu'une vibration de ma peau devient le lisse et le rugueux, que je *suis des yeux* les mouvements et les contours des choses mêmes, ce rapport magique, ce pacte entre elles et moi selon lequel je leur prête mon corps pour qu'elles y inscrivent et me donnent leur ressemblance, ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision, ces deux rangées de miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, forment un système bien lié sur lequel je table, définissent une vision en général et un style constant de la visibilité dont je ne saurais me défaire, même quand telle vision particulière se révèle illusoire, car je reste sûr alors qu'en regardant mieux j'aurais eu la vision vraie et qu'en tout cas, celle-là ou une autre, *il y en a une*, La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même. Je ne verrai jamais mes rétines, mais si une chose est sûre pour moi c'est qu'on trouverait au fond de mes globes oculaires ses membranes ternes et secrètes. Et finalement, je le crois – je crois que j'ai des sens d'hommes, un corps d'homme –, parce que le spectacle du monde qui est mien, et qui à en juger par nos confrontations, ne diffère pas notablement de celui des autres, chez moi comme chez eux renvoie avec évidence à des dimensions de la visibilité typiques, et, finalement, à un foyer virtuel de vision, à un détecteur lui aussi typique, de sorte que, à la jointure du corps et du monde opaques, il y a une rai de généralité et de lumière.»¹⁴³

La valeur ontologique de la chair prend donc une dimension anthropologique et intersubjective. Elle est par sa typicité la preuve empirique d'un monde commun d'expériences qui puissent être partagées. Par ce biais, Merleau-Ponty parvient à fonder un rapport ontologique ouvert. Qui ne saurait se renfermer sur quelques dimensions métaphysiques. Toutefois, le statut de la visibilité de mon propre corps reste très ambigu. Si nous avons observé ce phénomène au niveau micro-ontologique, c'est-à-dire au creux d'un contact isolé puis secondairement rassemblé, il s'avère indispensable de penser comment l'unité visible du corps humain se phénoménalise. Selon Merleau-Ponty « Le voyant se prémédite dans le contrepoint du développement embryonnaire, le corps visible par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera la vision, déclenche la longue maturation au bout de laquelle soudain il verra, c'est-à-dire sera visible pour lui-même, il instituera l'interminable gravitation, l'infatigable métamorphose du voyant et du visible, dont le principe est posé et qui est mise en route avec la première vision. »¹⁴⁴ Se pose ainsi la question de la manière dont nous prenons conscience de notre corps comme unité. Plus encore, nous nous demandons

¹⁴³ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.189-190

¹⁴⁴ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.191

dans quelle mesure notre corps nous reste profondément étranger. Puisque cet intouchable qui tisse notre être en mouvement est inaccessible à une conscience explicite.

Différenciation image du corps et schéma corporel.

Afin d'avancer encore dans une compréhension ontologique de la chair, il nous est apparu intéressant d'examiner la notion de *schéma corporel* et sa différenciation de *l'image du corps*. C'est à dire comment, dans l'expérience normale du corps, s'articule au niveau macroscopique la dialectique entre corps sentant et corps senti. La notion de schéma corporel a été récemment exhumée par le philosophe Shaun Gallagher dans le champ de la phénoménologie et des sciences cognitives¹⁴⁵. Avec ce concept, il fait références aux travaux du neurologue anglais Henry Head¹⁴⁶, qui a élaboré cette notion au début du XXème siècle à propos des troubles sensoriels des traumatisés crâniens. Selon Head le schéma corporel désigne l'ensemble des fonctions sensorimotrices dont l'intégration dynamique est nécessaire à l'équilibre postural et au mouvement coordonné dans l'espace. Le schéma corporel permet d'avoir une représentation topographique du corps comme unité afin de pouvoir localiser nos membres dans l'espace, même en l'absence de contrôle visuel. Il s'agit selon cet auteur, de rendre possible la cohérence de l'expérience motrice et sensorielle par la référence à un « schéma plastique »¹⁴⁷ commun. Par ce biais, le schéma corporel soutient la continuité de l'expérience du corps comme unité vécue. Il permet une persistance identique du corps vécu tout à la fois dans le temps et l'espace.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty critique la notion de schéma corporel en lui reprochant son caractère associationniste. Selon lui, il faut se méfier d'une interprétation intellectualiste du concept qui tendrait à le confondre avec une représentation ou une image mentale de notre corps. De même qu'il serait contradictoire de le concevoir comme une pure matérialité anatomique. Nous le verrons en détail au chapitre suivant, la genèse constitutive du corps vécu ne saurait se limiter à sa structure anatomo-physiologique. La biologie n'est pas à elle seule capable d'assurer la cohérence du schéma corporel. La fiabilité de l'environnement pré-objectal est la condition *sin equa non* de l'expérience du corps comme unité cohérente. Il faut donc se garder de substantialiser ce concept. Toutefois, Merleau-Ponty reconnaît sa valeur quant à l'analyse intentionnelle du corps vécu, d'un

¹⁴⁵ Gallagher S. *How the body shapes the mind*. Oxford University Press, Oxford, 2005

¹⁴⁶ Head H. et Holmes G. « Sensory disturbances from cerebral lesions », *Brain*, vol. 34, 1911, p. 102-254 cités dans Gallagher S., Cole J., « Body image and body schema in a deafferented subject », *Journal of Mind and Behavior*, vol. 16, 1995, p. 369-390.

¹⁴⁷ Traduction proposée par Grohmann T. *Corps et monde dans l'autisme et la schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie*. Thèse de doctorat de Philosophie. Université de Toulouse, 2015 p.41

schéma cognitif et physiologique de la perception et du mouvement, supposant un corps objet dans un monde d'objets qui n'entrerait en contact que par accident, le schéma corporel devient avec le philosophe le noyau organisateur d'une proximité renouvelée avec le monde et autrui. C'est par la critique de l'idée de schéma corporel et en étroite discussion avec les sciences de son époque, en particulier la psychologie de l'enfant et la psychanalyse que Merleau-Ponty élabore la notion de chair dans ses cours à la Sorbonne de 1949 à 1952¹⁴⁸.

Selon Gallagher, il est utile de distinguer schéma corporel et image du corps dans une analyse de la corporéité afin d'éviter toute confusion. Cette définition rend explicite une ambiguïté qui caractérise les études de perception du corps depuis Paul Schilder¹⁴⁹ qui employait indifféremment les termes d'image du corps et de schéma corporel pour signifier la représentation cognitive de son propre corps. Si l'on suit la recommandation de Gallagher, on définit l'image du corps comme « un ensemble complexe d'états intentionnels – perceptions, représentations mentales, croyances et attitudes – dans lequel l'objet visé est son propre corps. Ainsi, l'image du corps implique une intentionnalité réflexive. Trois modalités de cette intentionnalité réflexive sont souvent distinguées dans les études portant sur l'image du corps : l'expérience perceptive que le sujet a de son propre corps, la compréhension conceptuelle qu'il peut avoir du corps en général (y compris mythique ou scientifique), enfin l'attitude émotionnelle du sujet vis-à-vis de son propre corps. »¹⁵⁰ On peut donc dire que l'image du corps est la représentation visible (actuellement ou imaginativement) du corps qui est pris comme objet explicite, ou thématique de l'intentionnalité. Au contraire, le schéma corporel concerne le fait que dans « l'expérience quotidienne l'adulte normal maintient la posture ou se déplace sans avoir besoin de surveiller consciemment son activité motrice. La posture et le mouvement sont généralement proche de l'automatique. Le corps se charge de lui-même, en dehors de toute attention explicite. »¹⁵¹ Il s'agit selon lui, d'une instance « pré-personnelle » (*subpersonal*) en ce qu'elle n'est pas directement consciente comme motif de l'identité

¹⁴⁸ Merleau-Ponty M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*. Verdier, 2001

¹⁴⁹ Schilder P. *Image du corps*. Gallimard, Paris, 1950

¹⁵⁰ Gallagher S. and Cole J. "Body schema and body image in a deafferented subject." *Journal of Mind and Behavior* 16: 369-390; 1995. "The body image consists of a complex set of intentional states--perceptions, mental representations, beliefs, and attitudes--in which the intentional object of such states is one's own body. Thus the body image involves a reflective intentionality. Three modalities of this reflective intentionality are often distinguished in studies involving body image (a) the subject's perceptual experience of his/her own body; (b) the subject's conceptual understanding (including mythical and/or scientific knowledge) of the body in general; and (c) the subject's emotional attitude toward his/her own body." p.371

¹⁵¹ Gallagher S. and Cole J. "Body schema and body image in a deafferented subject." Op. cit. "In a majority of situations the normal adult maintains posture or moves without consciously monitoring motor activity. Posture and movement are usually close to automatic; they tend to take care of themselves, outside of attentive regard." p.369

personnelle. Le corps permet le rapport au monde, il permet la constitution des objets. Par ce phénomène il se constitue lui-même pour la conscience. Nous avons vu que le corps est à la fois corps vu et corps voyant ce qui lui confère un statut très ambigu. Il paraît intéressant cependant de distinguer deux modes de rapport au corps afin de déplier cette ambiguïté. L'un est pré-réflexif et implicite, le schéma corporel, l'autre est thématique, l'image du corps.

Si avec Gallagher, nous distinguons image du corps et schéma corporel, comment peut-on concevoir leur articulation dans l'expérience d'un seul et même corps ? Cette délimitation ne doit pas se limiter à une distinction conceptuelle, en effet, elle prend sa validité concrète dans l'expérience de l'enfant ainsi que dans le cadre de la pathologie neurologique.

Pour une personne atteinte de négligence spatiale unilatérale, généralement suite à la lésion du cortex pariétal droit, tout se passe comme si le monde était réduit à la moitié droite de ce qu'elle percevait. Ainsi on peut observer une dissociation entre une négligence de l'hémi-espace controlatéral (opposé à la lésion), bien que la perception puisse rester parfaite, avec un fonctionnement normal des aires visuelles occipitales en l'absence d'hémianopsie latérale homonyme associée. Les personnes atteintes de négligence spatiale unilatérale vont donc ignorer la moitié de leur espace corporel, ne se raseront que d'un seul côté, se couchent par exemple avec la chaussure au pied gauche alors qu'ils ont enlevé la chaussure droite, ou encore se grattent le côté droit quand c'est le gauche qui les démange. L'hémi-espace est négligé de la même manière que leur corps propre, le patient ne mangera que la moitié de son assiette, sera insensible aux stimuli visuels venant du côté négligé. Il pourra répondre à l'interlocuteur de droite quand c'est celui qui est à gauche qui lui parle. L'héminégligence va au-delà de l'espace actuellement présent car si on demande de dessiner l'espace mental d'un souvenir il n'en décrira qu'une moitié. C'est ce qu'a montré l'expérience de la *Piazza del Duomo*¹⁵² où il était demandé aux patients de décrire de mémoire la place centrale de Milan. Cette place forme un vaste rectangle composé de monuments d'époques diverses mettant en valeur la cathédrale gothique du *Duomo* qui en ferme le côté est. Les patients, héminégligents à gauche, devaient la décrire à partir d'un point donné du rectangle. Les détails de la place situés à gauche étaient systématiquement omis par les patients. Cependant, quand le point de vue imaginaire était inversé de 180°, les détails précédemment négligés pouvaient être cités, alors que les détails précédemment cités étaient omis. Bien que dans la négligence spatiale

¹⁵² Bisiach E., Luzzatti C. "Unilateral neglect of representational space." *Cortex*, 14, 129-133. 1978

unilatérale, un héli-corps soit ignoré, il demeure possible pour ces patients de réaliser des tâches nécessitant la coordination des deux hémicorps, par exemple pour la marche, une tâche bimanuelle comme faire un nœud sur une corde¹⁵³. Cette observation suggère que si la part représentative de l'image du corps est altérée, le schéma corporel reste intact. Cette dissociation trouve son contre-exemple empirique dans le cas d'ataxie proprioceptive¹⁵⁴ dans lequel la personne perd toute afférence tactile et proprioceptive. Dans ce cas, la marche, mais aussi le maintien de la posture est impossible à l'occlusion des yeux. De même qu'il devient impossible de retrouver son nez avec son doigt sans contrôle visuel. Les personnes sont ainsi contraintes de monitorer visuellement leur mouvement qui devient l'objet d'une attention explicite. Dans ce cas, on peut supposer une atteinte de la constitution du schéma corporel qui est compensé par la représentation imaginaire du corps. L'image du corps correspond à la représentation mentale que nous avons de notre corps. Quand nous posons une attention thématique sur lui, nous le faisons via une synthèse active qui situe le membre visé dans une sorte de cartographie mentale du corps. L'image du corps est dans l'exemple présent un dédoublement compensatoire de la conscience qui va se poser, par nécessité, sur ce qui habituellement ne le nécessite pas. La notion d'image du corps n'est donc pas à négliger, cependant elle ne correspond pas à l'expérience la plus banale que nous faisons de notre corps, ni d'ailleurs du corps d'autrui.

Dans l'expérience quotidienne, nous faisons référence à l'image du corps quand l'automatisme moteur est insuffisant à remplir notre volonté motrice. Par exemple si quand on apprend à conduire une automobile, on doit explicitement réfléchir au positionnement des pieds, à l'enchaînement moteur nécessaire au débrayage, au changement de vitesse, puis au rembrayage. Cet exercice s'avère très périlleux au départ puisque nous devons aussi porter notre attention à la vitesse du véhicule, aux différents obstacles, voire aux autres usagers de la route. Ce passage est obligatoire pour apprendre à conduire. Savoir conduire est cependant un savoir qui ne sait rien (on sait le code de la route, pas la conduite), car il s'automatise après quelques séances. Cela ne signifie pas qu'il se mécanise, comme un réflexe, mais le corps habite désormais l'espace du véhicule, de telle sorte qu'il nous est possible d'emprunter une route très étroite sans ne jamais entrer en collision avec l'environnement. Comment sentons nous les limites du véhicule alors que nous n'avons à notre disposition ni les dimensions

¹⁵³ A la condition, bien sûr qu'une hémiparésie homolatérale n'y soit pas associée, ce qui est fréquent dans les accidents ischémiques concernant l'artère sylvienne.

¹⁵⁴ Résultant généralement de lésions multiples des du système nerveux périphérique. Par exemple dans les neuropathies sensitives d'origine toxique (alcool, chimiothérapie) ou auto-immunes.

volumiques de la carrosserie, ni la surface de la route ? Selon le physiologiste néerlandais Frederik J.J. Buytendijk (1887-1974), « notre corps subjectif se prolonge vers l'objet, notamment lorsqu'il participe à nos mouvements – par exemple nos vêtements, un stylo plume, une canne. »¹⁵⁵ Il n'y a donc pas dans le contact qu'un mouvement centripète d'intériorisation du monde extérieur, mais comme le fait justement remarquer Till Grohmann « L'expérience concrète est tout autant intériorisation qu'extériorisation, tout autant enveloppement et embrassement de l'extérieur par l'intérieur que de l'intérieur par l'extérieur. [...] Lors d'une telle incorporation, le corps subjectif enjambe constamment ses limites anatomiques pour les transposer à la frontière même ou l'échange avec le monde à lieu. »¹⁵⁶ Ce phénomène se concrétise quand le corps vivant entre en adéquation avec son nouvel environnement moteur (ici instrumental). C'est quand il y a adéquation que le corps vivant peut se faire oublier et devenir automatique et fiable.

Le corps enrichit ses potentialités mais garde à chaque fois l'adéquation posturale avec son environnement. Selon Von Weizsäcker, cette adéquation est appréhendable comme une forme, c'est-à-dire dans ce cas comme style moteur et sensoriel. Car pour que cette adéquation soit parfaite, il faut, comme le remarque Grohmann, « un couplage absolument fondamental par lequel tout *sentir* est lié à un *mouvoir*, de même que, et réciproquement, tout *mouvoir* s'opère par la médiation d'un *sentir*. Le schéma corporel n'est rien d'autre qu'un tel cycle sensorimoteur. Il est comme un nœud, ou un carrefour constitutif, qui œuvre en vue d'une adaptation harmonieuse entre le sujet et son monde. Ce qui s'entrecroise à même cette interface est l'activité-passivité du corps. »¹⁵⁷ Il y a en effet une distinction à opérer dans le fonctionnement du schéma corporel. Si l'équilibre postural et sa modification dynamique au changement de l'environnement est un ajustement implicite non thématique, le sujet du mouvement en prend pourtant conscience secondairement. Gallagher distingue ainsi ce qui relève de l'activité prénoétique¹⁵⁸ du schéma corporel d'une part, des opérations de la conscience intentionnelle noético-noématique de l'autre.

L'image du corps n'apparaît pas tout d'un coup et d'un seul bloc. Sa genèse est étroitement articulée avec celle du schéma corporel. Ces deux modalités sont donc ouvertes

¹⁵⁵ Buytendijk F.J.J. *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Springer. 1956 p.29 traduit par Grohmann T. *Corps et monde dans l'autisme et la schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie. Op.cit.* p.87

¹⁵⁶ Grohmann T. *Corps et monde dans l'autisme et la schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie. Op.cit.* p.87

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Gallagher S. *How the Body shape the Mind. Op.cit.* p.55 "prenoetic"

au changement et dynamique. Leur articulation et leur déploiement conjoints nécessitent la participation active du jeune enfant, qui progressivement, par l'exploration de son corps, enrichit son environnement. S'organise dans son activité motrice des schèmes de coordinations motrices et sensorielles de plus en plus complexes. Si l'environnement de l'enfant est satisfaisant, ce développement se déroule sans accroc, c'est-à-dire sans que l'enfant fasse l'expérience de situations incompréhensibles ou étrangères. Ainsi, il a toujours l'impression que sa curiosité se dirige vers un monde qui l'a précédé et qu'il peut explorer en sécurité. En termes goldsteiniens, il y a toujours adéquation pour l'enfant, car pouvoir-être de l'organisme et conditions de l'environnement se développent conjointement. Le développement de l'enfant aboutit à ce que l'enfant puisse faire l'expérience de son corps comme une « substance unifiée, avec un intérieur et un extérieur, spécifiée par une texture particulière, une solidité, une température, une élasticité, un goût et une odeur. »¹⁵⁹

Il y a un jeu de co-constitution entre ses deux aspects d'un seul et même corps. Ce jeu est du même ordre que celui qui existe entre corps visible et corps voyant. Le stade du miroir, décrit par Jacques Lacan dans l'article « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du JE telle qu'elle nous est révélée par l'expérience psychanalytique »¹⁶⁰ met en évidence ce phénomène de manière spectaculaire. Le stade du miroir est un événement dans la vie de l'enfant entre 6 et 18 mois. Il s'agit du moment théorique où l'enfant qui n'a pas encore prit conscience de toutes ses capacités motrices et praxiques découvre son image dans le miroir. Il s'y reconnaît et réalise, selon Lacan, dans mimique illuminative l'unité de son être. Il décrit non sans verve : « Un nourrisson devant le miroir, qui n'a pas encore la maîtrise de la marche, voire de la station debout, mais qui, tout embrassé qu'il est par quelque soutien humain ou artificiel (ce que nous nommons en France un trotte-bébé), surmonte en un affairément jubilatoire les entraves de cet appui, pour suspendre son attitude en une position plus ou moins penchée, et ramener, pour le fixer, un aspect instantané de l'image. »¹⁶¹ L'enfant prend alors conscience de l'unité visible de son corps, au sein de son environnement visible. Cependant l'unité vécue du corps n'est pas encore éprouvée par l'enfant comme complète. Pour le dire autrement il ne fait pas l'expérience d'un corps fini, qui pourtant lui apparaît comme tel en image. C'est selon Lacan une identification, au sens psychanalytique de «

¹⁵⁹ Rochat P. « What is it like to be a newborn ? », dans Gallagher S. (dir.) *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford, 2011 p.68 cité et traduit par Grohmann T. *Corps et monde dans l'autisme et la schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie. Op.cit.*

¹⁶⁰ Communication faite au XVIème Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17 juin 1949. Dans Lacan J. *Ecrits I*. Editions du Seuil, 1999.

¹⁶¹ Lacan J. *Ecrits. Op.cit.* p.93

transformation produite chez le sujet, quand il assume une image »¹⁶² c'est-à-dire qu'elle vient modifier de manière dynamique le corps vécu de l'enfant.

L'image spéculaire est selon le psychanalyste un *Moi-idéal*, c'est-à-dire qu'en tant que première identification elle sera aussi le modèle des identifications secondaires. Mais c'est aussi parce qu'elle situe le Moi unifié comme une asymptote en vue de laquelle l'enfant devra résoudre l'équation dialectique entre le « Je » et sa « propre réalité » écrit Lacan. Cela signifie que le *voir* n'épuise pas le sens potentiel du *se voir*. C'est pourquoi Lacan insiste sur le fait que l'image spéculaire est donnée comme une forme (*Gestalt*) qui n'est jamais que le « mirage » par lequel l'enfant devance « la maturation de sa puissance »¹⁶³. L'image spéculaire vise donc l'auto coïncidence du voir et du *se voir*. L'enjambement de l'un à l'autre ne peut se faire que par un geste créatif de l'enfant qui en fabrique la représentation imaginaire. C'est la pensée qui noue comme étant identique l'image spéculaire et le corps tel qu'il est vécu. Cependant, comme nous l'avons vu avec Merleau-Ponty subsiste une faille entre visible et invisible. Le drame que constitue le stade du miroir, ouvre néanmoins l'écart d'un espace potentiel au creux duquel peut émerger le soi. On retrouve cette idée chez Paul Schilder, selon lequel le corps est « une création, non une donnée. Ce n'est pas une forme [...], mais la production d'une forme, et il n'y a pas de doute que ce processus de structuration n'est possible que par contact étroit avec le monde extérieur. »¹⁶⁴ On peut donc dire qu'au-delà du contact sensoriel, le double jeu en miroir de l'image spéculaire et du schéma corporel ouvre là aussi sur un espace d'être. Il faut remarquer, que si nous décrivons des phénomènes en lien avec l'objet miroir, il n'est bien entendu pas nécessaire que le miroir existe. Il est révélateur dans la société qui détient cet objet technique d'un phénomène anthropologique plus vaste que Merleau-Ponty nomme réversibilité de la chair.

Nous avons jusqu'à présent essayé d'articuler corps senti est corps sentant, dans le sentir et le se mouvoir. Nous l'avons décrit comme un fait empirique et déployé sa valeur ontologique. Cependant, l'analyse de la dialectique ontogénétique de la chair nécessite encore d'être poussée plus avant. Pour aller plus loin, nous devons poursuivre l'entreprise de réduction. Le corps ne peut être considéré de prime abord comme un système autarcique qui n'engagerait qu'un commerce accidentel avec l'extérieur. La critique de cette vision qu'ouvre la notion de chair ne nous permet pas encore de comprendre la constitution de la peau, c'est-à-

¹⁶² Lacan J. *Ecrits. Op.cit.* p.93

¹⁶³ *Ibid.* p.94

¹⁶⁴ Schilder P. *Image du corps.* Gallimard, Paris, 1950 p.123

dire de la surface d'échange entre touchant et tangible. Il s'agit en effet de penser un stade où monde et corps ne sont pas encore constitués comme deux instances distinctes. Il faut reconnaître notre grande difficulté à penser une philosophie sans limite.

Soi de chair et contact chez le nourrisson.

Nous espérons avoir montré comment le commerce normal et quotidien avec le monde contient une fonction co-constitutive, selon deux vecteurs centripète et centrifuge rendant possible un double enveloppement qui par sa non coïncidence ouvre sur un soi minimal. Il nous paraîtrait regrettable de tomber dans le piège qui consisterait à penser une ontologie de la chair qui soit un solipsisme. Ce n'est pas une auto-affectation, comme peut la définir Michel Henry¹⁶⁵ qui est en dernière instance constitutive du soi. Comment déjouer ce piège ? De la manière la plus concrète et banale en fait. Le bébé humain ne naît pas seul. Donald W. Winnicott déclarait devant la foule incrédule de la Société Britannique de Psychanalyse, en 1940, « Mais un bébé, cela n'existe pas ! »¹⁶⁶. Verdict sans appel, dont il n'aura de cesse de justifier par la suite. Au départ, remarque le pédiatre, les premiers jours, le petit enfant de l'homme n'est pas dissociable des soins maternels qui lui sont apportés. Voilà une réalité tellement concrète que si ces soins sont absents ou défectueux l'enfant meurt. Il ne peut y avoir de présence, même à l'état embryonnaire qu'auprès d'autres présences qui apportent avec leur attention et leurs soins les conditions nécessaires à la vie. Il n'est donc pas possible de penser l'homme en ce qu'il est comme un corps sans autrui qui l'a porté à naître et à grandir. De même qu'il n'est pas possible de le penser sans monde, ce qui est la même chose. Nous allons le voir, il y a avènement progressif de l'être au sein de l'espace encore indifférencié du contact maternel.

Si nous remontons le temps pour interroger la genèse constitutive de la chair. C'est pour nous intéresser à l'âge archaïque où il n'y a pas encore de limite claire entre soi et non-soi. Où il n'y a pas plus de différence entre sujet et objet. Cette démarche peu orthodoxe en phénoménologie constitue selon nous une piste non négligeable pour penser la modélisation de l'espace du contact qui prend à notre avis son sens et sa concrétude dans les soins maternels. Dans ce chapitre nous nous intéresserons moins au développement psycho-affectif de l'enfant qu'aux conditions qui en ont permis l'émergence. C'est-à-dire que nous nous intéresserons à l'articulation subtile et dynamique du bébé humain avec l'environnement que

¹⁶⁵ Voir par exemple : Henry M. *L'essence de la manifestation*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963

¹⁶⁶ Winnicott D.W. « L'angoisse liée à l'insécurité », 1952, dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot, Paris 1969, dernière édition 1989, traduit de l'anglais par Kalamonovitch J., p. 200

nous nommerons soins maternels. Il n'est pas nécessaire pour nous de savoir si cet environnement est apporté par la *mère biologique* de l'enfant ou pas un autre *care-giver* : le père, une assistante maternelle, une équipe de néonatalogie, etc. Nous nous situons dans un contexte bien antérieur à l'apparition du langage, de la marche ou même de toute autonomie. Nous parlerons de ce moment où l'enfant est dans une situation de grande vulnérabilité s'il est séparé de son environnement.

Selon Winnicott, avant le stade du miroir décrit par Lacan, la première surface de réflexion est le visage de la mère. Dans l'article « Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », le pédiatre devenu psychanalyste met, selon nous, en œuvre une méthode de type phénoménologique. Il entend interroger ce dont fait l'expérience le très jeune enfant, c'est-à-dire dans les premiers jours de sa vie, au contact des soins maternels. Nous verrons que pour Winnicott cela signifie en premier lieu un environnement sécure et aimant. Sa méthode de travail consiste à ne pas prendre pour allant de soi « ce que les mères font naturellement quand elles prennent soin de leur enfant. »¹⁶⁷ Il veut donc décrire, dans la mesure du possible *de l'intérieur* la situation de premier contact d'une mère et de son enfant. Par ce détour, nous espérons éclairer comment la dyade mère-enfant va progressivement se distinguer et faire apparaître le nourrisson comme une unité autonome. En effet, selon Winnicott, dans les premiers temps de la vie du bébé humain, il n'y a pas de distinction entre la mère, le bébé et l'environnement. Ce n'est que plus tard, si les soins qui lui sont apportés sont fiables et satisfaisants que le bébé pourra distinguer ce qui relève du « moi » et du « non-moi ». Ces considérations, d'ordres ontologiques et génétiques s'appuient sur un fait concret dont tout parent en responsabilité a pu expérimenter : Il n'y a pas de bébé qui survive seul, en dehors d'un monde humain. Au départ il n'y a pas un bébé mais un « *nursing couple* »¹⁶⁸, structure hybride complexant la dyade mère-enfant dont les deux pôles ne peuvent être distingués comme tels des techniques de soins, le regard attentif des proches, etc. Si les soins viennent à faillir à ce stade précoce de la vie, le bébé se trouve dans une situation détresse absolue. Quand Winnicott qualifie la détresse d'un nourrisson qui perdrait le contact avec les soins maternels, il refuse le terme d'angoisse qui lui paraît trop insignifiant. Cette détresse extrême, inimaginable pour nous adultes, Winnicott l'appelle en pesant ses mots « primitive agony ». Cela ressemble au sentiment de

¹⁶⁷ Winnicott D.W. *Jeu et réalité, l'espace potentiel*. Gallimard, Paris, 1975. p.205

¹⁶⁸ Winnicott D.W. « L'angoisse associée à l'insécurité » (1952) dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot, Paris, 1969 p.200

« S'en aller en morceaux
Faire une chute sans fin
Mourir, mourir, mourir
Perdre tout espoir de voir
le contact se rétablir. »¹⁶⁹

Selon le psychanalyste, cette détresse apparaît quand la fonction de « *holding* » de la personne qui occupe la fonction *maternelle* est rendu impossible ou défaillante. Par exemple quand la mère est malade, ou déprimée. Le *holding* est généralement traduit par le maintien, qui indique en quoi ce portage fait contact. Cependant il ne fait pas que soutenir, il fait le sol. Il est nécessaire de dire quelques mots de la nature de ce sol, qui est à la fois rythmique et tactile. A ce titre et compte tenu des réflexions d'ordre ontologique qui ont précédé, notre attention a été retenue par le phénomène du bercement. Il s'agit d'une pratique que l'on retrouve dans l'ensemble de l'humanité. C'est un fait anthropologique qui revêt pour notre réflexion une valeur inestimable. Si en français le mot bercer renvoie au balancement rythmique du berceau, on retrouve dans d'autres sociétés des sens subtilement différents. Par exemple en langue Soninkés¹⁷⁰, on dit *yoogyoogo*, mot qui désigne tous type de mouvement imprimé au corps de l'enfant par la personne qui est en contact physique avec lui¹⁷¹, ce terme renvoie aussi aux soins apportés à l'enfant en signifiant « dorloter »¹⁷². En milieu Soninké, le berceau n'existe pas et le bercement au bras n'est pas le plus fréquent. On retrouve cependant deux caractères spécifiques du bercement que sont l'accordage rythmique et le contact cutané entre berceur et bercé. Par exemple quand l'enfant est porté sur le dos et que la femme pile, marche, danse, etc. Il faut noter par ailleurs l'enveloppement sonore du bercement : chanson, voix des proches, bruits familiers du foyer. Le bercement est donc une expérience de corps-à-corps pluri-sensoriel.

Au creux du bercement le mouvement de va et vient multidirectionnel imprime un contact sur la peau du bébé. Associé à un bercement sonore, une odeur, le mouvement de la lumière devant les yeux, etc. On peut supposer que ces pratiques de *handling*¹⁷³ concourent à la formation progressive, par appui-contact de l'enveloppe corporelle comme premiers entours. C'est une piste de compréhension génétique de la limite première qui par appuis

¹⁶⁹ Winnicott D.W. *Le bébé et sa mère*. Payot, Paris 1992 p.138

¹⁷⁰ Les Soninkés sont un peuple mandingue de l'Afrique de l'Ouest sahélienne, établi principalement au Mali.

¹⁷¹ Razy E. *Naître et devenir, Anthropologie de la petite enfance en pays soninké*. Publications de la Société d'ethnologie, Nanterre, 2007

¹⁷² Girier C. *Parlons Soninké*. 1996, cité par Razy E. *Op.cit.*

¹⁷³ Terme winnicottien que l'on peut comprendre comme la manière dont l'enfant est traité, manipulé.

forme un soi. Pour mieux le comprendre, il faut revenir à Merleau-Ponty. Selon notre analyse, et pour le dire de manière directe le mouvement de bercement est en acte le modèle du rapport dialectique de la chair. C'est là le prototype anthropologique d'un rapport de confiance et d'autonomie avec le monde fondé sur la réflexivité du contact. Mais il serait précipité de penser que c'est sur la mère que l'enfant est en contact, en toute rigueur, il n'y a pas encore de mère, sa chair (ou intentionnalité proto-spécialisée) est d'abord au contact de sa peau anatomique et sensorielle. La mère applique sa main sur la peau du bébé et celui-ci sent sa peau, sensation qui le plonge au cœur du corps de sa mère, de sa chaleur, de son odeur, etc. On peut appliquer la même analyse des autres modalités sensorielles.

La réflexivité évoquée par Winnicott doit être distinguée de la genèse d'une image spéculaire du corps comme nous avons pu le voir avec Lacan. C'est le statut même du soi en question qui distingue ses deux modèles. On peut appliquer, selon nous, la même distinction du soi que pour la corporéité. Le soi qui se reflète dans le miroir devient un Moi-idéal avons nous dit. C'est-à-dire que le sujet anticipe son devenir subjectif intégré dans un geste créateur. Nous avons affaire à une anticipation thématique de soi, une conscience de soi. Ce qui est en gestation dans le contact maternel décrit par Winnicott est plus archaïque et non moins fondamental. C'est un soi que nous appellerons *minimal* en ce qu'il est la condition minimale, le plus petit dénominateur commun de l'existence intégrée, c'est-à-dire autonome. On peut caractériser ce soi par deux exigences minimales : l'existence d'une peau qui délimite son étendue et un rapport de confiance avec le monde. Cette distinction est tout à fait artificielle car ce sont, nous allons le voir, les mêmes soins qui en assure l'émergence.

Ainsi, Winnicott nous indique que la première surface de réflexion est le visage de la mère. Qu'est-ce que cela signifie ? Selon lui, il ne s'agit pas encore d'une perception, puisqu'il n'y a pas encore d'objet distinct, c'est une aperception. Et il y a entre l'une et l'autre un rapport historique. « Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de sa mère ? Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même. En d'autres termes, la mère regarde le bébé et *ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit.* »¹⁷⁴ Voilà un phénomène très banal qui révèle une grande complexité. Les mères n'ont pourtant pas besoin, pour réaliser une tâche aussi sophistiquée de connaissances techniques. Il existe des techniques de puériculture mais qui ne sont pas distinctes des soins en général. Il n'est pas nécessaire pour nous de distinguer les soins quotidiens, de ces techniques, de l'attention et de

¹⁷⁴ Winnicott D.W. *Jeu et réalité, l'espace potentiel.* Op.cit. p.205

l'amour qui est apportés au bébé. Tous ces éléments sont indissociablement constitutifs de son environnement. Il est très astucieux de la part de Winnicott de ne pas les distinguer, il évite ainsi un délicat biais épistémologique qui consisterait à inférer des catégories d'adulte à un vécu infantile. Que se passe-t-il si le bébé n'est pas en mesure de se réfléchir sur le corps de sa mère, du fait de son absence, d'un visage figé par la dépression, d'un trouble sensoriel de l'enfant, etc. ? Cela aura selon Winnicott des conséquences importantes pour l'enfant. « En premier lieu, leur capacité créative commence à s'atrophier et, d'une manière ou d'une autre, ils cherchent un autre moyen pour que l'environnement leur réfléchisse quelque chose d'eux-mêmes. »¹⁷⁵ Par chance, Winnicott ne s'encombre pas de préjugés philosophiques inutiles, il n'est absolument pas problématique pour lui de considérer, avec son expérience de pédiatre à l'appui, que l'enfant privé de vision trouvera spontanément dans d'autres sens un moyen que sa condition corporelle soit réfléchi en miroir.

D'autre part, les soins maternels permettent le développement du soi chez l'enfant en constituant un environnement fiable. Au départ, l'environnement du nourrisson est très attentif à ses besoins. Le bébé est nourri à des heures précises, le moindre pleur ou expression de détresse de sa part est devancé d'une attention particulière de son environnement. A ce stade, l'enfant a naturellement l'impression que son environnement se plie à sa toute puissance. Puisqu'avant même de ressentir la faim il y a du lait dans sa bouche puis dans son ventre. Il n'existe pas encore de détresse liée à l'hypoglycémie, etc. A ce moment, qui correspond aux premiers jours de vie, l'environnement s'adapte exactement aux besoins de l'enfant, de telle manière que l'enfant à l'illusion que le sein et lui font partie du même être. Ce n'est une illusion que théorique (nous la qualifions ainsi à posteriori) puisque l'enfant n'a pas encore connu la désillusion. Il fait seulement l'expérience d'un seul et même être qui est lui.

Petit à petit et sans y prêter une attention explicite, l'environnement va répondre de manière un peu moins immédiate au vécu de détresse de l'enfant. Il faut, selon Winnicott, un environnement « suffisamment bon » (*good enough*), ni plus ni moins. Cet environnement est apporté par une *mère ordinaire normalement dévouée*. Cela signifie que dans les premiers jours de la vie, l'environnement génère un écart subtil entre les besoins corporels et leurs satisfactions. Sans toutefois que l'enfant ne ressente la détresse que nous citons. L'espace qui s'ouvre ainsi sera selon Winnicott un espace de création. Qu'est-ce que cela signifie ? Quand

¹⁷⁵ Winnicott D.W. *Jeu et réalité, l'espace potentiel*. Op.cit. p.206

petit à petit, et avec tact, l'environnement se décale des besoins immédiats de l'enfant, celui-ci est emmené à patienter et à devoir gérer « seul » sa détresse relative. Apparaissent alors des phénomènes remarquables : l'enfant par exemple applique son pouce contre son palais et simule la succion. Ces phénomènes, communément appelés en psychanalyse *auto-érotiques* correspondent, selon Winnicott aux prémisses des relations avec les *objets non-moi*. Par ce comportement, qui peut recouvrir des réalités empiriques assez diverses, le nourrisson parvient à satisfaire provisoirement ses pulsions et son sentiment de malaise. Winnicott propose dans son article « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels »¹⁷⁶ de mettre en lien ce phénomène avec l'investissement par l'enfant d'une première possession non-moi. Selon le psychanalyste, la séquence qui unit ces comportements à l'attachement de l'enfant à un objet matériel (ours en peluche, bout de tissu, etc.) ne peut être uniquement appréhendée comme le moyen de résolution d'une pulsion orale. L'ensemble de ces phénomènes se situe dans une « aire intermédiaire d'expérience »¹⁷⁷. A celle-ci, écrit Winnicott, « contribuent simultanément la réalité intérieure et la vie extérieure. Cette aire n'est *pas contestée*, car on ne lui demande rien d'autre sinon d'exister en tant que lieu de repos pour l'individu engagé dans cette tâche humaine interminable qui consiste à maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure. »¹⁷⁸ Dans nos termes, on peut dire que c'est la tâche de cette aire intermédiaire de tenir ouvert le rapport à double flux de la constitution de soi et du monde. Cette aire est selon Winnicott celle de l'illusion qui porte la fonction vitale de tempérer le rapport à la réalité. L'enfant n'a pas besoin de décider si son expérience relève, selon les mots de l'auteur, de la perception ou de l'aperception. Ce sorte que les objets qui se logent dans cette aire, premières possessions non-moi possèdent le caractère ambiguë du *trouvé-crée*. L'enfant *tombe* sur un objet qu'il semble avoir créé par son imagination. Si tout se passe bien, personne ne lui contestera cette création qui pourra lui servir à s'endormir, attendre la nourriture quand la faim gronde, etc. Cette aire sera donc une aire de création pour l'enfant qui doit subir cette désillusion qui consiste à son individuation de la dyade mère-enfant. Si le processus d'illusion-désillusion fait fausse route, il ne pourra pas y avoir de sevrage. C'est-à-dire, du point de vue de l'enfant de séparation sécurisée d'avec l'environnement et donc pas de possibilité de s'y fonder en *appuis*. Nous voulons dire par là que le contact ne peut s'originer sur aucune peau. Les stimuli sensibles restent alors désorganisés et fuyants, aveugles ils ne trouvent pas à se rassembler dans la permanence d'un

¹⁷⁶ Dans Winnicott D.W. *Jeu et réalité, l'espace potentiel*. *Op.cit.*

¹⁷⁷ *Ibid.* p.29

¹⁷⁸ *Ibid.* p.30

corps unifié, au moins partiellement. L'aire transitionnelle est donc ce que Winnicott nomme aussi espace potentiel, c'est-à-dire ouvert à la création d'un hybride incontesté qui rend possible l'organisation de la première peau, et la constitution des premiers objets. C'est là que s'origine l'ébauche minimale d'un soi, qui sera le sol indispensable de toute expérience à venir. Le self dont parle Winnicott est corrélatif du sentiment de confiance, c'est-à-dire de cohérence du monde. On ne peut toutefois pas dire qu'il s'agisse d'une confiance d'ordre psychologique ou interpersonnel, il s'agit d'une *foi*, au sens phénoménologique de la *foi perceptive*.

Comme nous l'avons vu, il ne peut y avoir d'espace transitionnel que si les conditions basiques de survie du bébé sont assurées. En particulier il faut que l'environnement du bébé soit fiable. La fiabilité de l'environnement n'est pas une discipline que s'imposerait le *care-giver*, c'est une disposition implicite qui n'a pas besoin d'être pensée. Winnicott met en lien cette disposition avec la « préoccupation maternelle primaire »¹⁷⁹. Ce phénomène, d'une grande importance pour le développement de l'enfant est repéré par Winnicott dans des comportements subtils de la mère. Par exemple quand une mère met son enfant au bain¹⁸⁰. Elle porte l'enfant dans les bras, et sans qu'elle ne l'ait appris explicitement, d'ailleurs sans elle-même y prêter attention, elle touchera avec son coude l'eau du bain, s'assurant ainsi que la température est adéquate. De telle sorte que *jamais* l'enfant ne se brûle. De même qu'une caractéristique fondamentale du bercement est ce qu'il n'est pas, une chute. L'important dans le bercement est que jamais l'enfant ne tombe, jamais l'expérience rythmique n'est rompue brusquement, ce qui rend possible pour l'enfant l'exploration progressive de l'environnement sensible et l'ébauche de constitution d'objets. Cela signifie en langage philosophique : le monde est toujours-déjà là, fiable et humanisé. Cet exemple banal, montre que ce qui est en jeu dans les soins maternels, surtout les plus implicites, ce sont les conditions de possibilités d'une constitution ontologique. Cela signifie tout à la fois expérience de soi dans la réflexion des soins maternels mais aussi continuité et fiabilité de l'expérience du monde. De cette manière pourra s'originer ce que Winnicott nomme « vrai-self »¹⁸¹ avec un passé, un présent et un futur.

¹⁷⁹ Voir l'article du même nom, daté de 1956 dans Winnicott D.W. *De la pédiatrie à la psychanalyse. Op.cit.* 1969

¹⁸⁰ Winnicott D.W., « Le passage de la dépendance à l'indépendance dans le développement de l'individu » 1963, dans *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*, Paris, Payot, 1974, p. 47

¹⁸¹ *True-self*

Ce que démontre ce détour par la psychanalyse, c'est qu'il est biaisé de penser la constitution de soi comme corps vécu unifié de manière autonome. L'être est toujours déjà être-avec, très concrètement. Le soi minimal est, selon nous, à mettre en relation directe avec l'expérience vécue de cohérence interne dans la rencontre du nourrisson et de son environnement dans le contact de chair à chair. C'est-à-dire de l'intégration progressive du schéma corporel qui, comme nous l'avons vu, assure la fiabilité de l'expérience du monde et sa cohérence et son antécédence sur l'expérience présente. Cette expérience minimale de soi n'est possible que dans un environnement fiable et en présence d'un monde pré-objectal en mesure de refléter les sensations primaires du nourrisson.

Transition :

Le détour ontogénétique, par la constitution de la chair chez l'enfant, nous a permis d'apercevoir l'importance incontournable de l'environnement humain. C'est-à-dire de l'expérience primordiale de l'être-avec comme condition de possibilité d'un contact fiable et cohérent avec le monde. Dès lors, l'espace de la chair ne peut être pensé de manière isolé, il faut penser un espace partagé. Un espace où la constitution multidirectionnelle propre à la chair, telle que l'a décrit Merleau-Ponty, vient s'entrecroiser constamment et de manière dynamique avec celle d'autrui. Il nous faut penser un jeu bien plus vaste d'entrelacements mutuels. C'est un monde tissé de chair, dense et hétérogène qui va ainsi s'ouvrir à nous. Cependant des questions restent à résoudre. Comment puis-je rencontrer autrui ? Suis-je une monade autonome ne partageant un monde commun avec autrui que par accident ? Au contraire, si autrui partage mon monde qui est chair, comment ne risque-t-il pas de m'envahir, de se fondre littéralement en moi ? Cet espace n'est pas simple à comprendre, car en présence d'autrui les limites de notre expérience sont en question.

§3 Intersubjectivités incarnées, vers une architectonique du contact.

Voisinage, promiscuité et Inconscient.

Jusqu'à présent nous avons essayé de modéliser le contact avec le monde et avec soi selon une phénoménologie de la chair. Par ce biais, nous avons vu qu'il ne peut y avoir de constitution du monde sans, en retour, une constitution de soi. C'est la conséquence du phénomène de réversibilité du sensible qui assure tout à la fois la cohérence du monde et la continuité de l'expérience subjective. Nous avons vu ainsi que ma chair imprègne le monde, ou plutôt, en rend possible la constitution, ce qui explique que le monde me parait familier, comme mon monde, le monde offert à mon corps. Dès lors, ce monde m'apparaît dans

l'expérience quotidienne comme déjà-là. Toutefois cette modélisation de l'espace (et nécessairement du temps) vécu ne nous permet pas de comprendre comment nous avons un monde en partage. Comment se fait-il que la présence d'autrui dans mon monde ne soit pas vécue comme un empiètement ou une aliénation ? Comment pouvons-nous conserver une enveloppe corporelle quand autrui nous pénètre de son regard ? Comment est-il possible de vivre le contact cutané avec autrui sans risquer l'intrusion de nos limites respectives ? Ces évidences naturelles doivent être mises en question puisque nous voulons penser une philosophie sans limite. Il ne nous est plus possible, après la phénoménologie de la chair que nous avons exposée, de considérer les limites du corps comme une distinction évidente. Cette position nous confinerait à une métaphysique du corps de l'adulte occidental vivant dans les conditions habituelles de son environnement, cette position est, selon nous, impuissante à rendre compréhensible le corps humain en général. Il faut donc que notre méthode de réduction remonte en deçà des limites qui cloisonnent un moi unifié, c'est-à-dire les limites du sujet moderne. S'est fait jour au fil de notre réduction un *plus petit dénominateur commun*, la fonction ontogénétique de la chair, un mouvement vectoriel sans contenu, un espace rythmique.

Dès lors, comment est-il possible d'avoir un contact intersubjectif de chair à chair ? Est-il seulement possible de constituer autrui, en quelque sorte en rentrant dans sa chair ? Si cela est possible, c'est que ma chair et celle d'autrui sont de la même étoffe. Cette hypothèse présuppose une commune origine ontologique, autrement dit, une anthropologie. Accepter une telle hypothèse ne nous soumettrait pas au risque, jusque-là refusé, d'accepter une métaphysique, fut-elle de l'humain ? Peut-il y avoir une communauté d'expérience humaine ? Mais alors, qu'est-ce que serait une expérience non-humaine du corps de chair ? C'est en refusant de décider de l'exceptionnalité de l'humain sur le reste du vivant que nous avons un espoir de trouver une commune condition charnelle. C'est-à-dire un déterminant minimal en mesure de soutenir une *hypothèse anthropologique*. Selon nous c'est là une question centrale pour la compréhension de tout contact humain. On ne peut prendre contact avec un autre collectif humain, voire tout être humain non-moi qu'à la condition que des conditions transcendantales minimales soient partagées. C'est-à-dire qu'il puisse y avoir, le plus petit soit-il, le plus profond et invisible soit-il, lieu commun de l'humanité. C'est pourquoi, notre réduction vers le contact humain doit mettre à distance toute distinction métaphysique quant à l'exceptionnalité de l'homme sur le reste du vivant. C'est pourquoi nous devons mettre entre parenthèse notre tropisme à l'anthropocentrique.

Cette réflexion, d'ordre épistémologique nous pousse à l'exploration des limites implicites de la pensée de Merleau-Ponty à propos de l'animalité. Dans ses écrits les plus tardifs, celui-ci semble refuser d'accorder à l'animal un statut égal à la chair de l'homme : « Si nos yeux étaient faits de telle sorte qu'aucune partie de notre corps ne tombât sous notre regard, ou si quelque malin dispositif, nous laissant libre de promener nos mains sur les choses, nous empêchait de toucher notre corps – ou simplement comme certains animaux, nous avons des yeux latéraux, sans recoupement des champs visuels – ce corps qui ne se réfléchirait pas, ne sentirait pas, ce corps presque adamantin, qui ne serait pas tout à fait chair, ne serait pas non plus un corps d'homme, et il n'aurait pas d'humanité. »¹⁸² Pourtant la question de l'animalité a beaucoup animé Merleau-Ponty. Dans ses cours au collège de France¹⁸³ il travailla la notion d'*Umwelt* à partir des recherches des pionniers de l'éthologie animale Jakob Von Uexküll¹⁸⁴ et Konrad Lorenz. Selon Merleau-Ponty, la notion d'*Umwelt* permet de « relier ce que l'on sépare habituellement »¹⁸⁵, c'est-à-dire à la relation entre l'animal et l'environnement aussi bien que la relation entre animalité et humanité, car il est vain de définir le seuil où l'on passe d'un rapport mécanique, ou instinctif avec le milieu naturel à la conscience au sein de règne animal : « L'homme est entré sans bruit »¹⁸⁶, écrit Merleau-Ponty. L'articulation de l'animalité et de l'humanité est très complexe chez le philosophe et ne peut se résumer à l'addition de la conscience sur la condition animale. Il n'y a pas de fracture entre le comportement de l'animal inférieur, comme la méduse, qui peut en effet être comparée à une machine et le comportement de l'animal supérieur. Selon le philosophe, il y a toujours déploiement d'un espace, d'un *Umwelt*, de moins en moins déterminé à mesure que s'ouvre une dimension symbolique. Ce point mériterait une analyse plus poussée que nous ne pouvons déployer ici¹⁸⁷. Retenons seulement que pour Merleau-Ponty l'être humain se distingue de l'animal « par échappement et non par superposition »¹⁸⁸. De sorte que l'humanité est en premier lieu « une autre manière d'être corps ». La distinction de l'humanité et animalité repose donc sur une relation d'enveloppement réciproque et de

¹⁸² Merleau-Ponty M. *L'œil et l'esprit. Op.cit.* p.20

¹⁸³ Merleau-Ponty M. *La nature, notes, cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Séglaard, suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty, Le Seuil, Paris 1995

¹⁸⁴ Von Uexküll J. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909

¹⁸⁵ Merleau-Ponty M. *La nature. Op.cit.* p.228

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 339, Merleau-Ponty cite ici Teilhard de Chardin P., *Le phénomène humain : l'apparition de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 203.

¹⁸⁷ Voir à ce propos l'article de Davide Scarso, « Entre théorie du sensible et logos esthétique : Lévi-Strauss et Merleau-Ponty », *Figures de la psychanalyse* 2009/1 (n° 17), p. 57-73.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty M., *La nature. Op.cit.* p.277

commensurabilité. On trouve, selon Merleau-Ponty, dans le monde animal quelque chose comme l'anticipation du monde humain.

Si par exemple, nous considérons le jeune chaton qui, quelques semaines à peine après sa mise au monde, s'y aventure tout empressé qu'il est de l'explorer, s'aperçoit alors avec surprise qu'un long appendice velu le poursuit obstinément. Ondulé d'un mouvement incompréhensible, sa queue semble se mouvoir d'elle-même, mimant la proie que d'antiques instincts le pousseraient à pourchasser sans relâche. A cette étape précoce de son développement moteur, le chaton ne peut avoir intégré la queue à son schéma corporel. Ce n'est qu'au moment où ses griffes parviennent à rattraper l'appendice que peut se produire le recroisement moteur et sensoriel que Merleau-Ponty ne semble réserver qu'aux seuls hommes. Pourtant, nous ne pourrions refuser que le modèle de recroisement du corps sentant et du corps senti ne s'applique ici de manière éloquente. Dès lors, nous oserions pousser cette métaphore jusqu'à affirmer qu'en attrapant sa queue, le chaton reproduit dans sa chair la jubilation douloureuse d'être un seul et même corps, comme le petit humain s'observant dans le miroir, ou mettant la main dans sa bouche. Cet exemple nous laisse penser qu'à un niveau minimal, ou anticipatoire, l'animal supérieur entretient un rapport charnel au monde, de sorte que nous pouvons nous demander s'il est possible d'avoir un contact avec l'animal. Cette question est très difficile, mais si on observe le lien qui apparaît entre le cheval et son cavalier humain, il paraît bien difficile de leur refuser une certaine sorte d'intercorporité. Dans ce cas, il nous est impossible d'appliquer l'analyse que nous avons fait de la conduite automobile qui consistait en l'enjambement de l'outil par le schéma corporel qui, ainsi repoussé, redéployait ses limites au contact du monde. Pour le cavalier, la situation est bien différente. S'il donne des instructions au cheval, qui préalablement a été dressé à ce dessein, son comportement ne peut être réduit à une mécanique de transmission. C'est à proprement parler une individualité, en lien étroit avec son milieu qui rentre en interaction avec un autre individu en lien étroit avec son milieu. D'autre part nous ne pourrions nier que le cavalier ait lui-même été dressé, d'une certaine manière par sa bête. Ce dressage mutuel s'apparente ainsi à un ajustement intercorporel mutuel qui est déjà l'institution d'un monde commun de langage. Que cette rencontre soit médiée par des règles de dressage ne change rien, car si ces règles sont nécessaires à l'ajustement elles n'ont pas de rapport causal avec l'état d'équilibre des deux individus. Si nous observons avec attention la forme motrice qui apparaît entre un cheval et son cavalier, il y a, à proprement parler la double adéquation de deux organismes qui ont en partage un milieu, tissé du contact de leurs chairs respectives. Ces deux exemples, nous

semblent permettre d'avancer que l'ontologie qui nous est apparue au recroisement du contact ne peut nous autoriser à exclure sans réserve l'animal, du moins le mammifère supérieur. Ce détour méthodologique nous permet de nous assurer que l'ontologie de la chair que nous envisageons puisse être la matrice d'une intersubjectivité humaine. Cela signifie que par ce biais nous nous assurons que la radicale étrangeté d'autrui, du fait de sa culture, de son genre, de son état de santé ou de maladie, ne puisse remettre radicalement en question cette conception minimale du rapport à soi, au monde et à autrui.

Nous avons vu que le sentir pathique ouvre un contact profond (qui n'est pas pur ou absolu) avec l'univers, dans l'art, mais aussi dans la rencontre. Cet univers est un espace perméable, une chair, un espace qui est toujours déjà intermédiaire. Il y a d'emblée co-présence et la dimension du contact donne un accès, certes fuyant et instable à la chair du monde. Par-là, nous espérons ouvrir une voie nouvelle à la compréhension d'autrui. Si nous avons vu comment individuellement ma chair est tout à la fois chair du monde, comment comprendre que je puisse avoir accès à autrui ? Comment se fait-il que je puisse savoir ou sentir quelque chose d'autrui ? C'est-à-dire abstraire un savoir selon une perspective en deuxième personne. Il faut remarquer que cette approche incarnée de l'intersubjectivité n'a pas directement à voir avec l'empathie qui correspond selon nous à une prise en compte thématique d'un partage émotionnel ou psychologique. Comme le fait justement remarquer Dan Zahavi¹⁸⁹ l'empathie ne recouvre pas l'ensemble des sens que la phénoménologie donne à l'intersubjectivité. L'intercorporité que nous souhaitons explorer constitue bien plutôt le milieu ou l'espace au sein duquel peut se constituer une attention empathique.

Penser l'espace intercorporel comme entrelacs de chairs et constitution mutuelle voilà le chemin que nous allons emprunter. Cette thématique apparaît chez Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la perception*, elle est latente dans le chapitre sur le corps comme être sexué, laboratoire d'élaboration de la notion de chair. Mais cette idée, et son lien avec une compréhension en deuxième personne apparaît tout à fait dans le cours sur la passivité de 1955 : « Une métaphysique de la sexualité est nécessaire: il est nécessaire de comprendre pourquoi et comment, en vertu de sa structure propre, elle rend possible une *Leistung* qui intéresse le tout de la vie de l'individu. La sexualité même, n'étant pas une «fonction naturelle», a besoin d'être expliquée. Le problème qu'elle pose [...] est de savoir comment une vie peut entrer dans une autre vie ou celle-ci la recevoir. L'amour physique n'est le symbolisé

¹⁸⁹ Zahavi D. "Beyond Empathy, Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 5-7, 2001, pp. 151-67

universel, n'est intéressé dans toute opération humaine et n'y apporte sa contribution, son poids, son volant, que parce qu'il symbolise lui-même au plus haut point l'incarnation, la corporéité, le rapport charnel avec autrui. La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, c'est-à-dire comme révélation d'une position prise par «la liberté », mais comme révélation de l'intercorporéité, du montage Ego-autrui, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre. »¹⁹⁰ En effet, le rapport sexuel est la forme paradigmatique de rapport charnel à autrui. Pourtant, comme nous l'avons aperçu dans la situation de soin maternel, le contact est déjà là comme matrice du rapport intercorporel. Le rapport sexuel n'est donc que la forme explicite (et pour cela si importante) du contact qui se produit en fait constamment et à de divers degrés, non seulement avec son partenaire ou ses proches, mais avec tout humain qui croise notre espace. Il y a donc toujours, et à divers degrés, empiètement de ma chair sur celle d'autrui et inversement. Pourtant il n'y a pas, dans l'expérience habituelle, d'appropriation d'une chair sur l'autre. Les objets ainsi constitués, ce qui inclut mon propre corps, en ce qu'il est visible, sont en partage et sont l'objet de points de vue. C'est parce qu'en constituant ses objets le contact ne ferme pas le rapport sentant qu'il reste de l'espace à la chair d'autrui pour les investir. Nous l'avons vu, il y a de l'invisible dans le visible, et les multiples perspectives que je peux avoir d'un objet renvoient à l'horizon de ses sens possibles. C'est parce que ces possibilités restent ouvertes, qu'elles respirent d'une certaine manière, qu'autrui peut imprégner lui aussi les objets et les faire sien. Un même objet, qui est là pour moi et pour autrui est donc toujours imprégné de subjectivité, renvoie toujours déjà à autrui, dans sa constitution même. Il est institué par la sédimentation des sens qui lui ont été donnés jusqu'à moi. Dès lors, le monde, ses objets, ses êtres, sont dépositaires, sont les traces du voisinage d'autrui. C'est à ce titre qu'il y a toujours *coexistence*. Mais cela n'est possible que dans la mesure où l'articulation noético-noématique de la constitution ne coïncide jamais tout à fait. C'est parce que le contact avec l'objet est ouvert et inépuisable, c'est parce qu'il n'y a jamais vraiment superposition de ma visibilité sur celle d'autrui que des perspectives sont possibles.

Cette idée semble assez claire quand on considère la constitution d'un objet extérieur, comme une chaise ou une plante, dans ce cas la notion husserlienne d'*horizon* est suffisante. Si maintenant nous considérons la constitution de mon bras (qui n'est pas encore la constitution de mon corps comme totalité) alors notre réflexion devient plus ambiguë. Mon

¹⁹⁰ Merleau-Ponty M. *L'institution, la passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003

bras est à la fois sentant et senti par moi. Sa constitution est coextensive de l'expérience de mon corps tout entier et du monde qui lui répond. Autrui peut tout à fait le constituer comme objet, mais il est alors séparé du reste, c'est ainsi que procède le regard médical. Si maintenant mon corps tout entier apparaît, ou mon visage, parce qu'il est à la fois voyant et visible, il y a nécessairement un double mouvement constitutif et donc entrelacs. En ce sens, il y a intrication réciproque des schémas corporels, thème que Merleau-Ponty emprunte à Paul Schidler. Ainsi dans le cours au collège de France de 1955 intitulé *Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, Merleau-Ponty propose une analyse phénoménologique du cas Dora de Freud¹⁹¹ illustrant selon lui, dans ce cas paradigmatique, comment chaque humain porte dans les profondeurs de sa chair les traces sédimentées de sa vie relationnelle. Ainsi cette jeune femme, ayant grandi dans un contexte relationnel ambigu est marquée par une multiplicité et un entrecroisement complexe d'affinités. En effet, les parents de Dora entretiennent depuis son enfance une amitié intime avec monsieur et madame K. Tel que le décrit Freud, les relations se croisent entre les deux couples sur plusieurs niveaux qui en lient l'intimité : partage et échange de lieu d'habitation, de chambre, échanges intellectuels, échanges sexuels¹⁹². Les relations se croisent, jusqu'à une ébauche de liaison amoureuse entre le père de Dora et madame K. et, entre celle-ci et Dora puis entre Dora et monsieur K. Freud met en valeur comment la promiscuité spatiale vient se mélanger avec la complexité et l'intimité relationnelle. Selon l'analyse de Freud cette double promiscuité : affective et spatiale en est venue à structurer l'inconscient même de Dora.

Selon Merleau-Ponty, le rapport qui caractérise la relation de Dora avec son père, monsieur et madame K. est un rapport de promiscuité au sens où la relation avec l'un des trois n'exclut pas la relation avec chacun des autres. « C'est qu'il n'y a pas relation moi-autrui, Dora-son père, Dora-M. K, Dora-Mme K, mais relation avec un système en interaction. [...] le problème n'est pas moi-autrui, mais moi-système des autres, et par suite, ce n'est pas le face à face de deux pour soi [...] il y a aussi insertion de moi-même dans cette chaîne: je ne suis pas plus absolu que l'autre, je suis partie dans toutes les souffrances qui sont entre eux, je souffre là-bas par identification. Je suis eux. [...] Impossible de répartir absolument les rôles, de dire que l'une des relations ne signifie que l'autre. C'est relation à l'Éros qui a plusieurs paires de bras et grappes de visages. »¹⁹³ Merleau-Ponty généralise la situation de Dora, pour

¹⁹¹ Freud S. *Cinq psychanalyses*. Presses Universitaires de France, Paris, 1954

¹⁹² Freud S. *Cinq psychanalyses*. *Op.cit.* p. 15

¹⁹³ Merleau-Ponty *L'institution, la passivité, notes de cours au Collège de France*. *Op.cit.* p.240

proposer une promiscuité généralisée, logique de toute chair¹⁹⁴. Il souligne de la sorte la dimension du tiers anonyme inclus dans le rapport à autrui par « Inclusion dans chaque personnage de tous les autres. Et aussi : inclusion de soi dans tous les autres »¹⁹⁵. Cet entrelacement il le nomme *Ineinander* des schémas corporels. Si la notion de promiscuité est proche de la figure Merleau-Pontienne de l'empiétement, elle est autrement plus profonde et ambiguë, ce qui en fait la figure centrale de son projet de psychanalyse ontologique. Cette notion renvoie à l'organisation des rapports les plus archaïques avec autrui, constitutifs de l'inconscient de la chair, son négatif. Sous la plume du philosophe, la notion d'inconscient s'éloigne radicalement de l'idée que s'en faisait Freud. Il ne peut s'agir de « représentations inconscientes » car « l'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de « ce qui » est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître. »¹⁹⁶ L'inconscient merleau-pontien n'est pas une chambre noire, une zone parallèle à la conscience qu'un autre, mieux placé (l'analyste), pourrait apercevoir. De même que l'invisible n'est pas ce qui actuellement n'est pas visible pour moi mais qu'un autre verrait. L'inconscient est le « bâti de la conscience »¹⁹⁷, son infrastructure. En cela, il est légitime pour Merleau-Ponty de le rapprocher de l'idée qu'il se fait du schéma corporel et de donner à l'inconscient la forme d'un horizon ouvert. Horizon de possibilités qui repose en puissance dans le rapport au monde institué par la chair. Dans la rencontre, chaque pôle individuel est donc compossible, ou, selon l'expression de Maldiney « transpossible »¹⁹⁸. Avec la notion de promiscuité Merleau-Ponty propose une conception renouvelée de l'idée d'inconscient collectif. Parce que l'inconscient a une nature perceptive, le monde est le recroisement possible des schémas corporels comme possibilité, actuelles et passées qui assure la pérennité du monde commun d'expériences. Toutefois, l'analyse rigoureuse de la conception merleau-pontienne de l'inconscient nécessiterait une étude du statut langage pour la corporéité que nous ne sommes pas en mesure, faute de temps et de compétence de fournir ici.

Emmanuel de Saint Aubert évoque un extrait de la préparation du *cours au Collège de France du jeudi 31 mars 1960* (inédit) : « Du sentir on peut dire qu'il est savoir et non savoir :

¹⁹⁴ Voir à ce propos Saint Aubert (de) E. « La « promiscuité » Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », *Archives de Philosophie* 2006/1 (Tome 69), p. 11-35.

¹⁹⁵ Merleau-Ponty *L'institution, la passivité, notes de cours au Collège de France*. Cité par Saint Aubert (de) E. *Op.cit.* p.18

¹⁹⁶ Merleau-Ponty M. Résumé de cours au collège de France de 1960, p. 178-179, cité par Saint Aubert (de) E. *Op.cit.* p.24

¹⁹⁷ Saint Aubert (de) E. *Op.cit.* p. 27

¹⁹⁸ Maldiney H. « De la transpassibilité » dans *Penser l'homme et la folie*. *Op.cit.*

je ne sais pas et je l'ai toujours su (Hyppolite). Sentir c'est remplacer un savoir par un être à... La fascination du sensible, la séduction du sensible est cela : un quelque chose qui se fait nous ou que nous devenons. Ignorer ce qu'on voit, c'est le voir (expérience « muette »). Symbolisation qui n'a pas besoin du langage et lui est rebelle à première vue, parce qu'elle est déjà symbolisation sans mots : par centration de tout le schéma corporel. Réalisation des symptômes, logique muette du corps. [...] Le sentir est typiquement de l'inconscient : Freud, [l'Inconscient] peut agir sur un autre inconscient sans être déchiffré par les deux consciences en présence: de part et d'autre de la surface de séparation du visible, les deux inscriptions (inscription en profondeur, enregistrement au schéma corporel) sont les mêmes. »¹⁹⁹ Merleau-Ponty écrit dans un projet de livre, intitulé *Être et Monde*, qui ne sera jamais publié, « L'inconscient, ce qu'il en reste, en dernière analyse [...] c'est la corporéité... »²⁰⁰. Toutefois, à y regarder de plus près la philosophie de Merleau-Ponty n'est pas une philosophie de l'inconscient mais de l'invisible : ce qui est d'une imminente visibilité comme horizon, condition de possibilité de toute visibilité. La corporéité ouvre donc à une *Origine de la Vérité*, titre ambigu d'un projet d'ouvrage écrit entre 1947 et 1958 qui sera finalement divisé entre *Être et Monde* et *Le visible et l'invisible*. La corporéité dans son rapport à autrui comme promiscuité ouvre sur un passé immédiatement noué au présent et à l'avenir dans le contact du monde. Parce que la promiscuité spatiale de la chair engendre une promiscuité temporelle. Un rapport de familiarité. La chair ne renvoie pas au passé comme un souvenir, elle est immédiatement promiscuité temporelle. « Enracinée dans l'expérience muette, dans l'ère de l'analogique sans conscience des premières années de la vie, celle des structurations fondamentales du schéma corporel, elle continue à nous faire vivre dans l'imminence d'origines toujours actives : la promiscuité du perçu, du corporel et de l'enfance, celle de l'accouplement, de la prénance et de la naissance, qui ne se perdent pas dans la nuit des temps mais continuent à nous travailler jusqu'à nous attendre dans l'avenir. De sorte que notre ignorance naturelle de la chair se redouble d'une expression permanente de sa vérité. »²⁰¹ Comme le remarque Saint Aubert, la psychanalyse ontologique de Merleau-Ponty révèle un puissant rapprochement entre le sentir, le schéma corporel et inconscient, ces trois notions s'articulent dans la notion de promiscuité et plus généralement dans la conception intersubjective de la chair. Cependant il reste difficile, selon Saint Aubert de distinguer

¹⁹⁹ Merleau-Ponty M. *Notes sur le corps* (inédit) [86](5)-[86]v(6) dans Saint Aubert (de) E. *Op.cit.*

²⁰⁰ Cité par Saint Aubert (de) E. *Op.cit.*

²⁰¹ Saint Aubert (de) E. *Op.cit.* p. 30

comment ces notions s'articulent rigoureusement l'une à l'autre tant elles se trouvent liées dans les intuitions de Merleau-Ponty.

Le corps d'autrui, m'apparaît ainsi dans une certaine *imminence*, car il était toujours déjà là en potentialité. Le schéma corporel, comme condition de possibilité est le fond sur lequel pointe le dessin d'une forme qui est l'articulation aigüe d'autrui et du monde. L'autre en potentialité, c'est-à-dire lui aussi comme « je-peux » m'apparaît d'une visibilité imminente. C'est pourquoi autrui est toujours reconnu sans que nous le connaissions. Il y a le plus souvent un sentiment de familiarité, ou d'humanité dans la rencontre. Merleau-Ponty écrit « toute relation avec autrui est prémonitoire » car « fondée, comme toutes les prémonitions, sur [une] reconnaissance rétrospective de l'autre en moi, qui elle-même vient de ce que j'ai anticipé l'autre. L'atmosphère d'éternité, de surnaturel, de toute prémonition, de toute perception d'autrui, n'est rien d'autre que la présence de l'inconscient, i. e. de cette marée, de cette vie inextinguible et indestructible qui continue... Et qui fournit des perceptions opérantes et non reconnues sinon par « écho ». »²⁰² La chair ouvre donc sur un savoir archaïque et muet, le savoir du corps comme schéma corporel qui est immédiatement promiscuité spatiale et temporelle. Le mystère autour duquel tourne la philosophie de la chair est inscrit comme une empreinte dans la vie perceptive. Dans le contact à autrui, ce mystère est latent comme possibilité. Comment y a-t-on accès ? Peut-il s'actualiser en présence ?

Affectivité et archaïque.

Nous avons jusqu'à présent exposé la structuration minimale du soi selon deux dimensions. D'une part nous avons détaillé le soi comme schéma corporel et d'autre part le soi comme écart entre sentant et senti. Ces deux dimensions sont co-constitutives d'une dimension proto-ontologique que nous dirions, avec Marc Richir, *schématique*. Selon cet auteur, le schématisme phénoménologique se caractérise par un mouvement qui est spatialisation et dont l'écart originaire, relatif à son impossible auto-coïncidence, est pulsatile, l'écart « clignote phénoménologiquement »²⁰³ entre deux pôles jamais atteints. Le corps est donc spatialisation pulsatile du rapport sentant qui tantôt repli tantôt déploie ses possibilités. Ce faisant, que ce passe-t-il quand je croise l'un de mes congénère dans la rue, c'est à dire dans l'expérience la plus banale et la plus anonyme ? Dans ce cas simplifié et nécessairement caricatural du rapport intersubjectif, on peut dire, avec Merleau-Ponty que des objets sont

²⁰² Merleau-Ponty M. *Problème de la Passivité*, 1955. p. 234 cité par Saint Aubert (de) E. *Op.cit.* p. 29

²⁰³ Richir M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Edition Jérôme Million, Grenoble. 2006 p.184

constitués par les deux protagonistes, de telle manière qu'il y a empiètement et transgression intentionnelle des deux mouvements qui s'entrecroisent, et dessinent ce qu'il nomme *un chiasme*. Cette rencontre est *apprésentation*, selon l'expression husserlienne, car elle est constituée passivement, sans que nous ayons besoin d'y apporter une attention explicite. Il y a pénétration d'autrui dans le champ de mon corps de chair et sa présence résonne, d'une manière mystérieuse avec ma chair. Si cela est possible, c'est que ma chair et celle d'autrui partagent la même étoffe, elles partagent le même mystère. Dès lors nous allons nous demander que puis-je sentir du mode d'être, dans sa chair, d'autrui ? Puis-je par le biais de cet entrecroisement constitutif, savoir quelque chose de sa manière d'être dans le monde comme chair ? Pour le dire autrement, avec les mots de Weizsäcker, comment puis-je dire quelque chose de sa *capacité pathique*, du mode de liaison charnel qu'il entretient avec le monde ?

Une piste nous est ouverte par l'analyse que propose Marc Richir de la *Stimmung* et de la corporéité de chair (*Leiblichkeit*). Le philosophe se demande dans l'article intitulé « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. »²⁰⁴, comment la *Stimmung* est-elle si « contagieuse » ? Et comment nous permet-elle d'avoir accès à autrui, comme corps de chair tant dans la situation habituelle que pathologique. La notion de *Stimmung* analysée par Richir est-elle en tout point superposable au sens qu'en donne Heidegger²⁰⁵ ? Ces deux auteurs s'accordent sur le fait que la *Stimmung* est ce qui toujours déjà imprègne le monde quand on le rencontre. C'est pourquoi Heidegger parle de disposition affective du *Dasein* (*Befindlichkeit*) qui par avance colore toute ouverture au monde. La *Stimmung* est toujours là avant et cela signifie que ce ne sont pas les évènements ou les objets du monde, comme extériorité qui modifient les contenus de la *Stimmung* (*Stimmungen*). A ce titre, la *Stimmung* est incontrôlable, et ce n'est pas une « vie bonne », la vertu ou le bonheur qui puisse conduire à une affectivité plus exaltée et ce n'est pas en pleurant ou en évoquant des souvenirs douloureux qu'on devient triste. C'est pourquoi Richir qualifie la *Stimmung* de « *Wesen Sauvage* »²⁰⁶. En ce sens on observe, même en situation non-pathologique, des revirements inopinés de la *Stimmung*. L'expression *Wesen sauvage*, qu'on peut traduire avec Renaud Barbaras²⁰⁷ par « essences sauvages », ne sont pas des étants ni un *eidōs* husserlien, mais l'expression serait plutôt à rapprocher de ce que Merleau-Ponty nomme « rayon de

²⁰⁴ Richir M. « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. » *Conferências de Filosofia II*, p.57-69 Campo das letras, Porto 2000

²⁰⁵ Voir à ce propos notre première partie.

²⁰⁶ Richir M. « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. » *Op.cit.* p.60

²⁰⁷ Barbaras R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Editions Jérôme Million, Grenoble, 2001

monde »²⁰⁸, renvoyant à des concrétudes originaires, phénomènes-de-monde ou structures proto-ontologiques du champ phénoménologique. La structure de la *Stimmung* n'est donc pas actuelle, mais à toujours-déjà eu lieu au passé. Il ne faut toutefois pas comprendre ce passé comme un passé chronologique, comme une accumulation sédimentée sur une ligne chronologique linéaire, car c'est un passé qui ne s'est jamais temporalisé en présence. Il ne saurait s'actualiser. C'est un passé transcendantal, comme structure pré-existante à l'expérience présente, ce qu'Heidegger nomme « existentiel ». La *Stimmung* n'apparaît pas comme un souvenir ou une réminiscence d'un passé connu, mais comme coloration générale de tout sentir. On ne peut se souvenir de sa naissance. En ce sens, elle est « muette »²⁰⁹ écrit Richir, elle ne se temporalise pas en présence mais renvoie, comme arrière fond de toute expérience, à un passé *immémorial* et surgit dans *l'immaturité*. Du fait de son origine hors-langage, non-actuel et son mode d'être insoumis à la présence, la *Stimmung* à un mode très mystérieux d'apparition et de phénoménalisation. Pour « tenir ensemble l'immémorialité et l'immaturité, cela ne peut se faire que du sein d'une structure, qui est celle que nous nommons la proto-temporalisation des phénomènes de monde, où passé transcendantal *pour toujours immémorial* de ne s'être jamais temporalisé en présence au passé, est strictement coextensif d'un futur transcendantal, à *jamais immature* parce que jamais appelé à se temporaliser en présence au futur – parce que jamais, pour ainsi dire, je ne pourrai devancer la *Stimmung* (par exemple la joie) pour la « voir apparaître » (pour être joyeux). »²¹⁰ Elle est muette parce que ses mouvements échappent aux phénomènes de langage. La *Stimmung* est le témoin, ou la trace de phénomènes de monde enfouis et actuellement coupé de leurs origines phénoménales. C'est pourquoi elle est indifférente aux objets institués symboliquement et sédimentés.

Selon Richir, la *Stimmung* est la trace d'une proto-temporalisation qui est « le mode le plus ancien (transcendentale), et en ce sens, le plus archaïque, de la temporalisation *sans conscience* des phénomènes-de-monde comme rien que phénomènes. »²¹¹ Ce fossile phénoménologique qui pourtant tempère notre accès au monde, met Richir sur la piste du corps, non seulement du corps biologique mais avant tout du corps de chair. En déployant une analyse incarnée de la *Stimmung*, Richir prend ses distances avec l'analyse heideggérienne, centrée en premier lieu sur la dimension existentielle du Dasein. Dès lors, si l'archaïque dont

²⁰⁸ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible. Op.cit.* p.300

²⁰⁹ Richir M. « Stimmung, Verstimung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. » *Op.cit.* p.59

²¹⁰ *ibid.* p.60

²¹¹ *Idem.*

il est ici question n'est pas un passé chronologique, il correspond à l'architecture la plus profonde du corps de chair, ce qui en structure la possibilité. Si tel est le cas, ne devrions-nous pas nous demander quel lien nous pouvons faire avec le schéma corporel et sa genèse tels que nous les avons précédemment décrits ? Mais alors comment comprendre qu'une structure transcendante interne, le schéma corporel, puisse de la sorte colorer notre rapport au monde ? Plus encore, c'est notre interrogation, comment peut-elle être communicative ? Richir se demande comment se fait-il que la *Stimmung* soit dans la rencontre « intersubjective », par une sorte de « contagion », alors même que : « dans la rencontre, nous vivons chacun dans l'institution du *Leib*, du corps vivant comme *Leibkörper*, comme corps physique en tant que vivant, amenant le corps vivant à l'intuitivité perceptive immédiate, et l'insularisant respectivement dans la *Jemeinigkeit*, la « mienneté » (« l'identité ») de mon corps avec son « ici, et dans la *Jeseinigkeit*, la « sienneté » (« l'identité ») de son corps avec son « là-bas » (les deux demeurant vivants, c'est-à-dire n'étant pas réductibles à l'apparence physique) ; alors même que, en d'autres termes, c'est par cette intuitivité en apparition (*Erscheinung*), médiatisée par le « physique », du *Leib*, que celui-ci se divise tendanciellement, en *Innenleib* et *Aussenleib*, on voit que la « contagion » de la *Stimmung* qui, dans le cas normal, non pathologique, ne conduit pas à leur indifférenciation [...], n'amène précisément pas à la « fusion » de deux intériorités, mais se produit néanmoins en passant par le niveau le plus profond ou le plus archaïque de la *Leiblichkeit*. »²¹²

Richir propose de distinguer, en référence à Husserl, une corporéité vivante externe (*Aussenleiblichkeit*) d'une corporéité vivante interne (*Innenleiblichkeit*). Il faut noter que cette distinction ne correspond en aucune manière à la topologie physicaliste du corps objet qui pose comme allant de soi l'enveloppe spatiale de la peau. Cette conception correspond à l'attitude naturelle que nous avons précédemment réduite. Selon Richir, l'*Innenleiblichkeit* renvoie aux « profondeurs intimes et archaïques du « psychique » »²¹³, ce que nous comprenons comme les structures non conscientes ou fossiles que nous évoquions au début de ce chapitre, et qui renvoie, selon nous à ce que Merleau-Ponty décrit comme négativité du sensible. Le négatif qui n'est pas rien c'est l'invisible, l'intouchable, etc. Il s'agit donc de cette série de phénomènes-de-monde que nous avons nommé proto-ontologiques. L'*Aussenleiblichkeit* pour sa part renvoie selon Richir à la « physionomie, les gestes, le ton de la voix, etc. »²¹⁴, nous rajouterions mimique, chorégraphie, prosodie, en manquant à chaque

²¹² *Ibid.* p.62-63

²¹³ *Ibid.* p.62

²¹⁴ *Idem.*

fois de décrire avec justesse ce dont il s'agit. C'est-à-dire un certain style de portage du corps vivant qui ne peut pas à proprement parler être perçu, mais plutôt, comme nous l'avons vu, senti. C'est là un style qui apparaît comme forme (*gestaltung*). C'est de ce corps qu'il est question dans l'esthétique, le corps apparaissant dans sa nature charnelle la plus crue.

Toutefois, si on s'en tient à la distinction husserlienne, qui consiste à considérer que la division de la *Leiblichkeit* renvoie à deux modes différents de donnée du corps d'autrui - l'*Aussenleiblichkeit* est donné à la perception alors que l'*Innenleiblichkeit* est donné à l'aperception - ce passage, cette contagion de l'un à l'autre paraît bien mystérieuse, voire incompréhensible. L'analyse précédemment développée de la perception et de l'aperception, en particulier par le biais de l'apport d'Erwin Straus de la notion de sentir pathique nous laisse penser que ce mode de donnée peut être articulé de la manière suivante : si *Aussenleiblichkeit* se donne sur le mode du sentir, *Innenleiblichkeit* se donne sur le mode de l'affectivité. Toutefois, apparaît un paradoxe à considérer affectivité et sentir comme deux modes parallèles, qui renverraient dos à dos à deux sortes de corps, qui n'auraient, dès lors, que rapport accidentellement. Peut-on vraiment détricoter le contact pour de la sorte en isoler des composantes ? Sentir pathique et affectivité dans le contact ont à voir avec le même corps pourtant, il serait trop simple de penser qu'ils réfèrent au corps d'autrui comme unité insulaire sur lequel j'aurai un regard sans l'arrière-plan de mon propre corps. On ne peut pas penser le contact comme situation uni-vectorielle, elle est tout à la fois mouvement centripète et centrifuge. C'est pourquoi le contact est rythmique. Comment comprendre ce double rapport du sentir et de l'affectivité au sein du contact ? Comment peut-il y avoir communication de l'*Innenleiblichkeit* à l'*Aussenleiblichkeit* et inversement ? Il y a là une nouvelle énigme. Cependant, si nous devons repenser le rapport qu'entretiennent *Stimmung* et *sentir* comme mode de donation d'un seul et même corps, nous pourrions tenter de démêler plus encore cette problématique, centrale pour notre travail. Cette distinction, exhumée par Richir, nous semble à même de pouvoir articuler les deux thèmes de notre travail, l'esthétique du sentir et l'ontologie de la chair. En effet, dans la rencontre se produit un phénomène mystérieux par lequel communiquent ces dimensions. « Comme si donc, à sa manière, la *Stimmung* passait sans rupture de l'*Innenleiblichkeit* à l'*Aussenleiblichkeit*, et de là, « ressentie » (mais comment ?) par l'*Aussenleiblichkeit* de l'autre, comme si elle passait, aussi sans rupture, dans son *Innenleiblichkeit*, en court-circuit du langage et de la « communication » »²¹⁵, écrit Richir.

²¹⁵ *Ibid.* p.63

Peut-on sentir la *Stimmung* ? L'affectivité est attestable dans l'expérience non par des sentiments, qui sont déjà des objets psychiques, mais par notre propre corps et sa tenue, sa station. Il est paradoxalement rare que les mélancoliques se sentent tristes, ils se sentent d'abord lourds, immobiles, écrasés. Ils sont courbés, ou clinophiles, rabougris jusque sur le teint de leur peau, paraissent plus vieux qu'ils ne sont. La *Stimmung* transparait donc pour soi comme pour autrui dans l'expressivité de l'*Aussenleiblichkeit*, hors langage et hors de l'institution symbolique, et cela je le sens et le ressens. C'est-à-dire, au sens de Straus, que son mode de donnée est autre qu'un mode perceptif ou connaissant, il a la teinte de l'atmosphère. Toutefois pour Richir, « la *Stimmung* ne donne précisément rien à apercevoir en intuition, car poursuit-il, ce qu'elle « figure » est par principe hors aperception intuitive, et lui-même *infigurable*, et n'est pas pour autant rien. »²¹⁶ S'il n'y a rien à apercevoir, même en intuition, que peut-on sentir ? Voilà un paradoxe, car s'il n'y a pas intuition possible, il y a pourtant prémonition. Comme nous l'avons vu avec Merleau-Ponty pour lequel « toute relation avec autrui est prémonitoire » en ce que toujours-déjà dans la rencontre est posé la commune humanité, c'est-à-dire la communauté de la chair, sa possible interpénétration. Si certes ce champ est toujours déjà là pour ouvrir l'espace du contact comme sentir pathique, nous ne pouvons pas y avoir accès par le sentir lui-même qui jouera portant sur cet échiquier. L'inter-affectivité serait donc le cadre intercorporel sur lequel peuvent se glisser et se rencontrer les corps sentant. Dès lors, il s'agit de se demander comment s'articulent l'affectivité, son expressivité et le sentir (ce qui implique le corps sentant).

Examinons, sur la recommandation de Richir, le cas de la *mimèsis* de la *Stimmung*. Que se passe-t-il quand un acteur, un musicien ou un poète cherche volontairement à provoquer un vécu ? Il est possible, avec du talent, de *mimer* la *Stimmung* en son expressivité. Transposant ainsi sa dimension sauvage et contagieuse en jeu d'acteur, sans en être soi-même tout à fait affecté. Cette expérience suggère que pour simuler la *Stimmung* il soit possible d'instituer symboliquement, par le travail de l'acteur qui élargit sa palette de « tonalités pathétiques »²¹⁷ et parce qu'elles constituent une rhétorique reconnaissables par son public, en « figures de l'expressivité ». De sorte que le public, bien qu'affecté, n'y est pas tout à fait dupe. Pourtant, il peut y avoir passage de la *Stimmung*, et non seulement des émotions dans le jeu d'acteur. Et dans cette situation exemplaire, il y a communication en court-circuit de la source immémoriale de la *Stimmung*. Si on élargit cette réflexion, on peut se demander s'il

²¹⁶ *Ibid.* p.65

²¹⁷ *Ibid* p.67

n'y a pas toujours dans l'expressivité de la *Stimmung* une manière instituée socialement et culturellement d'être revêtu. De sorte qu'il est très difficile de distinguer phénoménologiquement l'expressivité de la *Stimmung* dite « sauvage » de celle qui est toujours-déjà codée socialement. Cependant, comme le remarque Richir, c'est le « génie du poète [...] d'évoquer le *Stimmung* dans sa vérité (son archaïsme, avec toute son énigme), ou de tomber à côté par la feinte poussée si loin qu'elle aboutit à l'emphase ou à la platitude, à une imitation tellement spéculaire de l'« expressivité » qu'elle en devient caricaturale, triviale ou « de mauvais goût. »²¹⁸ Mais il n'y a pas qu'expressivité instituée dans l'œuvre d'art, sans quoi nous ne reconnaitrions qu'une performance artistique, d'aucune façon viscéralement touchante. Le rapport esthétique, comme sentir de cette expressivité performative donne donc accès d'une manière encore mystérieuse à l'affectivité, c'est-à-dire à l'archaïque humain.

Nous voyons dans la danse une explicitation de ce phénomène en ce que dans cet art le corps est mis en œuvre. C'est donc son expressivité performative qui est au premier plan et dans un lien direct avec son ambition poétique, comme *mimesis* de l'affectivité immémoriale. Il y a, selon nous, dans la danse *butō* (舞踏) une purification du lien de l'expressivité à l'archaïque comme corporéité de chair immémoriale. Il y a là, à notre avis, une tentative de mise en forme de cette articulation. Cette danse est née au Japon dans les années 1960 sur l'impulsion du chorégraphe Tatsumi Hijikata (1928-1986) et nourrie dès sa naissance par la double filiation des avant-gardes artistiques européennes et de croyances Shintō. Les danseurs, exécutent une chorégraphie minimaliste et lente, les corps nus sont tordus de spasmes impossibles. Les visages, généralement recouverts d'une épaisse peinture blanche expriment un rictus grotesque et incompréhensible. La lenteur du geste, une musique lancinante coupe court à toute objectivation verbale. En l'absence de style institué, il y a autant de formes de *butō* qu'il existe de danseuses et de danseurs. Le corps du spectateur est généralement décentré de sa place traditionnelle de regardant puisque de telles performances sont extériorisées des lieux classiquement institués pour la danse, et se retrouve dans la rue, prenant le passant à témoin tout autant qu'il est ignoré. C'est en pure passivité que celui-ci assiste à la scène des corps tordus et glauques tel que le documente cette photo de rue de William Klein, figurant la troupe du célèbre danseur *butō* Kazuo Ohno (1906-2010). Apparaît dès lors, dans cette forme artistique subversive et charnelle, des formes qui suggèrent le rituel.

²¹⁸ *Ibid.* p.68



Danseurs crabes. Photographie de William Klein, Tokyo, 1961

On peut observer un phénomène comparable dans le rituel et la musique religieuse. Dans la culture Mapuche (peuple indigène de Patagonie), la *Machi*, autorité médicale et religieuse comparable au chaman, joue à des fins rituelles du tambour nommé *cultrún* et emblème de ce peuple. Par la danse et la musique elle ouvre à sa communauté les voies anciennes des esprits, mais aussi apporte des soins par la médiation avec ceux-ci²¹⁹. Par le biais du rituel, en quelque sorte caisse de résonance de la *Stimmung* on peut penser que la *Machi* accède de fait à la communauté subjective dans son ancestralité, c'est-à-dire à ce que chacun porte en lui d'immémorial et qui vient là, se communiquer et s'actualiser en rythme silencieux. En ce sens, bien qu'ici l'expression soit coupée de ses racines phénoménales, il est du rôle du musicien rituel d'exhumer ces racines, de les faire renaître dans la communauté pour raisonner avec elle et, par ce biais, établit effectivement un contact avec les esprits ancestraux. Sans quoi il n'y aurait pas de sentiment spirituel de communion. Il est donc possible, par l'art ou le rituel d'*abstraire*, comme le disait Bazaine, l'infigurable. En quoi cependant l'expressivité qui a lieu de fait dans la rencontre anonyme, ce chiasme des chairs, peut-elle faire l'objet d'une connaissance sur la manière d'être corps d'autrui ? On retombe ici sur l'impossible figuration de la tête après laquelle Giacometti courrait. C'est-à-dire notre folle course avec la *Stimmung* pour la rattraper, sans jamais y parvenir. Le chaman ou le

²¹⁹ Voir à ce propos Eliade M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Bibliothèque historique Payot, 1995 p.297-300

poète joue ici un rôle de passeur, ou de médiateur entre plusieurs niveaux que Richir nomme architectonique.

Si par ce biais nous établissons une architectonie transcendante du contact, nous dirions que l'expressivité qui n'est pas que visibilité spéculaire *repose* en quelque sorte, comme possibilité, sur un contact plus profond et plus ancien au sens ontogénétique. Cette idée nous semble rejoindre celle de Merleau-Ponty discuté précédemment quant à l'impossible accès direct à cette strate, cet inconscient qui est le « bâti de la conscience ». Dès lors l'*Aussenleiblichkeit*, si elle ne nous donne pas un accès direct, qui serait magique, à cet architecture de phénomène-de-monde, elle en est pourtant l'expression. Transparaît dès lors, dans le sentir pathique, la trace vivante de ce fossile phénoménologique, qu'il sera de notre ambition d'abstraire plus encore.

Promiscuité schématique et buissonnance rythmique.

Si la *Stimmung* est muette, si le corps est inconscient ou invisible, que pouvons-nous en dire ? Que sommes-nous en droit de savoir ? Richir a raison quand il affirme que la *Stimmung* est infigurable. Elle est invisible et en tant que tel, elle doit résister à toute tentative de mise en vue. Ce négatif, pourtant, *n'est pas rien*. Sans quoi il n'aurait simplement pas d'existence, il n'aurait pas l'expressivité qu'on lui connaît. On ne peut pourtant pas *remonter*, en quelque sorte, le temps transcendantal pour y *voir* la cause de ce mystère. Toutefois, la méthode architectonique proposée par Richir nous semble à même de *jouer* avec les strates superposées pour en apercevoir la phénoménalité. Le mystère de ces *rayons de monde* s'offre dès lors à notre compréhension avec un jour nouveau en changeant notre regard de place. Quand notre attention vient frôler les phénomènes, les border et s'imprégner de leur odeur. Cela ne signifie pas qu'ils puissent arriver à la visibilité qui serait instantanément leur fermeture, et leur mort, mais qu'en procédant ainsi nous puissions en provoquer l'imminence. Ce travail réclame que ces *Wesen Sauvages* soient mise en tension sans que notre modèle théorique ne les écrase comme serait le regard trop insistant du voyeur. C'est au contraire en chérissant leur mystère, comme on observe avec discrétion un oiseau rare que nous pouvons espérer en sentir la lumière.

L'affectivité et son revers proto-ontologique témoignent en quelque sorte d'un schématisme plus profond et mystérieux encore, dont l'inintelligibilité manifeste nous contraint à l'abus de langage. Nous n'en pouvons apercevoir que la vivacité, le mouvement irréductible. Ce ne serait qu'en le déconnectant de ses racines temporelles et spatiales qu'il

pourrait être possible d'en abstraire la manifestation. L'affectivité n'est donc pas une substance, c'est le mouvement en jet de l'*Innenleiblichkeit*, c'est sa dynamique qui envahit, imprègne le « dehors » et, par là en fait un « dedans » car ce « dehors » à désormais la couleur du « dedans ». Il en a la couleur et apparaît comme mon foyer, chaleureux ou inquiétant, qu'y a toujours été. C'est pourquoi j'habite le monde et que le monde est mien. Ce même mouvement de centrifuge de l'affectivité est centripète dans la réversibilité du contact et assure la même fonction d'investissement, mais cette fois à l'égard de ce corps sentant qui est, dès lors, le mien. Ces deux mouvements, parce qu'ils ne peuvent pas tout à fait coïncider, s'organisent comme les deux pôles d'une vibration phénoménologique, une sorte d'équilibre instable d'ouverture et de fermeture du contact sentant minimal qui fait le sol du contact « vital », c'est-à-dire banal, naturel et implicite avec le monde. Notre détour par la corporéité nous reconduit donc à une philosophie du contact, définitivement au centre de nos préoccupations ontologiques et esthétiques. L'ouverture ou la fermeture de ce champ n'a rien en soi, de normal ou de pathologique, c'est une tension et c'est cette tension qui en maintient la vitalité.

Quel est le statut de cette vibration ? Richir parle métaphoriquement de « clignotement phénoménologique »²²⁰. Il y a une tension que nous ne pouvons, faute d'y avoir accès « en chair et en os », que modéliser comme un balancement dialectique entre deux pôles jamais atteints. C'est pourquoi à notre avis beaucoup de phénoménologues se sont intéressés à la pathologie dite à tort « psychique », en premier lieu la psychose comme fermeture du contact, ou rupture selon Minkowski, ou encore comme échec dans les écrits de Maldiney²²¹. C'est pourquoi d'autres phénoménologues, tout particulièrement en France, se sont attachés à l'expérience religieuse ou mystique comme son ouverture authentique. Il n'a cependant pas été possible de penser le contact comme indéterminé. C'est-à-dire, selon nous, maintenu à l'état sauvage. Ce paradoxe ontologique est à notre avis envisageable par le biais de l'expérience de pensée du physicien Erwin Schrödinger (1887-1961), qui en 1935²²² exposait l'expérience qui est resté dans l'histoire des sciences comme le *paradoxe du chat de Schrödinger*. Cette expérience a été élaborée dans l'optique de mettre en évidence l'insuffisance de l'interprétation de Copenhague de la physique quantique quant au problème

²²⁰ Richir M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Edition Jérôme Million, Grenoble. 2006 p.184

²²¹ Voir par exemple « la dimension du contact au regard du vivant et le l'existent » dans Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. Edition Jérôme Million Grenoble, 2007

²²² Schrödinger E. *Physique quantique et représentation du monde*. Traduction, introduction et notes par Michel Bitbol. Editions du Seuil, Paris, 1992 (première édition allemande 1935)

de la mesure. La physique quantique est relativement difficile à concevoir empiriquement car sa description du monde est modélisée par des amplitudes de probabilités, aussi appelées *fonction d'ondes*. Celles-ci peuvent donner lieu à des états superposés, de sorte par exemple qu'un atome peut-être à la fois intact et désintégré bien que l'on puisse déterminer positivement sa probabilité de désintégration dans un intervalle de temps. La fonction d'onde donne les probabilités de trouver l'objet dans tel ou tel état. Toutefois, lors d'une opération de mesure l'objet quantique sera trouvé dans un état déterminé. Dès lors, c'est la mesure qui perturbe le système et le fait *bifurquer* d'un état quantique superposé vers un état mesuré. Cet état ne préexiste pas à la mesure, c'est la mesure qui semble le faire advenir. L'idée que la mesure puisse faire bifurquer le système quantique a été ignorée par l'école de Copenhague. Selon ses auteurs, le caractère probabiliste de la mécanique quantique et les relations d'incertitude d'Heisenberg proviennent de l'interaction entre l'appareil de mesure et ce qui est mesuré, c'est-à-dire du fait que, au niveau atomique, l'effet de l'appareil de mesure sur son objet ne peut pas être négligé. C'est une interprétation cohérente de la mécanique quantique. D'autre part, elle considère que parler d'objets indépendamment de toute mesure n'a pas de sens. Ce qui signifie qu'on ne peut pas connaître l'évolution d'un système entre deux mesures. Schrödinger a élaboré cette expérience de pensée pour mettre en tension cette explication cohérente et en dévoiler le paradoxe. Cette expérience consiste à enfermer un chat dans une boîte dans laquelle a été placé un dispositif capable de détecter la désintégration atomique d'un objet radioactif et qui, s'il le détecte entraîne la chute d'un marteau sur une fiole de poison en mesure de tuer l'animal. Il existe alors une probabilité de 50% de voir la désintégration d'un atome dans un laps de temps donné. Cependant, selon les lois de la mécanique quantique, tant que l'observation n'est pas faite, l'atome est simultanément dans les deux états : intact et désintégré. Or comme le dispositif élaboré par Schrödinger lie la vie du chat à l'état de la particule, le physicien affirme que le chat est alors, au terme de ce laps de temps, dans deux états simultanés : mort et vivant, jusqu'à l'ouverture de la boîte qui déclenchera la bifurcation entre ces deux états. Cette expérience n'a jamais été réalisée empiriquement, c'est moins sa validation empirique qui est recherché que la tension qu'elle génère théoriquement en associant un effet macroscopique (mort du chat) au destin d'une particule dont le statut matériel est dès lors en question. Peut-on accepter que le chat soit tout à la fois mort et vivant ? Peut-on accepter que le contact s'il est vital ne puisse se figer dans son auto-coïncidence ou dans sa négation ? Notre observation, ou la tentative de rendre visible, de dévoiler dans son être le phénomène sera pour sûr sa détermination qui est à jamais sa mort.

Gérard Garouste, *Le Chat de Schrödinger*.

Huile sur toile, 81 x 65 cm. 2015

Si nous ne pouvons attraper la *Stimmung*, qui serait son instantanée réification, nous pouvons cependant sauter une étape, passer à une strate inférieure et nous demander de quoi la *Stimmung* est-elle la trace ? Selon Richir, « le toujours déjà [...] est la trace du passé transcendantal schématique et le toujours encore l'est du futur transcendantal schématique, lesquels, dans leur irréductible écart, sont les témoins d'une proto-« spatialisation » schématique encore plus archaïque, dans l'écart de laquelle est « appelé » l'affectivité proto-ontologique comme aspiration infinie. »²²³ Qu'est-ce donc que cet archaïque en deçà de la temporalisation ?



Richir nous indique qu'il y a une structure schématique architectoniquement inférieure, ce qui veut dire plus archaïque, en mesure d'assurer la tenue du passé transcendantal vers le futur transcendantal en cohérence. Pour autant, selon Richir cette structure ne le tient pas comme une temporalité continue, c'est selon l'auteur, l'erreur d'Henri Bergson d'avoir pensé cette cohésion comme durée. Mais il n'est pas continu, il vibre sans pouvoir se stabiliser, c'est, à ce titre, un mouvement infini. En cela l'*Ek-stase* est à jamais instable. Ses possibilités, jamais tout à fait auto-coïncidentes s'ouvrent et se ferment vers le « dehors » et aussi vers le « dedans ». Dans un double mouvement centrifuge et centripète elles *buissonnent* en tous sens, se répandent telles les lianes d'une forêt dense, se nouent et se fondent en dehors d'elle-même, s'y frottent mais ne s'y confondent pas. Car chaque pas hors de soi et par le même mouvement attestation en soi de sa présence. On ne peut donc pas penser l'affectivité et ses ramifications vivantes sans son retour, sa réversibilité sensible qui par double enveloppement assure le schéma corporel comme unité minimale. Mais c'est aussi

²²³ Richir M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Op.cit. p.186

parce que le monde sensible reste cohérent que les racines buissonnantes peuvent rester vivaces et s'y aventurer. C'est donc cette *buissonnance* rythmique qui génère le temps, ou plutôt le *tempo* de l'ontologie charnelle qui se déploie en espace. En dernière analyse le temps, ou plutôt la temporalisation comme possibilité est espace. Ce pose donc, par notre descente architectonique, la question de la spatialisation. Le champ qui autorise le mouvement et la tension proto-ontologique. On ne peut donc plus faire l'impasse sur la genèse de ce champ pour en comprendre la structure archaïque. Cette descente qui est jeu entre les strates nous mène à contrecourant de l'attitude winnicottienne. Le corps de la mère, son sein vivant comme *Leiblichkeit* est le support transcendantal à la genèse ou à la naissance du corps de chair du nourrisson, en permettant, par la sécurité qu'il institue, des mouvements primaires de constitution (imaginaire ou réel) et par là, du fait de la cohérence de cette expérience, la constitution d'un premier schéma corporel en quelque sorte prothétique à même d'ouvrir en toute sérénité l'espace et le temps. Ce giron primaire, que nous avons appelé indifféremment soins maternels, ou dans les termes de Winnicott « mère environnement » peut nous servir d'exemple (et non de modèle qui sous-entendrait l'identité de niveau architectonique des deux situations) à un espace du contact avec l'extériorité. Si nous faisons un lien onto-génétique entre chair « nourrisson » et chair « adulte », il n'est pas question pour nous d'en conclure à un lien de causalité ou d'une liaison de type chronologique. Il s'agit plutôt de percevoir la tension des concrétudes originaires à l'œuvre dans l'exemple des soins maternels, ici particulièrement éloquents et universels, comme structure anthropologique.

Cet espace est ce que Richir nomme *Chôra*. Ce terme est emprunté par l'auteur au *Timée*²²⁴ de Platon désigne « le siège (*hebra*) de tout ce qui a genèse ou devenir, à savoir pour nous, très précisément, toute *phantasia*-affection essentiellement instable, fugace et transitoire. Cette aire transitionnelle qu'est la *chôra* n'est pas espace, elle est plutôt comme Platon l'a pensée, de l'ordre du rêve où il n'y a encore proprement ni lieu (*topos*) ni réalité (*Realität*), mais où il y a déjà, paradoxalement, *Sachlichkeit*. »²²⁵ Les soins maternels comme *Chôra* doivent être pensé comme un schématisme artificiel, espace de fiabilité dans lequel peuvent se mobiliser les premiers contacts. C'est par la cohérence originaires de cet environnement que peuvent se forger les liens qui unissent les phénomènes de monde. De sorte qu'il n'y a pas, pour le petit enfant d'affectivité qui lui soit propre d'emblée. La *chora* rend possible son ouverture et par sa mise en mouvement la première constitution proto-

²²⁴ Voir pour références Richir M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Op.cit. p.281

²²⁵ Richir M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Op.cit. p.281-282

ontologique. C'est à dire la progressive autonomisation du schéma corporel de l'enfant comme structure individué et en mesure de tenir dans le monde sans que celui-ci ne le submerge et l'affaisse sur lui-même comme un château de carte. C'est par la déconnection progressive du schématisme maternel que l'enfant, non encore séparé, peut voir émerger une structure proto-ontologique, ébauche du *true self*. De même l'affectivité, qui se présente, sans s'actualiser tout à fait, renvoie selon nous, dans le contact senti avec autrui, à cet espace primaire. Qui est, sans y être tout à fait, l'arrière fond transcendantal de la vie humaine comme corps de chair. Cette proto-temporalisation renvoie à une proto-spatialisation, non à un proto-espace. Ça veut dire que la *Chôra* n'est pas un lieu topologique mais qu'elle a la structure du verbe, c'est un *bercer*. L'affectivité et son revers ontologique sont donc les traces d'un premier contact archaïque qui a fondé la concrétude et la fiabilité de notre rapport à l'extériorité visible. C'est parce que le schématisme nous tient qu'on peut aborder le monde et autrui en toute confiance. Toutefois nous ne pouvons savoir d'où vient exactement cette confiance, elle est là, depuis toujours.

Bien que nous ayons pu, avec l'aide de Merleau-Ponty et Richir, creuser l'énigme du contact dans toute son épaisseur, son hétérogénéité et son archaïsme, son articulation avec le vécu actuel de la conscience reste pour nous mystérieux. En particulier nous ne savons pas comment il prend place dans la présence et, plus encore, dans la rencontre. Si l'approche esthétique que nous avons mise en œuvre semble pouvoir en apercevoir la trace en l'autre, sa genèse et son émergence actuelle échappent à notre vue.

Transition :

Le détour que nous avons amorcé par l'expérience banale du contact humain nous a permis d'en déplier les implications intersubjectives et ontologiques. Nous espérons y avoir élaboré de manière tangible un mode de connaissance qui rende possible une compréhension de la présence d'autrui. Ce mode de connaissance que nous avons appelé sentir-pathique nous a mis sur la piste de l'implication vivante du corps et de son champ d'action spatial. Cette phénoménologie de la chair, a ouvert un champ nouveau pour nous dans l'exploration de la rencontre intersubjective. Pour autant, elle n'a pas permis d'en résoudre définitivement le mystère originaire. Elle a eu le mérite, dans une mise en tension originale, d'en déplier une profondeur, pour nous, insoupçonnée. Si cet outil nous est apparu efficace pour explorer l'expérience de la rencontre telle que nous la faisons le plus souvent et le plus naturellement, nous ne savons pas encore si elle s'avèrera fructueuse à la description de l'expérience de la rencontre schizophrénique. Plus encore, nous ignorons si elle nous permettra d'abstraire, pour

reprendre les mots précités de Bazaine une quelconque forme de l'expérience schizophrénique. Cependant, pour le moment, nous n'avons que cet outil sous la main, nous tenterons dans cet ultime développement d'en user avec tact et prudence.

Partie 3 – Rencontre schizophrénique et contact

§1 La rencontre et l'imminence du visage.

L'erreur de Rümke et autres considérations méthodologiques.

Entrons dans le vif du sujet. Que suis-je en mesure de savoir de la bizarrerie de contact ? Si nous avons jusqu'à présent élaboré notre réflexion au sein de la notion de contact. Que pouvons-nous dire de la signification du bizarre ? Qu'est-ce au juste que le bizarre ? Cette sensation était pour nous jusqu'à présent indescriptible. Il nous a été préalablement nécessaire d'établir des dispositifs d'intelligibilité pour pouvoir lui donner sens : le sentir pathique que nous avons préféré à l'intuition du *Praecox Gefühl* de la tradition, puis la notion d'esthétique et de corporéité de chair, enfin, la notion de contact. Notre troisième partie sera dédiée à une tentative de mise en œuvre de ces notions dans la clinique schizophrénique. Nous espérons ainsi pouvoir élaborer un savoir de type scientifique à partir de ce phénomène pour nous encore incompréhensible.

Qu'est-ce donc que le bizarre ? Est-ce une sensation donnée au corps du clinicien ? Si nous mettons à distance toute délibération diagnostique à laquelle une telle sensation peut renvoyer, qu'est-ce que cette sensation peut nous apprendre ? Notre méthode a consisté à refuser le lien direct entre bizarrerie donnée comme sensation et diagnostic de schizophrénie donné comme une évidence. C'est ce en quoi consiste le *Praecox Gefühl*, qui dès lors n'est compréhensible que comme une ineffable sensation d'étrangeté et qui renvoie, selon Rümke, à l'évidence de la nature schizophrénique des symptômes. Le *Praecox Gefühl* pensé de cette manière relève d'un paradoxe puisqu'il tente de comprendre, par intuition, un phénomène pourtant qualifié d'incompréhensible. Il y a cependant un type de savoir qui fait évidence, l'évidence de la nature schizophrénique du phénomène. Il y a une énigme logique dans l'articulation de ce paradoxe. Celle-ci a malheureusement été systématiquement recouverte. C'est pourquoi Rümke, ou Binswanger, sont obligés de faire interférer une « intuition » comme articulation logique entre la sensation et le connaître. Il aura fallu ensuite bien des raffinements pour faire tenir cet échafaudage logique. Il faut reconnaître la valeur philosophique et clinique de ces recherches, cependant, c'est parce que cette énigme fondamentale a été systématiquement enjambée par ces auteurs qu'ils n'ont pas pu voir sa nature humaine. Cette énigme, qui est celle du contact, doit-être au contraire respectée, ouverte et explorée avec tact. Selon nous, l'idée d'intuition ne rend pas service à l'examen scientifique de notre question, c'est pourquoi, avec Straus, nous préférons penser un mode de

savoir autre : le sentir pathique. Nous avons choisi de court-circuiter l'évidence. Plutôt que d'associer le bizarre à l'évidence diagnostique, par le biais quelque peu magique de l'intuition puis d'y inférer à posteriori la rupture nécessaire du contact. Nous avons choisi de supposer à priori l'absence de rupture du contact et de ce fait la perméabilité du rapport pathique. En cela nous avons voulu respecter la nature énigmatique du contact, et pour cette raison nous nous sommes résolus à déplier en détail le phénomène du contact afin de voir, de l'intérieur de ce phénomène, ce qui dans la schizophrénie peut s'y distinguer.

Allons encore un peu plus loin dans la critique de ce qu'implique la notion *Praecox Gefühl* et les théorisations phénoménologiques qui lui sont connexes. L'enjambement de l'énigme du contact a eu pour corolaire logique la pathologisation du rapport intersubjectif. Selon Tatossian, la maladie mentale se caractérise par une « rencontre manquée », pour Minkowski le symptôme fondamental de la schizophrénie est la « rupture du contact vital », selon Bleuler, « l'autisme », pour Binswanger « les formes manquées de la présence », etc. Ces explications, malgré leur ambition phénoménologique, sont posées à posteriori et supposent un défaut pathologique d'une structure existante à l'état sain ou authentique. On retrouve soit un défaut dans l'intersubjectivité soit un ratage de la présence ce qui revient au même, car dans les deux cas le contact est impliqué et supposé défectueux. Ce constat n'est pas réfutable comme tel mais il est selon nous inefficace à répondre à notre question car une telle approche nous confinerait à penser autrui en troisième personne, une pensée descriptive du comportement d'un corps observé comme *tout autre*, foncièrement étranger. Cette approche, que nous pouvons qualifier d'empirique nous permet de connaître des faits en leur inférant un sens. C'est-à-dire à renvoyer ces faits à un système d'idéalité institué comme science. C'est le sens de la démarche kraepelinienne dès lors qu'elle veut classer en espèces des factualités apparentes. La classification conduisant ainsi à la réduction au plus petit dénominateur commun de l'espèce factuelle, le comportement, *reposant en soi* comme *ce qui est*. Ici l'observateur est neutre, transparent et sans voix, ce qui signifie, nous le verrons, sans visage. C'est parce que cette démarche fait référence à un ordre du monde, autrement dit à une métaphysique, que le système idéal institué à un rapport de ressemblance avec le fait observé.

La démarche phénoménologique refuse la validité *a priori* de ce lien. En cela elle met en question le sens de ces factualités qui ne peut dès lors reposer en lui-même, sans que quiconque n'y pose le regard pour les constituer. Cette démarche replace l'analyse sur le vécu en première personne, car il n'est désormais plus possible d'oublier celui qui est directement

concerné par le monde qu'il habite. Ce mouvement est révolutionnaire car il replace au centre de toute connaissance l'acte perceptif et constituant du sujet. L'intentionnalité et l'intersubjectivité telle qu'elles sont pensées par la phénoménologie classique considèrent cependant comme allant de soi un certain nombre d'apriori minimaux. Ces notions ne peuvent s'articuler sans une polarisation entre sujet constituant et objet constitué. Subsistent malgré la notion de *Dasein*, les reliques d'une distinction entre intériorité psychique et extériorité matérielle, etc. Cette démarche fonctionne assez bien pour se mettre à la place d'un autre, à la condition que celui-ci partage à priori les mêmes structures ontologiques. C'est ainsi qu'il est possible de lui inférer un vécu, d'en dire quelque chose, de le comprendre. De la même manière que lors d'un voyage dans un pays voisin, on est dépaysé, mais l'étranger peut être connu. Cette méthode est efficace et utile pour comprendre les situations les plus communes à la condition de l'humain occidentalisé et bien portant. Cette démarche compréhensive rend-elle possible l'élaboration d'une anthropologie en général, et par ce biais d'une médecine de l'humain en général ? Rend-t-elle possible la compréhension d'un mode d'être très différent, voire tout autre ?

Comment tenir cette position alors que notre point de départ consiste à se demander comment savoir quelque chose sur un état dont on suppose a priori la radicale altérité ? Nous avons choisi d'interroger la genèse de cette ontologie et à ne pas la considérer comme allant de soi dans l'état qu'on appelle la schizophrénie. C'est pour cette raison que nous avons dû mettre l'accent sur le contact et non sur l'existence comme point de départ. Si dans la schizophrénie la différence apparaît plus radicale, elle nous contraint à prendre très au sérieux son incompréhensibilité radicale. Si nous restions dans une approche en première personne, ne risquerions-nous pas d'inférer à autrui, à priori *malade*, un mode de compréhension élaboré pour et par des *bien portants* ? Cette approche, de type analogique, ne risque-t-elle pas de biaiser nos résultats analytiques ? Ne courrons-nous pas le risque de suggérer du fait de cette radicale différence l'échec ou la défaillance de notre mode d'être, dit normal ? C'est pour se prémunir de ce biais que nous avons souhaité, dans une démarche d'abord épistémologique, élaborer une approche que l'on pourrait dire *en deuxième personne*. Cette approche consiste à décrire ce que d'abord *je sens au contact* d'autrui. C'est parce que mon propre corps vécu est *impliqué* et *engagé* dans la rencontre d'autrui que je peux savoir quelque chose de cette rencontre. Pour le dire en nos termes, c'est parce qu'il y a chiasme et entrecroisement de ma *Leiblichkeit* avec celle d'autrui, et que dans une certaine manière il y a contact, que je peux sentir dans mon corps ce qui peut survenir dans celui d'autrui. Certes ce savoir est précaire,

fuyant et tendant à l'ineffable, cependant il nous est apparu comme le seul épistémologiquement adéquat à notre tâche. Dès lors nous pouvons attendre que les résultats que nous espérons obtenir se situent sur le même niveau que celui de notre analyse. Nous ne pourrions donc observer que ce que nous sommes en droit de savoir dans la rencontre minimale telle que nous l'avons jusqu'à présent élaborée. Si maintenant nous posons qu'il n'y a pas de rupture du contact, alors nous pouvons espérer dire quelque chose de notre place, en respectant ce qu'autrui schizophrène a de radicalement étranger. Cette méthodologie ne peut se réduire à une expérience de pensée car sinon comment se fait-il que cette rencontre, soit pour moi clinicien si déroutante ? S'il s'agit d'une non-rencontre, ou n'en est qu'une forme amoindrie ou distordue, pourquoi ne m'est-elle pas simplement indifférente, comme serait celle d'un objet inanimé ? Ne devrions-nous pas considérer a priori, que le contact affectif est présent, sans préjuger de sa vigueur, de sa perméabilité ou de sa nature ? Cette méthode nous semble permettre de ne pas considérer le contact humain d'un seul bloc. C'est-à-dire qu'il soit simplement présent ou absent, sans nuance. Comme nous l'avons vu le contact est buissonnant et rythmique. Sa structure protéiforme ne nous permet pas de le considérer comme un flux unilatéral et massif.

Il nous est apparu épistémologiquement indispensable d'opposer à la bizarrerie de contact une approche *perspectiviste*. Cela signifie que nous devons appliquer une méthodologie de *symétrisation*²²⁶ entre mon expérience (dite normale) et celle d'autrui. Cette méthodologie, inspirée des travaux récents en anthropologie des sciences s'avère nécessaire à la prise au sérieux de l'expérience psychotique en ce qu'elle nous informe sur son mode d'être propre. Il n'est donc pas question de décider si l'un ou l'autre de ces modes d'être est sain ou pathologique. Car s'il nous est, pour le moment, impossible de dire si ce qui nous sépare est surmontable sans inférence ontologique, il est cependant possible d'élaborer un mode de savoir qui soit *remise en contact* et création. Cette connaissance est donc avant tout reconnaissance du caractère singulier d'autrui. Ce mode de savoir est donc limité par sa situation, celle du clinicien dans notre perspective. Dès lors elle est imparfaite et fuyante puisque seule nous est accessible la rencontre, elle-même modifiée par le contact. C'est-à-dire que nous ne pouvons savoir que ce qui se donne à nous et ce que l'on donne à voir, à entendre, à sentir.

²²⁶ Selon l'expression de l'anthropologue des sciences Bruno Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 2006 (1991)

Il nous faut donc prendre au sérieux ce qui est bizarre. Si on n'est pas en mesure de dire de quel côté se situe la bizarrerie, on peut cependant dire dans quel contexte elle apparaît : au contact. Le contact est la condition de possibilité de tout bizarre. Le bizarre est donc ce qui peut qualifier un contact interhumain. Que se passe-t-il dans la rencontre immédiate ? C'est-à-dire dès le premier regard ? Nous ne nous attachons pas à ce moment critique pour sa pertinence clinique ou diagnostique mais pour sa situation exemplaire. Le croisement des regards est premier comme proto-rencontre, minimale, encore anonyme et en quelque sorte phénoménologiquement pure. Cette théorisation ne doit pas être interprétée comme le paradigme de toute rencontre schizophrénique. C'est pour nous une forme de réduction, au sens empirique, d'une situation éminemment complexe qui nécessite différents niveaux de lecture et d'analyse : sociologiques, psychologiques, phénoménologiques, éthologiques et biologiques. Nous ne nous situons qu'à un niveau corporel, selon le sens que nous avons donné au corps vécu, car il nous semble être le niveau le plus minimal de la rencontre. Par ce biais, il nous est plus confortable d'analyser la rencontre comme intercorporéité sans avoir à décider de la place des autres niveaux d'analyse. D'autre part, c'est mon corps vivant (*Leiblichkeit*) qui me situe dans la rencontre, c'est depuis cette perspective que je sens autrui et que je me sens. Nous n'avons donc d'autres choix que de commencer par la structure la plus minimale du sentir : la chair comme mise en contact.

Le mystère du visage.

Comment dès lors s'engage la rencontre ? Elle peut débiter de multiple manière, en fonction de la disposition du lieu où l'on rencontre la personne, le moment, notre disposition à la recevoir. Dans la situation médicale, cette rencontre est très codifiée par l'organisation institutionnelle. Les urgences sont bien souvent le lieu de premier recours pour les personnes souffrant de difficultés psychiques graves. Du fait de leur impossibilité à s'inscrire dans un parcours de soins classiques, du fait de l'absence de couverture sociale ou de soutien familial, ces personnes souvent en état grave et après un long parcours dans la maladie s'orientent vers le service des urgences. Parfois adressées par leur famille qui ne parvient plus à gérer la situation, parfois par les secours ou les forces de l'ordre. C'est tout un parcours préalable qui vient se cristalliser au moment où la personne souffrante rencontre le clinicien. Le premier contact est donc d'emblée baigné dans une situation d'une infinie complexité. Pourtant, cette situation s'ouvre au moment critique du premier regard. C'est dès ce moment que les corps entrent en contact et que le clinicien *entre* en quelque sorte dans l'espace du patient. Il y entre d'abord de la manière la plus anonyme par la constitution de son monde environnant qui

s'avère être aussi celui du patient. Les chairs se croisent immédiatement dans l'inter-constitution de la situation, de son atmosphère calme ou agitée, exubérante ou renfermée. Cet évènement atteint son point critique quand le regard du sujet désormais patient croise celui du clinicien. Mais plus encore que le regard, c'est le croisement du visage qui est le moment critique. Il ne saurait y avoir de bizarrerie sans contact visuel. Et il ne pourrait y avoir de regard sans visage, c'est-à-dire sans un corps entier plongé dans la situation motrice, spatiale et affective. C'est d'abord avec son visage que le sujet est tout entier engagé dans le contact. Il apparaît ainsi que le visage est au centre de l'espace corporel. C'est peut-être en cela qu'il apparaît comme l'ambassadeur du corps de chair.

Cette zone anatomique est le terrain croisé d'un jeu de regards d'une complexité infinie. Il serait vain de tenter de déterminer comment commence le regard, qui constitue qui, il y a immédiatement chiasme. On ne saurait dire qui est regardant et qui est regardé. Le visage est le lieu privilégié de l'entre-deux. Que le regard fixe, ou qu'il fuie l'interaction, il y a dans l'entrecroisement des regards un axe de la rencontre qu'il nous faut explorer. Il importe peu de savoir si c'est le clinicien ou le patient à qui l'on attribue tel ou tel mouvement du regard. Ils sont immédiatement corrélés et dansent l'un avec l'autre, se cherchent et se ratent, se pénètrent ou s'enfuient. La bizarrerie de contact est faite de l'impossible stabilisation du regard, ce jeu d'équilibriste qui expose au risque, si l'on n'y prend pas garde, du dévisagement. Si habituellement le regard peut se tenir et se maintenir il semble apparaître un phénomène de danger à l'entre-deux visage. Que peut-on risquer de la sorte ? Comment comprendre que le visage soit le point critique par lequel la limite de l'entre-deux-chair puisse être mise en péril ?

Comment comprendre ce privilège du visage ? Plus que tout autre lieu du corps, le visage est l'axe du contact humain. Le visage est au centre du corps de chair au sens où il est le point critique de sa topologie. Comment comprendre cela ? L'étymologie latine *visus* désigne indifféremment ce que l'on voit et l'action de voir. De sorte que le *visus* est à la fois le voyant et le visible. Je regarde le visage d'autrui et il regarde mon visage. De ce point de vue le visage est inter-constitué comme une autre partie du corps visible, comme ma main ou mon épaule. Il est donc le lieu privilégié de l'entrelacs de la chair. On ne peut pas dire que le visage soit la propriété privée d'une chair, il est le produit de l'*encontre* de deux sujets de la vision. Toutefois le visage a cela de singulier qu'il est le point aveugle de ma visibilité. Si le visage est tout à la fois voyant et visible, il n'est pas visible à lui-même. Je ne peux voir mon visage, sinon par le truchement de dispositifs techniques comme le miroir, qui en donne le

reflet inversé. Si l'on se limite à l'étude de la visibilité du corps, on peut distinguer trois types de rapports visibles : certaines zones sont visibles par autrui et par moi, comme ma main, d'autres sont visibles par autrui mais me sont cachées, c'est le cas des zones cervicale et dorsale, ces parties anatomiques sont invisibles de mon propre regard et revêtent des qualités psychopathologiques que nous aurons l'occasion de détailler plus loin. Enfin la zone du visage est à la fois voyante, visible pour autrui et invisible à soi. Comme le fait justement remarquer Sylvie le Poulichet dans sa *Psychanalyse de l'informe* : « Le fait que le lieu d'où je vois, d'où j'entends et d'où je parle me soit directement insaisissable ouvre une réserve d'étrangeté à moi-même, faisant échec à une pure réflexivité ou à une immédiate autoappréhension. »²²⁷ Je ne suis pas transparent à moi-même, pure visibilité pour un moi qui s'auto-appréhenderait. A ce titre, l'expérience du visage revêt des qualités singulières. Le visage est l'immédiate frontière avec l'altérité, il est directement au contact. Premier gardien de l'intimité, il peut se voir dangereusement surpris, voire pris à revers et comme pénétré s'il n'y prend pas garde.

Le plus souvent et dans la situation de la rencontre banale il n'est pas nécessaire de devoir « tenir tête » volontairement à son interlocuteur. L'expression plus exacte serait « tenir visage », en référence à l'expression du XV^{ème} siècle qui signifie « résister »²²⁸. C'est parce que le visage est bordé qu'il peut y avoir, ce que Levinas nomme, rapport éthique. Alors peut se révéler la fragilité foncière du visage, sa nudité écrit Levinas : « La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage entre dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté foncière. La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde. »²²⁹ La nudité du visage révèle l'intimité du corps. Une intimité qui est extérieure et étrangère. Le visage est le gardien d'un bien mystérieux tribut pourtant à lui pour toujours inaccessible. Il défend une énigme sans tout à fait savoir où elle se limite. C'est parce que le visage est une limite, que son dévoilement est un évènement critique. Sa visibilité le soumet au risque du dévoilement de ce qui lui sera à jamais inconnu. L'absence sur le visage de tout « ornement culturel », autrement dit de défenses instituées symboliquement, de bordures extérieures, rend cette frontière

²²⁷ Le Poulichet S. *Psychanalyse de l'informe. Dépersonnalisation, addictions, traumatismes*. Flammarion, Paris, 2009 p. 23

²²⁸ *Ibid.* p.22

²²⁹ Levinas E. *Humanisme de l'autre homme* Cité par Bastiani F. *L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Thèse de doctorat de Philosophie. Université de Toulouse, 2009 p.151

propice au franchissement. Elle est dangereuse et pourtant indispensable à tout contact. Il n'y aurait pas de contact sans visage, c'est-à-dire sans risque pour sa peau. Au contact on risque sa peau, c'est le prix de sa vie, du contact vital. Selon Flora Bastiani : « Il s'agit donc d'une nudité en quelque sorte « à double fond », où ce qui est exposé au regard n'est pas seulement la peau nue sous le vêtement, mais aussi une nudité de la peau elle-même, une nudité de la nudité. Le visage, dans sa nudité, fait plonger l'existant dans une idée de l'altérité dont la profondeur n'est simplement pas mesurable, pas abordable. La nudité fait accéder le visage à l'expression de sa propre puissance d'altérité. [...] elle est la brisure de l'être par la pure extériorité. Et, entraîné par cette exposition sous la nudité elle-même, l'existant est conduit au bord du mystère, à fleur de peau. Ainsi cette « signifiance du visage » vient de sa nudité en tant qu'elle traverse l'« exposition » de l'être comme chair, pour exposer l'au-delà de l'être comme personne. »²³⁰ Alors que mon visage, centre de coïncidence de mes co-modalités sensorielles, s'offre à la vue d'autrui mais reste invisible pour moi. Cette intimité a un statut ambigu. L'invisible est à la fois ce qui constitue ma singularité, le point de recroisement du sentir, et ce qui m'est étranger, inaccessible à jamais. Le visage porte donc en lui, comme point du recroisement, le mystère du corps de chair, ce que Richir nomme schématisme phénoménologique y est ici sous tension. En ce sens le visage est le point critique car il est un espace de tension ontologique, tout à la fois le point nodal de toute mienneté de l'expérience et son point aveugle, trou noir originaire, étranger intime en soi. La mienneté est donc constituée en son cœur d'une étrangeté intime. On comprend dès lors que l'expérience du miroir soit déroutante. Le statut du reflet dans le miroir révèle bruyamment l'ambiguïté du visage. Dans un texte de 1919 intitulé « l'inquiétant », Freud décrit une anecdote significative. Lors d'un voyage en train, la porte de son compartiment s'ouvrit soudainement en pleine nuit et le réveilla. Freud crut voir dans le miroir sur la porte un homme étranger entrer dans le compartiment : « l'intrus était ma propre image renvoyée par le miroir de la porte intermédiaire »²³¹. Dans la surprise de voir son reflet inattendu dans le miroir, le plus intime se trouve renversé et Freud le perçoit comme étranger. Plus encore, ce phénomène est vécu comme une intrusion, comme s'il venait de surprendre un voyeur ou un voleur. La frayeur de Freud s'origine dans l'apparition surprenante de l'étranger en soi même. C'est parce que ce reflet est inattendu et qu'il apparait tout cru, sans *anticipation*, que celui-ci révèle sa vraie nature. On se prépare toujours, dans une anticipation implicite, à la rencontre avec soi dans le miroir. C'est plus précisément parce que le miroir n'a pas été anticipé par Freud que son

²³⁰ Bastiani F. *Op.cit.* p.152

²³¹ Freud S. *L'inquiétante Etrangeté et autres essais.* Gallimard, Paris, 1985 p.257

image ainsi retournée est si inquiétante. A ce propos, Le Poulichet indique que « c'est la rencontre du visage réel, nu, dépourvu du prisme d'un miroir qui se connaît comme tel pour faire image et réflexion : rencontre « normalement » impossible. Si pourtant elle se produit, alors on peut véritablement évoquer la terreur et l'effroi, dans ses conditions de non-préparation [...], de non-anticipation, qui feront éventuellement basculer le visage du côté du « revenant », du côté du mort qui me regarde, derrière tout miroir. »²³² On touche ici, au seuil du visible, à une question d'une complexité inouïe et on entrevoit comment la surface fragile du visage peut en se fragmentant effondrer les limites entre intériorité et extériorité. Selon les termes richiriens entre l'*Innenleib* et *Aussenleib*. L'*Innenleib* constitue la condition de possibilité du contact, structures fossiles qui renvoient au mouvement de l'affectivité et son revers constitutif de soi dans le contact. L'*Aussenleib* pour sa part renvoie selon Richir à l'expressivité de l'affectivité incarnée, sa visibilité.

Cette ambiguïté qui apparaît au seuil du visage pourrait me laisser penser qu'autrui, lui qui voit ce que je ne peux voir, puisse en savoir plus que moi, dévoiler mon intimité. Il serait cependant simpliste d'imaginer que l'expressivité du visage révèle ainsi en toute transparence le fond de l'être. Car le visage n'est pas « en-soi », nous l'avons vu avec la tentative de Giacometti. Il ne peut le retrouver comme on trouve un objet, en le cherchant il ne trouve aucune positivité, il creuse et creuse encore, et ne décèle que la concavité, le creux de la tête noire. Le visage n'est pas en soi parce qu'il est le champ à l'entre-deux-corps. Son appartenance est ambiguë. C'est pour cela qu'il peut être contesté. Le visage est critique en ce qu'il est une zone de passage et de mystère. On comprend dès lors pourquoi le regard échangé revêt une telle importance dans la clinique du premier contact. Dans la rencontre schizophrénique les sujets en présence prennent le risque de perdre la face. On sait la typique du « signe du miroir » décrit par Abély²³³ à propos de la phase précoce de la psychose, où les patients passent leur temps devant le miroir, bien avant l'éclosion manifeste de la maladie, pour se rassurer d'eux-mêmes, éventuellement se tester, et savoir s'ils n'ont pas subi d'invisibles modifications corporelles.

On peut perdre la face, le schizophrène l'a pressenti de manière terrifiante. La frontière de la peau semble précaire et indécise. Si le regard du clinicien et celui du malade se faisaient front, il pourrait y avoir destitution ontologique, violation dans ce dévisagement. Le clinicien le sent, ne plonge pas d'un regard indélicat dans le regard de son patient, garde des distances

²³² Le Poulichet S. *Op.cit.* p.28

²³³ Abély P. « Le signe du miroir » *Ann. Méd. Psychol.*, vol.88 no.11, 1930

raisonnables mais c'est parfois intenable si l'effondrement des limites menace. On ne peut regarder nulle part sans risquer l'intrusion, on sent que notre présence pénètre en l'autre, c'est très désagréable, éprouvant. Comment comprendre ce phénomène ? Comment peut-on ainsi s'immiscer dans la chair d'autrui, ou plutôt s'y laisser prendre, s'y engluer. Comment peut-on perdre les limites de sa chair ? Quelles conséquences ce phénomène revêt-il pour l'ontologie de la chair que nous avons jusqu'à présent mise en œuvre ?

Le visage dissolu.

L'échange des regards inaugure de manière critique l'ouverture du lieu de l'entre-deux-chair, ou autrement dit, de l'inter-affectivité, empiètement intentionnel et chiasme de la chair. C'est à ce moment que le statut voyant / visible peut être accordé à chacun dans un vis-à-vis mutuel. Comme nous l'avons aperçu, cet événement constitue de la sorte une mise à l'épreuve des limites ontologiques du visage. Nous allons désormais essayer, avec nos mots imparfaits et l'épistémologie précaire que nous avons mis en œuvre, d'abstraire l'expérience du visage pour les personnes pour lesquelles *garder la face* constitue un défi quotidien. Ceux pour qui, l'expérience banale du regard constitue un grand risque. Seule la forme poétique peut rendre la terreur qu'Henri Michaux exprimait ainsi : « derrière le visage aux traits immobiles, déserté, devenu simple masque, un autre visage supérieurement mobile bouillonne, se contracte, mijote dans un insupportable paroxysme. »²³⁴ Giacometti avait eu cette intuition que la tête n'était plus, comme pour les avants gardes, à déconstruire mais à reconstruire, à retrouver. Il se confrontât alors à un problème inattendu, car le visage était alors introuvable, en creux, infiniment profond, infigurable. « Ce qui veut dire que le visage humain n'a pas encore trouvé sa face »²³⁵ écrivait quant à lui Antonin Artaud pour qui cette problématique était autrement plus radicale. Si Giacometti tente de travailler la figurabilité du visage, son abstraction au cœur du phénomène de la vision, finalement assez proche des problématiques merleau-pontiennes, Artaud ne semble pas avoir d'autre choix que de le rebâtir, de matérialiser le visage à coup de crayon. Bien que celui-ci ait probablement toujours voulu devenir dessinateur, ce n'est qu'à partir de son hospitalisation à Rodez, qui durât de 1943 à 1946 qu'il met en œuvre cette méthode. Le poète est alors hospitalisé continuellement depuis 1937 suite à son retour du Mexique (1936) puis une longue errance en Europe. Il souffre d'un puissant sentiment de danger et de persécution, d'une nette désorganisation psychique nécessitant des soins intensifs. A sa sortie de l'hôpital jusqu'à sa disparition en

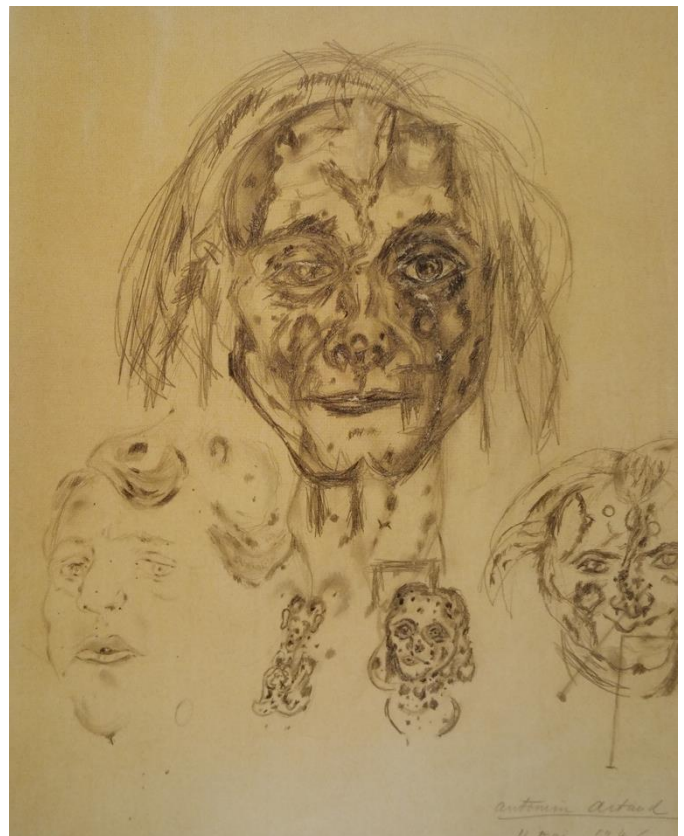
²³⁴ Michaud H. « En pensant au phénomène de la peinture. » dans *L'espace du dedans. Pages choisies (1927-1959)*. Gallimard, Paris 1966 p.305-306

²³⁵ Artaud A. *Œuvres*. Quarto-Gallimard, Paris, 2004 p.1534.

1948, Artaud abandonne presque totalement les autres moyens d'expression artistique pour se concentrer sur le portrait, entamant ainsi une ultime quête du visage. Dans cette période critique, le dessin n'a pour Artaud un sens symbolique ou représentatif qu'accessoirement. Ils sont mis en œuvre comme un moyen de lutte contre le danger de fragmentation de l'identité. On peut supposer avec Sébastien Dufay²³⁶ que les autoportraits d'Artaud constituent déjà un signe de sa guérison et n'ont pu apparaître qu'après de longs mois de soins, à ce titre ils peuvent être analysés comme une abstraction de son vécu corporel et peuvent être étudiés dans une démarche clinique.

L'*Autoportrait* du 11 mai 1946, réalisé peu de temps avant sa sortie définitive de l'hôpital psychiatrique de Rodez, dépeint une grande figure au centre de la feuille, en-dessous de laquelle une série de quatre figures se déploient. Le visage principal, qui semble être le sien est fracturé. La peau du visage est à moitié arrachée, semble se déliter du côté gauche du dessin de sorte que le galbe de la joue a disparu révélant en dessous la structure de l'os zygomatique et de la mandibule. En réalité c'est toute la partie gauche qui semble déjà morte car l'œil gauche est livide, mis-clos et ne semble rien regarder. Au contraire de la partie droite qui semble garder des contours vivants et habités. Le regard du côté droit semble encore adressé et présent. Il semble y avoir une lutte acharnée du dessinateur pour tenir ensemble ces deux fragments telluriques. On note toutefois des perforations du visage, ce qu'indique Artaud comme points cicatriciels de l'insertion de sondes perforantes, comme sur le portrait en bas à droite de la feuille.

Artaud A. *Autoportrait, Rodez, 11 mai 1946*.
Centre Pompidou, Paris, Musée national d'Art moderne.



²³⁶ Dufay S. « Retrouver la Face : étude du visage dans les dessins d'Antonin Artaud et d'Alberto Giacometti. » dans *Visage et portrait, visage ou portrait*. Flahutez F., Goldberg I. et Volti P., (dir.) Presses universitaires de Paris Ouest, 2010

Ces perforations pourraient être comprises comme des sondages en profondeurs, une sorte de stimulation épicroticienne, tentative de sentir en ce corps étranger la vie qui sent encore. Ou peut-être retrouver la forme du visage, comme si, enfouie dans les profondeurs de la peau elle n'était accessible qu'en profondeur, par sondage et échantillonnage. Car le visage d'Artaud est perdu, s'éloigne comme le souvenir d'un visage inconnu. Ces deux fragments, mort et vivant ne constitueraient-ils pas, par conséquent, les deux facettes du même visage ? Tout à la fois mort et vivant. Il nous indique dans une souffrance inouïe la fragilité de la limite, sa perméabilité, de sorte que déjà elle bouillonne. Le plus profond semble pouvoir remonter à la surface pour la faire éclater. La surface visible est en danger de laisser surgir l'enfouie et l'étrange. On retrouve cette thématique dans un texte contemporain. Artaud écrit en 1947 dans les *Suppôts et Suppliciations* : « car dieu de son vrai nom s'appelle Artaud, et c'est le nom de cette espèce de chose innommable entre le gouffre et le néant/qui tient du gouffre et du néant/et qu'on n'appelle ni ne nomme/et il paraît que c'est un corps aussi/et non pas l'idée, mais le fait d'un corps/et le fait que ce qui est néant soit le corps/le gouffre insondable de la face, de l'inaccessible plan de surface par où se montre le corps du gouffre, le gouffre en corps, ce gouffre le corps, le gouffre corps. »²³⁷ Comment « tenir visage » quand il peut à tout moment se retourner de l'intérieur ou disparaître ?

Le visage d'Artaud est en danger de dissolution, d'une mort progressive qui l'envahit. Cette mort c'est l'étranger, une chose bizarre qui ne saurait être lui, comme s'autonomisant. On peut dire qu'à ce moment-là il y a perte du contact interne de la peau. La dissolution de l'enveloppe signifie que l'intérieur n'est plus reconnu comme intériorité d'un soi. C'est donc en premier lieu le contact de soi à soi qui est en danger, c'est en tout cas ce qu'il montre dans le dessin, qui n'est pas une rencontre véritable. Cela signifie d'autre part que le schéma corporel comme mouvement centripète d'intégration des co-modalités du sentir ne peut avoir lieu. La corporéité de chair, dans sa face interne, ou *Innenleiblichkeit*, n'est plus le centre cohérent de l'expérience. Si on considère le visage comme surface d'expressivité du contact, organe privilégié de l'affectivité, alors on comprend que ce qui est ici figuré par Artaud concerne l'ensemble de sa corporéité de chair, l'ensemble de son contact au monde. Nous l'avons vu dans la partie précédente, l'affectivité est pulsativité d'une présence broussailleuse, vivante et tapissée de contacts. Nous parlions à ce propos de *buissonance rythmique*. Mais il ne suffit pas de reconnaître à ce mouvement de contact une face externe, tournée vers le monde. Car c'est le même mouvement, qui est au contact de son propre corps et forme cette

²³⁷ Artaud A. *Œuvres. Op.cit.* p.1420

coïncidence qui est dite *schématique* par Richir et que nous avons aussi appelée corporéité de chair interne, *Innenleiblichkeit*. Pour Artaud il semble que la dénaturation du contact à l'égard de son propre corps puisse rendre dangereuse l'expérience du visage qui en est le pli le plus fragile en quelque sorte. Mais ce qui menace, c'est la dissolution du schéma corporel, c'est-à-dire une menace bien plus vaste, concernant tout à la fois son propre être et celui du monde.

Artaud semble chercher à rassembler cette cohérence interne au sein d'une image matérialisée sur la feuille. On comprend dès lors son acharnement furieux et douloureux à se donner en vision. Il lui faut reconstruire, buriner le visage, crayonner la feuille jusqu'à parfois trouser le papier, à se rendre visible. Reformuler en image visible ce qui est à jamais l'invisible, l'infigurable et qui pourtant, comme condition de possibilité du contact est la condition indispensable à la vie. Il ne pourrait y avoir de soi qui tienne sans cet espace potentiel qui est possibilité de se mouvoir. Il lui faut donc le ré-généré en imagination, c'est une prothèse imaginative de l'invisible. Il est facile de s'imaginer à quel point la tenue à chaque instant de cette image est une tâche épuisante et demande une attention constante. Il n'a pourtant d'autres choix que de recoller explicitement ce qui généralement se *produit* sans que nous ayons à y penser explicitement. Autrement dit, nous n'avons pas à nous représenter mentalement notre corps en image pour que celui-ci reste intégré comme unité du sentir, pour se-sentir au contact du monde. Cette représentation du corps est donc une tentative de tenir visage. C'est au sens propre une suture du contact. Le visage n'est que le point critique de l'ensemble de la *Leiblichkeit*, parce que c'est le plus dangereux et le plus central, Artaud doit commencer par reconstruire le visage avant de pouvoir réintégrer le reste de l'expérience du contact. Toutefois, cette suture est fragile et fixe, elle perd sa vitalité naturelle.

On entrevoit dès lors le danger que représente tout contact avec autrui. Déjà en ce qu'il demande de porter son attention à autrui. Ensuite parce que le regard d'autrui peut constituer une effraction de la fragile pellicule cutanée ainsi générée. L'un de nos patients, que nous appellerons Paul, jeune homme de 21 ans au corps tordu par la maladie doit par exemple en entrant dans le bureau d'entretien suivre des yeux le mouvement de son corps. Il entre le visage baissé, les yeux fixés sur son corps, les bras décollés de son buste, la paume des mains tournées en supination vers lui comme autant de miroir de chair. Ce phénomène que Thomas Fuchs a appelé « hyperréflexivité »²³⁸ constitue dès lors la tenue thématique de l'intégrité corporelle contre sa dissolution. De cette manière, il effectue un monitoring de son propre

²³⁸ Fuchs T. « The Psychopathology of Hyperreflexivity ». *The Journal of Speculative Philosophy, New Series*, Volume 24, Number 3, 2010, pp. 239-255

corps en le regardant se présenter à nous. Ce que traduit selon nous cette disposition est la possibilité pour la corporéité de chair interne de pouvoir s'extérioriser, de se frayer un lieu au dehors du corps anatomique. Ou, autrement dit, de transpirer sur la peau, de s'y imprimer comme une trace invisible. Dans les portraits d'Artaud, pensées et émotions sont exprimées à même la chair ouverte, la plaie. Le portrait est tout à la fois psychique et corporel, la limite du visage empirique est superficielle.

Ce produit alors à la bordure de la peau, et en son sein même, un phénomène vertigineux. Phénomène sans nom, inintelligible. Enigme que Pierre Fédida²³⁹ et Sylvie Le Poulichet²⁴⁰ ont rassemblée sous le terme d'*informe*. Ces phénomènes, concernent ce qui constitue les limites de l'être, ce qui est *entre* et proprement au contact. Les limites du vivant et du mort, de l'intérieur et de l'extérieur, de la surface et la profondeur, du visible et de l'invisible. Notre langage philosophique est bien en peine pour rendre un tel phénomène, d'autant qu'il nous est, nous le verrons, irréductiblement inactuel. Il est, au même titre que la *Stimmung*, un phénomène-de-monde archaïque. Phénomène qui ne saurait être actualisé en présence. Il est pourtant là pour la présence sur un mode d'être d'une rare étrangeté. Comme la *Stimmung*, l'informe peut-être présent au sein de la présence sans s'y actualiser. Ce phénomène ne saurait par conséquent être mis en vue intellectuellement. Toutefois, le poète Rilke, par son accointance avec l'archaïque de la présence, nous semble en mesure d'abstraire ce phénomène. Le langage ne peut qu'en border les contours immondes. Rilke décrit dans les *Carnets de Malte* un vécu éloquent : « Et voici la *grande chose*, à nouveau, là devant moi. Jusqu'à ce jour elle avait disparu pour ne plus revenir, même dans la nuit de délire. Mais maintenant la voilà à nouveau devant, là, même si je n'ai pas un brin de fièvre. Auparavant, elle poussait en moi, à l'intérieur de moi, comme un bubon, comme une seconde tête. Et c'était une partie de moi, même si elle ne pouvait m'appartenir, volumineuse comme elle l'était. Elle était là, comme l'énorme charogne d'une bête qui un jour, encore vivante, devait avoir été ma main ou mon bras. Et mon propre sang s'écoulait à travers moi et à travers elle, comme à travers un seul corps. Et mon cœur devait endurer une très grande fatigue pour pousser le sang dans la *grande chose*. Je n'avais pas en moi suffisamment de sang. Et ce peu que j'avais la pénétrait à grand peine ; il refluit dans mes veines, vicié et malade. Mais la *grande chose* enflait, croissant à côté de mon visage comme un kyste chaud et bleuâtre. Elle

²³⁹ Fédida P. « L'informe agissant. La mise en œuvre de l'informe » *Revue des Musées Nationaux*, Paris, 2000

²⁴⁰ Le Poulichet S. *Psychanalyse de l'informe*. 2009 *Op.cit.*

me salivait sur la bouche. Déjà mon dernier regard disparaissait dans les ténèbres derrière sa masse. »²⁴¹

Ce passage dramatique traduit selon nous la terrifiante présence de l'informe au cœur du visage. La *grande chose* est un phénomène de limite. Cette nature frontalière le rend inappréhensible, fuyant. On sent avec la parole de Rilke sa nature mouvante et métamorphique, la *grande chose* ne saurait être constituée comme un objet, elle ne saurait se détacher du fond général du sentir qui pourtant est par elle totalement accaparé. Le sentiment d'angoisse à l'égard de l'informe à l'œuvre ici dans ce que nous appellerons *hallucination* est lié à ce qu'elle est l'étrangeté radicale à soi. Cet étranger, ou plutôt ce corps étranger est d'autant plus terrifiant que ses limites sont ambiguës et menacent de s'étendre pour conquérir l'ensemble du corps vivant. D'après ce que nous indique Rilke, ce n'est pas comme un corps mort qui simplement serait inerte, c'est un autre en soi qui s'étend ou se rétracte, menaçant la vie et l'action de celui qu'on pourrait appeler hôte. Cette menace informe croît et augmente son volume, enfle jusqu'à entraîner une métamorphose corporelle alors qu'initialement la *grande chose* semblait délimité et intérieure. Ce corps étranger se développe en soi et s'autonomise comme une sorte de tumeur, masse parasite qui aurait perdu tout contact avec le reste de l'organisme. Il semble y avoir rupture du rapport touchant/touché intra corporel avec l'apparition d'une cloisonnement interne. Toutefois cette cloison est particulièrement floue et poreuse. Elle ne semble pas pouvoir contenir le vécu de contagion. Le sang « vicié », venu de la *grande chose*, le touche de l'intérieur. Il « reflue » obstinément et doit être poussé à l'extérieur, c'est-à-dire qu'il demande un effort épuisant (celui du cœur) pour garder la distance avec la chose immonde, pour maintenir la frontière entre le soi et le vicié. Il risque d'être vicié de l'intérieur par la grande chose, ce cadavre, cette « charogne ». Il n'a pas assez de sang pour tenir cette frontière. Il est asthénique, il est épuisant de tenir la limite comme à bout de bras. Tenir le visage nécessite une grande attention que la chose semble lui vampiriser. A bout de souffle, et bien en peine de tenir une limite impossible, ambiguë et fuyante. On ne peut pas s'y installer une bonne fois pour toute, il faut la garder à l'œil, la tenir devant soi. La mort vient quand la *grande chose* parvient à s'extérioriser du corps, par le visage fragile et qu'elle envahit sur la peau sa propre limite. Elle s'étend et va jusqu'à lui saliver sur la bouche. La salive porte en elle l'ambiguïté terrifiante de la frontière du soi et de l'étranger, du propre et de l'impropre. La salive dans la bouche c'est ma salive, une partie

²⁴¹ Rilke R.M. Les carnets de Malte Laurids Brigge. Cité par Bendetti G. dans *Psychothérapie de la schizophrénie, existence et transfert*. Trad. Faugeras P., Erès, Toulouse, 2010

fluide de mon corps indissociable de ma bouche, comme mon sang dans mes veines. Mais dès qu'elle s'en est extraite, si par exemple je crache dans ma main, il paraîtrait dégoûtant de reprendre cette salive dans ma bouche, c'est pourtant la même salive, comme si en touchant l'extérieur elle se viciait. La séparation du reste du corps *tue* en quelque sorte la salive. Cela signifie qu'elle perd le contact avec le reste du corps de chair. De même qu'il est très déroutant de voir son propre sang, si intime à l'intérieur. Baver, c'est arracher la substance bave du corps vivant et sécréter une chose morte. La bave dans la main est déjà charogne et dans le texte de Rilke elle vient couler sur la bouche. La bouche c'est l'abouchement du dehors vers le dedans. On sait chez l'enfant autiste la valeur clinique de la bouche. Geneviève Haag parlait de manière remarquable de « l'amputation du pourtour de la bouche chez les enfants autistes, participant de manière variable à leur mutisme ou à leur défauts articulatoires mais surtout particulièrement révélée lors de la récupération, lorsque les enfants se mettent à toucher beaucoup d'objets avec ce pourtour de leur bouche en se penchant sur eux et en se tamponnant cette zone avec d'autres objets qu'ils portent avec leurs mains. »²⁴² Dans ce cas prototypique la peau n'est pas encore différenciée comme surface de plaisir auto-érotique, son investissement tend précisément à le délimiter. C'est-à-dire qu'ici le pourtour des lèvres est *travaillé* comme surface capable de *produire de la peau*. La bouche est donc une zone sensible du visage, matérialisation de la frontière du visible et de l'invisible dont l'invasion renvoie à la terreur de l'informe tel que peut l'abstraire Rilke. Nous remarquons sans pouvoir le développer ici que le fait que Rilke puisse toucher du doigt et décrire avec une telle finesse ces phénomènes, signifie qu'ils ne sont pas réservés aux seuls « malades schizophrènes » mais résident, comme potentialité d'être chez l'humain en général, sans quoi nous ne pourrions les comprendre. Rilke rend ce phénomène intelligible par un procédé d'abstraction poétique et métaphorique puissant qui nous permet dès lors de l'explorer au même titre qu'une déclaration philosophique. Si cette méthode n'est pas sans biais, elle est pourtant efficace pour la figuration du phénomène informe, c'est-à-dire à l'explicitier dans la présence du poète qui nous la transmet ensuite sur un mode poétique. Toutefois, si ces phénomènes ne sont pas eux-même pathologiques mais constituent une possibilité humaine, comment se fait-il qu'ils soient à ce point imminents pour la personne malade ?

Nous n'avons pu que toucher du doigt la complexité phénoménologique du visage envisagé comme limite du corps de chair. Nous avons aperçu en dépliant cette complexité que

²⁴² Haag G. « Autisme infantile précoce et phénomènes autistiques ». *Psychiatrie de l'enfant*. vol XXVII, 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, cité par Fédida P. « L'informe agissant. La mise en œuvre de l'informe » Revue des Musées Nationaux, Paris, 2000

les phénomènes en jeu concernent non seulement le visage mais le corps de chair comme totalité. Dès lors que ces phénomènes étranges révèlent une richesse clinique inattendue, le statut de ce que nous avons vu apparaître comme phénomène de l'informe, c'est-à-dire comme phénomène non actuel affectant les limites de la *Leiblichkeit*, doit être clarifié.

Transition :

Cette première approche de la rencontre schizophrénique nous a permis de dégager plusieurs résultats. En premier lieu qu'on ne peut pas parler sans réserve de rupture du contact dans la schizophrénie. Selon nous, c'est précisément parce qu'il y a contact qu'il peut y avoir contagion, en quelque sorte, de la bizarrerie. Il nous faudra cependant pousser plus loin notre analyse de l'affectivité schizophrénique pour concrétiser cette hypothèse. Ensuite, nous avons vu que le croisement des visages, le regard mutuel est le lieu privilégié de l'entrelacs des corps de chair. C'est une surface de contact et d'interpénétration de l'affectivité. Toutefois, nous avons vu que le visage porte en lui une ambiguïté car il est une surface dont le statut est critique voire dangereux. Enfin nous avons vu comment cette limite peut être transgressée et distordue dans la maladie schizophrénique. C'est pourquoi notre approche de la corporéité de chair et du contact schizophrénique nous contraint à une conceptualisation du phénomène hallucinatoire. Nous nous attacherons dans le prochain chapitre de montrer que l'hallucination est secondaire à un phénomène qui transforme le rapport touchant-touché, par dissolution de sa fonction ontologique de la peau et comment, avec la transformation de la réversibilité du sentir apparaît en soi le corps étranger.

§2 Le corps étranger dans la rencontre.

Le corps halluciné.

Si dans le chapitre précédent nous avons porté notre attention au visage comme limite et comme lieu privilégié du chiasme des corporéités de chair, dans le présent développement nous souhaitons nous attacher à ce que l'affectivité à de mobile et de dynamique dans le contact. Nous nous intéresserons dès lors au corps en mouvement, à son schématisation phénoménologique et l'entrecroisement des corps sentants dans le contexte de la rencontre psychiatrique. Nous avons vu que l'expérience du visage, constitue une épreuve dans la schizophrénie voire, pour Artaud un défi existentiel. C'est ce que le visage a de frontalier qui est en jeu dans la maladie, la limite antérieure de la corporéité de chair. Il nous semble par conséquent exister une corrélation forte entre l'intégrité de la peau, comme limite de la corporéité de chair et la capacité de la personne à maintenir sa présence en face du visage

d'autrui. La mise en jeu des limites du corps de chair peut s'avérer plus vaste dans la maladie schizophrénique, elle peut concerner l'ensemble du contact comme co-modalité sensorielle. Cela signifierait que les phénomènes que nous avons pu observer à propos du visage et de son ambiguïté puissent s'étendre à l'ensemble du contact avec le monde, avec soi et avec autrui. Toute sensation est phénoménalisation de la limite puisqu'il y a toujours réversibilité du sensible. Tout contact fait donc habituellement limite, nous en avons l'intime certitude et cela fonde la confiance dans la cohérence et la pérennité de l'expérience. Que se passe-t-il dans le contact bizarre ? Comment comprendre le phénomène hallucinatoire au regard de notre analyse du contact ? Comme nous le verrons dans ce développement il n'est pas question pour nous de distinguer les phénomènes hallucinatoires selon qu'ils affectent le corps (cénesthésiques, olfactives, tactiles) ou l'esprit (acoustico-verbales, automatisme mental, syndrome d'influence, etc.). Nous tenterons bien plutôt de comprendre l'ensemble de ces phénomènes comme autant de déclinaison d'une seule et même transformation de l'affectivité et de sa réversibilité.

Dans la littérature psychiatrique empiriste on voit une tendance à distinguer différents types d'hallucinations. Influencée par une psychologie positiviste, nombre d'auteurs considèrent l'hallucination schizophrénique comme un « trouble de la perception ». Selon eux il faut distinguer les types hallucinatoires selon la modalité sensorielle qu'elle vient troubler. Bien que le résultat cognitif pour l'halluciné soit le même : une erreur de jugement²⁴³ sur la réalité, il peut exister chez le malade différentes voies conduisant à cette erreur. Selon cette thèse empiriste, l'hallucination provient d'une excitation erronée de nos organes de sens, notamment dans la reconnaissance de sa propre action²⁴⁴. L'hallucination ainsi modélisée est généralement mise en lien avec un dysfonctionnement du système nerveux, et notamment des voies dopaminergiques. Toutefois, des travaux déjà anciens, tels que ceux du psychiatre français Henri Ey, ont montré que l'hallucination n'est pas primitivement sensorielle. Il distingue ainsi deux types d'hallucination, l'un provenant d'un dysfonctionnement des sens et l'autre d'une « déstructuration de l'être conscient ». Selon Ey, cette première classe n'est pas proprement hallucinatoire mais correspond plutôt à des phénomènes d'illusions sensorielles, qu'il nomme *éidolies halucinosiques*²⁴⁵. Cette catégorie s'oppose à l'hallucination schizophrénique vraie dans son sens primitivement délirant. Pour cet auteur, on distingue en

²⁴³ Voir par exemple Kapur S. "Psychosis as a State of Aberrant Saliency: A Framework Linking Biology, Phenomenology, and Pharmacology in Schizophrenia." *American Journal of Psychiatry* 160(1):13-23, 2003

²⁴⁴ Voir par exemple Frith C. "The neural basis of hallucinations and delusions". *C. R. Biologies* 328, 2005.

²⁴⁵ Voir par exemple la troisième partie : « Les deux grandes catégories de phénomènes hallucinatoires. » dans Ey H. *Traité des hallucinations, Tome I*. Cercle de Recherche et d'Édition Henri Ey, Perpignan, 2012

premier lieu l'hallucination schizophrénique par son caractère transgressif. Elle s'oppose directement au « sens commun », à la Loi perceptive. Qu'est ce que cela signifie ? Selon Ey, la subjectivité imaginaire imprègne le monde extérieur. De sorte que l'individu *se* trouve toujours lui-même dans ce qu'il voit. La subjectivité teinte la perception avec des représentations imaginaires qui sont comme agglomérées dans la reconnaissance d'un objet. Cette idée est comparable à la notion de synthèse d'identification chez Husserl pour lequel nous percevons toujours avec nos *habitus*. Cela suppose la reviviscence d'une perception passée qui est comme plaquée sur la perception actuelle. Toutefois, cette imprégnation subjective du monde ne relève pas d'une détermination arbitraire du sujet, elle fait référence à une Loi trans-subjective qui rend possible la reconnaissance du même objet par différentes personnes. Cette loi correspond selon Ey aux normes culturelles qui sont pour nous la manière naturelle de synthétiser des objets. Dès lors, « le procès est celui de la confrontation du perçu avec le « sens commun » qui établit si ce vécu est conforme à la réalité. »²⁴⁶, il ajoute « l'hallucination n'apparaît que dans la relation intersubjective, dans son écartèlement. »²⁴⁷ L'hallucination est donc transgressive vis-à-vis de la communauté humaine. Au contraire dans « l'éidolies halucinosiques, c'est devant son propre jugement que l'halluciné tient l'hallucination pour ce qu'elle est, c'est-à-dire de l'ordre de l'irréalité. »²⁴⁸ C'est ce qu'il se produit dans diverses pathologies neurologiques telle que la démence à corps de Lewy, forme atypique de maladie de Parkinson se caractérisant par des troubles moteurs, cognitifs et des hallucinations visuelles caractéristiques. Les patients décrivent typiquement l'apparition d'ombres fugaces, de petits animaux dans la maison, voire des personnes. Ils n'éprouvent cependant pas la crainte que peut susciter une hallucination schizophrénique, quant à elle corrélative d'un vécu de menace et dirigée vers le sujet. Au contraire il est classiquement facile pour ces personnes de critiquer ces phénomènes, de les considérer comme irréels et liés à la maladie.

Il n'y a pas, selon Ey, entre le délire et l'hallucination un changement de catégorie psychologique. Dès lors, il n'est pas légitime de proposer un découpage sectoriel du phénomène hallucinatoire en fonction de chacun des sens. C'est une *transformation générale de la constitution* et non de ses objets. Nous allons le voir, l'hallucination est un retournement des frontières de la visibilité, cependant ce serait un grave malentendu de croire que l'hallucination est un phénomène perceptif. L'hallucination ne touche pas aux objets et au

²⁴⁶ Ey H. *Traité des hallucinations, Tome I. Op.cit.* p.45

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ *Idem.*

visible, elle corrompt ce que le monde a d'invisible et de propre à soi. Selon Ey, l'hallucination est un renversement de l'ordre de la constitution. Ce qui devient objet d'attention explicite pour la conscience n'est pas le monde des choses mais la subjectivité constituante elle-même. C'est dans les interstices du monde visible que la subjectivité se transforme en objectivité. Le subjectif change alors de registre et peut obtenir toutes les caractéristiques qui appartiennent habituellement à l'objectif, en une véritable altérité inquiétante, une chose morte, surnaturelle ou mécanique, à l'instar de la *grande chose* que décrivait Rilke. Si nous poussons plus loin cette hypothèse et que nous ne l'appliquons pas seulement à soi mais au monde, voire à autrui. On peut admettre que ce soit pour cette raison qu'il n'y a pas de coïncidence dans le monde délirant. Le quotidien apparaît comme un théâtre ou tout est réglé, calculé, manipulé par une force impalpable. Les protagonistes peuvent alors y apparaître comme des marionnettes robotisées, voire des sosies maléfiques, nous reviendrons en détail sur ce point. Il nous suffit pour le moment de considérer l'hallucination et le délire sur un même niveau d'existence. Le drame de l'halluciné est qu'en posant son regard sur ce qui ne devrait pas être visible, le contact avec le visible perd instantanément sa vitalité. De sorte cette réflexion explicite incessante concernant l'accrochage dans le monde est immédiatement corrélative de l'expérience terrifiante d'être mort. Il y a un interdit et l'halluciné a comme César franchit le Rubicon. La loi perceptive a été rompue sans qu'un retour en arrière ne soit possible. En regardant dans les yeux de Méduse il a été immédiatement pétrifié. Qu'y a-t-il vu ? Ces yeux se sont comme retournés vers l'intérieur, comme perdus dans une fascination secrète pour l'invisible. Ey avait aperçu cette tragédie de l'halluciné qui déroge à la loi perceptive. Il a montré que l'hallucination éclate comme un « scandale » en s'opposant à la loi perceptive. Le scandale de l'hallucination revêt un double sens. D'une part, il vise le moment proprement dérangeant de la rencontre avec l'halluciné, l'incompatibilité de son expérience avec la réalité subjectivement partagée. Mais plus encore l'hallucination fait scandale car elle est une *perception sans objet à percevoir*. Ey insiste sur le fait que l'objet auquel s'adonne la perception hallucinatoire est un non-objet, c'est-à-dire quelque chose qui n'aurait jamais dû devenir un objet. De sorte que la subjectivité vivante prend chez l'halluciné un faux chemin et se retourne sur elle-même en se saisissant dans une catégorie d'objet.

La modélisation proposée par Ey est efficace en ce qu'elle permet de penser d'un même mouvement le phénomène délirant et le phénomène hallucinatoire. Toutefois il nous semble difficile de penser l'imprégnation subjective du monde comme seulement imaginaire.

En effet, nous espérons avoir montré que la subjectivité imprègne le monde d'abord par son incarnation, son ici, ce que nous avons appelé affectivité, ce contact pulsatile et broussailleux et vivant avec le monde qui l'imprègne et en fonde la familiarité. A ce titre, il ne saurait y avoir d'hallucination sans corps de chair. Il n'y a de subjectivité qu'incarné, c'est ce qu'a révélé notre chemin phénoménologique à propos de l'expérience banale, alors les pathologies « mentales » sont nécessairement des pathologies de l'incarnation. Dès lors l'hallucination est moins un phénomène mental ou perceptif qu'un mode singulier du contact. Car, comme nous l'avons vu précédemment, l'imprégnation affective du monde, ou *Stimmung* ne saurait être actuelle. Elle est *toujours-déjà là* dans son immémorialité. Cette strate archaïque du sentir se situe en deçà du jugement intersubjectif, bien en deçà du jugement de réalité tel que peut le présenter Henri Ey.

D'autre part, le modèle proposé par Ey ne nous permet pas de penser l'hallucination d'un corps en mouvement, comme déploiement incessant de la chair. L'hallucination n'est pas un phénomène statique, localisé, il y a mouvement et déploiement du corps halluciné. Ce n'est pas l'hallucination comme « sensation fausse » qui nous intéresse mais la nature hallucinée du déploiement du contact. Jean Naudin écrit à propos des voix hallucinatoires qu'elles « ne témoignent pas de « troubles de la perception » mais bien plutôt d'une *métamorphose du sentir*, véritable trouble de la communication avec le monde, *dénaturation de la chair* qui fait éclater au grand jour l'enchevêtrement, dans la voix comme dans le monde, du dedans et du dehors. »²⁴⁹ Il n'y a, selon nous, pas de différence de nature entre l'hallucination acoustico-verbale, ce que les personnes schizophrènes décrivent le plus souvent comme des *voix* et l'hallucination corporelle, et que ces phénomènes sont indissociables des phénomènes de l'informe, qui constitue une métamorphose de la limite de la peau, ce qui signifie selon nous une transformation de la réversibilité du sentir. Il y aurait donc, selon cette hypothèse une inversion du contact dans l'hallucination. Un détricotage du rapport sentant et le renversement du visible sur l'invisible.

Dans les deux prochains paragraphes, nous nous attacherons à déployer les implications cliniques et philosophiques de cette hypothèse en la mettant en regard de la notion de corporéité de chair et de contact. Nous analyserons en particulier le problème posé par les phénomènes de l'informe au contact de soi puis au contact du monde. Nous verrons

²⁴⁹ Naudin J. *Phénoménologie et Psychiatrie, les voix et la chose*. Presses Universitaires du Mirail. Toulouse, 1997 p.323

que ces phénomènes se manifestent aussi dans le contact intercorporel d'une manière singulière.

De l'hallucination à la menace de l'informe.

Le corps est une substance qui a cela de singulier qu'elle est à la fois sentante et sentie. Notre question désormais consiste à se demander comment le corps visible est senti quand dans la maladie il y a métamorphose du sentir. Plus précisément, il nous semble apparaître que la métamorphose du sentir que Jean Naudin place à l'origine de l'hallucination, correspond d'une manière qu'il nous reste à déplier, à une transformation de la fonction ontologique de la chair, c'est-à-dire de la réversibilité du sensible. Le contact, comme mouvement incessant de l'affectivité et de sa réversibilité, est par conséquent métamorphosés dans l'hallucination. Toutefois, il nous semble difficile de distinguer l'hallucination, production positive, psychologique, du phénomène qui en sous-tend la possibilité, et qui concerne directement la corporéité de chair. Compte tenu de la complexité de ces considérations il nous est apparu utile de discuter une situation clinique dont nous avons fait l'expérience et qui nous semble illustrer directement notre propos.

Quand nous l'avons rencontré Madame F. était depuis peu hospitalisée dans un service de médecine spécialisée pour l'exploration d'une plainte douloureuse concernant le rachis, le bassin et le périnée s'étant aggravé depuis quelques mois. Agée d'une cinquantaine d'années, elle a été suivie pendant près de vingt ans par un psychiatre près de chez elle pour des préoccupations hypocondriaques. Malgré une prise en charge attentive, elle a dû être hospitalisée à de nombreuses reprises à l'hôpital psychiatrique pour ce qu'elle affirme être des épisodes de dépressions, qui ont parfois nécessité des hospitalisations sous contrainte. Elle prend de manière régulière ses traitements neuroleptiques. Nous nous sommes rencontrés à trois reprises dans le service avant qu'elle rentre chez elle à la fin des explorations somatiques. Nous n'avons pas pu, du fait de sa méfiance initiale à notre égard et de la courte période passée à son contact, connaître sa biographie en détail. Nous la savons toutefois mère de deux enfants et n'ayant plus de contact avec le père des enfants. Elle vit avec son fils dans un petit appartement de banlieue, ne mange que des plats cuisinés qu'une aide-ménagère va lui acheter. Ses revenus sont limités à une allocation personne handicapée. Lors de notre première rencontre, Mme. F. est d'abord méfiante à l'idée de rencontrer à nouveau un psychiatre, qui ne « lui servira à rien de bon ». Elle n'est assurément pas là pour cela, mais pour son dos, et son bassin, qui doivent être de « toute urgence opérés » par le neurochirurgien. En nous positionnant moins en juge de réalité qu'en aidant dans cette

hospitalisation apparemment anxiogène, elle put nous livrer ses craintes, en premier lieu celle de ne pas être comprise ou crue par les médecins, et notamment de « l'éminent professeur » qu'elle attend à son chevet. Elle demande avec véhémence qu'on lui donne le sérum de vérité afin de prouver qu'elle ne ment pas : « ce ne sont pas des représentations mentales ! » s'écriait-elle, nous le verrons à très juste titre. Elle nous décrit les « sensations atroces » qu'elle ressent avec une grande intensité. Elle parle avec précipitation pour ne pas risquer de gâcher avec du silence une seule seconde de notre entrevue. D'un point de vue formel, le discours est cohérent, sans altération du cours de la pensée. Cependant la prosodie est accélérée, précipitée en avant avec une intensité furieuse, les explications sont déclamées avec impériosité ne nous laissant que peu de place pour rebondir dans cette discussion tronquée. Affalée sur le lit d'hôpital de manière peu naturelle, elle s'appuie sur son flanc droit, nous regardant en tordant sa tête dans une sorte de contorsion discrète. Le corps tordu sur le lit, seul son bras gauche s'agite pour illustrer ces propos. Elle explique avec de nombreux détails comment « tout a commencé lors de la manipulation d'un chiropracteur qui m'a déjeté la tête violemment avec masse mobile dans le dos qui s'est dissoute et les nerfs se sont alors détachés, se sont défaits depuis le cou. » Elle a ressenti une impression de « séparation » avec le reste du corps. « Quand les nerfs se sont défaits les épaules se sont surélevées et rétractées, les bras hypertendus comme une corde autour du cou et allant jusqu'au bas ventre et la queue de cheval. Des fibres-nerfs, fils électriques s'arrachent des fessiers. » Elle ajoute, avec une grande angoisse qu'« Il y a eu séparation entre le haut et le bas. Le bassin s'est déplacé, elle éprouve un froid glacial des parties intimes, une *désagrégation, déstructuration, démolition.* » Elle ne sent plus le « motoneurone » et des « matières ont *disparu* », il y a du vide. Ces « douleurs sont atroces, lancinantes, multiples ». A cette description symptomatique s'ajoute une explication étiopathogénique : « C'est un dérèglement du système nerveux et musculaire. Il y a des automatismes nuit et jour, des dysfonctionnements, des problèmes de coordination. Les muscles respiratoires sont déréglés, de même que sa déglutition. » Elle dit avoir commis elle-même ce dérèglement, à l'origine des automatismes, qui sont devenus involontaires, qui se sont autonomisés en quelque sorte. Elle insiste sur le fait, tout à fait certain, que le dérèglement est neuromusculaire et pas seulement mental. Elle dit pourtant avoir fait fonctionner anormalement son corps quelques jours sans réaliser les conséquences : « c'était de la pure folie ». Maintenant le corps est « codifié et conditionné ». Elle souhaite réellement que cette fois ci elle puisse être bien « étudiée » pour « sauver le corps, il doit être régénéré ». Elle souhaite que les « dérèglements soient reprogrammés, que le corps soit réchauffé ».

Que dire d'une telle affirmation ? S'il ne fait nul doute que ces explications pseudo-anatomiques nous paraissent d'emblée extravagantes, nous ne pouvons nous empêcher d'y voir une singulière proximité avec un discours médical à propos du corps humain. Cela signifie que quelle que soit la réalité de ces propos, c'est-à-dire leur valeur à l'égard de la loi intersubjectif, ils ont la forme générale d'une pensée rationnelle. Ils s'appuient sur une évidence empirique de ce qui est donné dans l'expérience et s'organisent selon une série de rapports définis comme causes et effets. Il est même possible pour Mme F. d'intervenir sur le cours de l'évolution naturelle du dérèglement, puis d'en observer les conséquences empiriques. On pourrait donc aller jusqu'à dire que ce discours n'est pas différent d'un discours anatomique. Le sens d'une telle affirmation ne peut cependant être partagé comme celui d'une réalité trans-subjective. Par conséquent, nous n'avons d'autre choix que d'en refuser la vérité *pour nous* ou de l'accepter comme vérité pour elle. Si toutefois nous refusons de qualifier son expérience de « trouble de la perception », nous sommes contraints à considérer ce discours comme corrélatif d'un donné. Dès lors, si on refuse méthodologiquement de considérer ce discours comme des fabulations confuses, à priori fausse ou comme de simples troubles de la perception somesthésique, comment comprendre un tel phénomène ? Car nous ne pourrions comprendre ces phénomènes comme l'expression verbale de vécus véritablement expérimentés par elle qu'en considérant l'intégrité de son système perceptif et cognitif. Nous porterons dès lors notre attention à ce que dit cette personne sans préjuger de la vérité ou de la fausseté, sans préjuger de sa nature pathologique ou saine. Prenons-le pour ce qu'il prétend être, une *théorie* du corps. Voyons alors quelle relation cette théorie entretient avec le corps vécu dont elle est la positivité linguistique. Ce discours apparaît en premier lieu comme une connaissance, une image, plus ou moins rigide qu'il faut distinguer de ce qui échappe, au sens propre, à ce mécanisme.

Cette image fait l'objet d'une attention explicite en tant qu'elle est une représentation, une image de son propre corps. A ce titre, cette théorisation correspond à ce qui est perçu par Mme F. Nous rappelons que le *percevoir*, se distingue chez Erwin Straus du *sentir*. La description pseudo-anatomique renvoie donc au corps en ce qu'il est objet de perception. Il se comporte d'ailleurs comme un objet, organisé selon le mode d'être de l'objet. Toutefois, on ne peut pas dire que le mouvement constitutif de l'objet soit le même. Henri Ey avait raison en affirmant que dans l'hallucination le mouvement de la constitution est renversé. Il y a un renversement de la constitution du sens. Comme l'explique Naudin, l'hallucination est « une *déshumanisation* incontournable qui met à nu la phénoménalité même des processus

intentionnels. Que l'on assimile ou pas l'hallucination au noème, la dénaturation propre à l'expérience hallucinatoire met à jour, en l'inversant radicalement, la corrélation noético-noématique. »²⁵⁰ Ce qui signifie que le sens qui est donné au corps, sa positivité est donnée d'emblée comme univoque et totale. Il ajoute : « Tout se passe comme si le mouvement perspectiviste qui, dans la perception, donne la chose toujours par esquisses successives était inversé : l'idéalité est donnée d'emblée, tout d'un coup. Elle n'obéit plus à la règle perceptive d'un dévoilement progressif et se donne dans l'altérité comme une évidence absolue, moment noématique à l'état pur, libéré de son ancrage dans le rapport noético-noématique qui fonde d'un même mouvement la subjectivité du sujet et l'objectivité de l'objet. L'horizon n'est plus constitué d'un champ de possibilités encore indéterminées, il est réduit à l'idéalité émancipée de l'autre. »²⁵¹ Le sens donné au corps, son image visible est donc rigidement boulonnée au corps vécu. Et tout se passe comme si l'image du corps s'était refermée sur le schéma corporel. La théorie mise en place par Mme F. résout l'impossible coïncidence de la corporéité de chair comme à la fois sentant et senti, collabant de la sorte l'espace rythmique du contact. Cependant, ne pourrions-nous pas faire l'hypothèse que le retournement du visible sur l'invisible soit pour elle une tentative de résolution d'une tension invivable ? En effet il apparaît ici que la théorie anatomique semble permettre de contenir une menace. Ce serait à ce titre une tentative de guérison. Toutefois il semble que cette explicitation théorique, que nous pouvons appeler avec Minkowski « rationalisme morbide »²⁵² ne fait que singer une connaissance adéquate du vivant. Car si selon Goldstein la connaissance du vivant doit être la plus adéquate possible avec le phénomène de la vie, elle ne peut en aucun cas correspondre tout à fait avec le vivant, elle ne peut que l'approcher, en donner une représentation inachevée. Parce qu'une connaissance définitive du vivant nécessiterait par conséquent la fermeture du rapport que l'organisme entretient avec son milieu, une fermeture de la *gestalt* de ce rapport qui ne saurait dès lors être en apparition, c'est-à-dire vivant et dynamique. La théorie proposée par Mme F. a le mérite de stabiliser une représentation du corps, mais au prix de son objectification, autrement dit de sa mise à mort. Comment en est-elle arrivée à une option aussi radicale ?

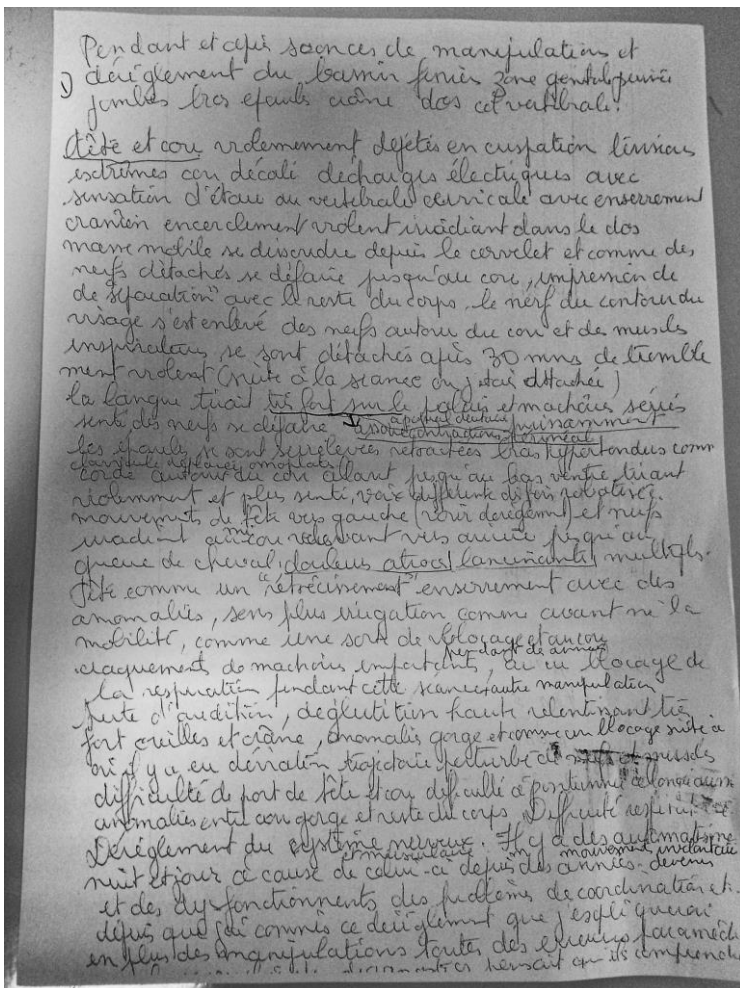
La théorie anatomique constitue une fermeture en extension du contact. C'est-à-dire la fermeture progressive du sentir par coïncidence du corps sentant avec le corps senti. Selon Merleau-Ponty la coïncidence du touchant avec le touché se fait dans l'intouchable. Nous

²⁵⁰ Naudin J. *Phénoménologie et Psychiatrie, les voix et la chose. Op.cit.* p.323

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² Voir la définition dans notre première partie.

rappelons que selon le philosophe, il est vain de chercher dans cet intouchable, face interne du contact, une quelconque positivité. C'est, selon ses mots une négativité qui, toutefois, n'est pas rien. Il semble que pour Mme F. il soit impossible de laisser cet espace négatif ouvert à sa potentialité. Par conséquent, pour avancer dans la compréhension de la manière dont cette patiente fait l'expérience de son corps, il faut s'intéresser à ce qui n'est pas dit. En témoignant les écrits qu'elle nous confie lors de notre rencontre, et où elle espère avoir *tout* dit. Ce « tout » qui devrait permettre au chirurgien de comprendre, de savoir. C'est-à-dire de résoudre le « dérèglement », cette tension invivable et dramatique dans laquelle elle se trouve. Elle sort



ainsi de son sac une quinzaine de feuillets entièrement remplis d'explications anatomiques. Il est frappant de constater l'absence d'espace blanc. Tous les feuillets sont remplis de mots, parfois sans architecture grammaticale, certains détails sont ajoutés entre les lignes, etc. Toutefois, elle n'évoque pas ce qui l'emmène actuellement à l'hôpital : ce qui a « disparu », ou qui menace de l'être. On peut donc se demander si la théorie mise en œuvre, cette objectivation mortifère du corps ne serait pas un moyen de défense ou plutôt de survie opposé à son inéluctable disparition. Si nous ne

voulons pas parler de mécanisme de défense, au sens qu'en donne la théorie psychanalytique c'est que le phénomène auquel s'oppose cette reconstruction n'est pas un conflit « psychique » ou un refoulé. La menace ne se situe pas dans une autre positivité, un ailleurs. Cette idée rejoint ce que disait Merleau-Ponty de l'inconscient, comme négativité qui ne pourrait pas plus être vue par autrui que par soi-même.

Cette image théorique du corps vivant correspond sur un niveau représentatif à un phénomène qui lui, reste dans l'ombre. Le phénomène de l'informe, que nous situons en deçà

du phénomène hallucinatoire comme sa condition d'émergence et à jamais inaccessible. C'est un phénomène négatif qui ne saurait être accessible à une connaissance positive. Nous verrons dans le prochain chapitre pour quelle raison nous insistons sur ce point. On peut toutefois dire dès à présent que nous situons les phénomènes de l'informe au niveau de ce que Merleau-Ponty nomme l'invisible du visible, l'inconscient du conscient, que nous avons encore appelé schématisation phénoménologique de la corporéité de chair, ou encore *Innenleiblichkeit*. Ce cas clinique met en exergue la relation très complexe qu'entretiennent, au sein d'un même corps, la théorie hallucinatoire et le phénomène de l'informe. A première vue il s'agit des deux faces d'une même pièce. La théorie hallucinatoire constituant la face visible du phénomène de l'informe. Comment l'un et l'autre peuvent-ils être articulés ? Le corps de Mme F., tel qu'elle nous le décrit, peut être grossièrement divisé en deux espaces. On peut distinguer sur un axe vertical partant de la base du crâne jusqu'au bas du dos faisant l'objet d'une transformation mécanique et à l'extrême limite de cet axe la zone en voie de disparition. Il y a donc une sorte de gradient de menace le long de cet axe : la partie haute mécanisée fait l'objet de ce qu'on a appelé rationalisme morbide permettant en quelque sorte une stabilisation du phénomène menaçant, au prix d'une transformation du corps vécu en corps objectif, alors que la partie basse, encore labile, instable, bouillonnante, menace de disparaître. Nous remarquons dès à présent que cet axe, dans toute sa longueur intéresse la partie non immédiatement visible du corps. Il ne semble pas y avoir de tels phénomènes à l'égard des mains, des bras, des jambes, de la surface cutanée antérieure thoracique et abdominale. Il est d'ailleurs intéressant que ce soit la zone rachidienne qui soit intéressée, architecture dynamique de la stature, sans laquelle il ne pourrait y avoir de tenue, de stance. On comprend dès lors à quel point l'articulation du visible et de l'invisible est ici complexe et ambiguë. Car en réifiant le « haut du corps », c'est-à-dire en le rendant visible, celui-ci devient robotique, électrique, il prend toutes les caractéristiques de l'objet. Le « bas du corps » et à l'extrémité duquel, le périnée, est quant à lui en instance de disparition dans l'informe. Il fond au sens où il devient indiscernable du reste, imperceptible. Très paradoxalement cette menace de disparition intéresse ce qui de son corps est à l'intérieur et que jamais elle n'a vu. C'est ce qui est généralement inaccessible au regard qui menace de disparaître à nouveau dans une angoisse catastrophique.

Cette illustration clinique nous a permis de distinguer deux types de phénomènes au sein de ce qu'on désigne habituellement comme hallucination : la face visible, compensatoire et explicite que nous appellerons à présent *théorie hallucinatoire de l'informe*, et un

phénomène menaçant en lui-même, que nous nommerons *menace de l'informe*. Dès lors notre travail s'attachera à caractériser le renversement du sentir à l'œuvre dans la menace de l'informe, de déplier les liens avec sa face explicite, la théorie de l'informe, puis de tenter de comprendre comment cette menace peut se transmettre dans la rencontre. Pour cela il nous reste à comprendre comment le contact et l'affectivité peuvent ainsi se métamorphoser.

Espace interstitiel halluciné.

Notre lecteur se demandera sûrement, à cette étape de notre développement quelle est la nature du lien que nous sommes en train de tisser entre le phénomène hallucinatoire et la bizarrerie de contact. C'est à vrai dire le cœur de notre problème, qui n'entendait pas se laisser approcher frontalement. Nous avons dû user de détours qui ont pu, plus d'une fois, paraître surprenants mais qui nous ont permis de border les contours de notre sujet. Si nous lui avions fait face directement, il se serait immédiatement évanoui ou réifié. En y posant notre regard nous l'aurions tué et nous n'aurions pu en étudier la vitalité, ce qui précisément le distingue d'un objet. Notre méthode phénoménologique ne pouvant s'appuyer sur les limites d'une métaphysique, elle n'a pu nous conduire qu'à border le phénomène. Border n'est pas délimiter, c'est bien plutôt s'appuyer contre, pour que s'imprègne une trace, la marque d'un phénomène vivant, nous ne pouvons en avoir que le négatif. Malgré ces problèmes méthodologiques et philosophiques, nous allons désormais essayer de clarifier notre hypothèse.

Si nous devons à nouveau reformuler ce qui est apparu à notre analyse de l'expérience du visage et de l'hallucination, nous dirions que ces deux situations ont mis en évidence la précarité des limites de la peau dans l'expérience schizophrénique. Dans ces deux cas on a pu s'apercevoir que la limite du soi ne saurait se limiter à la surface empirique de l'épiderme, cette constatation a rendu nécessaire une philosophie sans limite selon laquelle la peau est la bordure du corps de chair, déployée en tous sens au contact du monde, nouée solidement à sa manifestation. Je me constitue au contact des choses, je suis inclus dans le monde et je l'habite. Toutefois dans la situation pathologique il semble que cette peau puisse être mise en danger et avec elle la fonction ontologique qu'elle conditionne par appui-contact. Nous avons appelé cette tension la *menace de l'informe* qui correspond au risque constitué par le renversement de la structure ontologique du contact, de sa réversibilité. C'est-à-dire qu'elle met en question cette assurance ancestrale qui m'assure qu'en touchant je serai touché à mon tour. A ce titre, l'informe constituerait un anéantissement inacceptable, une véritable catastrophe pour le sujet. La dissolution de son ici, de l'ensemble de la structure du sentir, et

du même coup, une disparition du monde. En découle le vécu absolument catastrophique décrit par nombre de personnes lors de la phase naissante de la psychose. Plusieurs expressions y font référence en psychopathologie sans en pouvoir déterminer définitivement le sens, à titre d'exemple : « vécu de la fin du monde » chez François Tosquelles²⁵³, « apophanie catastrophique » chez Klaus Conrad²⁵⁴ ou encore « vécu de centralité » chez Henri Grivois²⁵⁵. Cette catastrophe est extensive en ce qu'elle peut concerner à la fois le contact que l'on porte à soi, à autrui et au monde, nous aurons l'occasion de détailler ces trois dimensions. La question de savoir ce que pourrait être cet anéantissement n'a pas de sens. C'est le néant puisqu'il consiste dans la disparition de la polarisation corps sentant – corps senti. Peut-être certain état catatonique en constituerait l'expressivité visible, mais c'est un problème très complexe que nous ne pourrions traiter ici. Toujours est-il que le sujet aux prises d'une telle menace ne peut faire autrement que d'essayer d'y survivre, à n'importe quel prix. La *théorie hallucinatoire de l'informe*, ce regard que croit poser le sujet sur l'invisible, est dès lors un ultime acte de survie. Cette face positive, explicite est ce qui généralement apparaît dans le discours du sujet, ce que l'on appelle généralement délire, au sens de symptôme positif. C'est un phénomène psychologique que l'on peut éventuellement comprendre, c'est la face visible, accessible à une attention éthique. Que cette structure soit partageable ou pas n'est pas encore notre préoccupation, car alors nous nous situerions dans la face visible du phénomène et non dans ce qui le conditionne dans l'ombre.

En effet, subsiste dans la rencontre schizophrénique le sentiment ineffable que Rümke désignait comme *Praecox Gefühl* et que nous avons préféré dénommer *Bizarrierie de contact*. Un sentiment d'une telle étrangeté qu'il ne saurait être accessible au langage. Ni pour le patient au prise de ce vécu catastrophique ni pour le clinicien qui en pressent l'imminence. Nous ne saurions dire si le phénomène bizarre appartient au patient ou au clinicien, il se manifeste à l'entre deux, à la surface du contact entre-deux-chairs. Notre hypothèse consiste dès lors à nous demander si le phénomène *informe*, à jamais inaccessible, cette solution de continuité de la chair qui suscite la menace, ne serait pas d'une manière mystérieuse manifeste dans la rencontre schizophrénique. Comme si l'espace atteint par l'informe, ce *corps étranger* et innommable, se situait à l'extérieur, dans l'espace potentiel et partagé par les deux protagonistes de la rencontre. Cette idée à une double conséquence, celle de situer le

²⁵³ Tosquelles F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval*. Jérôme Millon, Grenoble, 2012

²⁵⁴ Conrad K. *Die Beginnende schizophrenie. Versuch einer gestaltanalyse des wahns*. Verlag, Suttgart, 1958

²⁵⁵ Grivois H. *Naître à la folie*. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, le Plessis-Robinson, 1999

phénomène informe non dans le corps empirique mais en dehors, au niveau même du contact, dans ce creux qui touche, buissonnance rythmique génératrice de peau, qui dès lors se voit décollée ou mortifiée. L'autre conséquence est que dans la rencontre, l'*informe* devient accessible au sentir du clinicien, comme si une part de sa propre chair en était affectée. Nous le répétons, l'*informe* n'est pas un objet qui puisse être perçu comme un signe ou un symptôme, si le clinicien le sent, c'est comme un phénomène *imminent*, en apparition, comme une atmosphère catastrophique. Ce phénomène est donc tout à fait à l'entre-deux et au même moment vécu dans le corps de chacun comme une étrange intimité. Selon notre hypothèse tout se passe comme si l'étrangeté à soi dans le phénomène de l'*informe*, même inaccessible au patient lui-même se répandait dans l'espace intersubjectif. Pour le dire encore autrement, comme si ce retournement de la chair du malade pouvait être senti dans la chair du clinicien. C'est-à-dire par le rapport de croisement, de chiasme entre les affectivités respectives du patient et du clinicien. De sorte que le phénomène du corps étranger, que nous avons mis au centre du phénomène hallucinatoire, pouvait être senti au travers de la peau empirique du patient. Comme si le corps étranger dans la corporéité de chair interne du patient était accessible du dehors. Comment comprendre cela ?

Pour tenter de mettre en vue cette hypothèse, il convient de revenir à la proposition que fait Marc Richir dans l'article « *Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit* » à propos du rapport qu'entretient l'affectivité à la présence. Selon cette voie, nous devons premièrement comprendre comment le phénomène informe s'immisce dans le contact, c'est-à-dire dans le déploiement rythmique de la *Leiblichkeit* au contact du monde tangible. Ensuite nous devons comprendre pour quelle raison ce phénomène nous est inaccessible, c'est-à-dire d'en comprendre le mode d'être, bien qu'il ne puisse s'actualiser dans la présence. Enfin nous essaierons de comprendre comment sa présence mystérieuse peut se transmettre, être en partage pour deux présences.

Selon Richir, l'affectivité (*Stimmung*) est désignée comme *Wesen Sauvage*. Avec cette expression Richir entendait signifier que si l'affectivité colore toujours tout rapport au monde, elle n'en est pas moins muette. Elle n'est pas directement accessible à la conscience comme le serait un objet psychologique, comme un sentiment, une idée ou un souvenir. L'affectivité ne se temporalise pas en présence, elle ne fait donc pas de sens qui pourrait être sens de langage et ne saurait par conséquent être devancée, on ne peut en décider. Au contraire l'affectivité se phénoménalise dans la présence de manière mystérieuse car coupée de ses origines phénoménales actuelles. Selon Richir, l'affectivité à cela de singulier qu'elle est en quelque

sorte un fossile, la trace d'une structure architectonique très ancienne dans l'ontogénèse de la subjectivité. Il écrit : « Les traits de la *Stimmung*, parmi lesquels se trouve celui d'échapper complètement à la « prise » de la conscience [...], sont pour nous, du point de vue phénoménologique, *extraordinairement* « archaïque » : ils sont, dans notre vie et dans notre expérience, les témoins immédiatement attestables, qui sont parvenus jusqu'à nous, de l'immémorial et de l'immature qu'il y a dans les profondeurs enfouies des phénomènes-de-monde. »²⁵⁶ Si l'affectivité est coupée de ses origines phénoménologiques dans l'ici et maintenant, c'est que son mode de temporalisation n'est pas actuel. Elle est ancestrale, non au sens chronologique mais transcendantal, c'est la condition de toute temporalité et de toute spatialisation et c'est pourquoi elle baigne le monde et organise la polarité du contact. Toutefois, elle est le témoin d'une temporalité archaïque, qui est phénomène-de-monde. Nous rappelons que cette temporalité archaïque ne saurait être distingué d'une proto-spatialisation, c'est à vrai dire l'architecture, le bâti de tout contact, ce que Richir nomme schématisme. Concrétude originaire à jamais inaccessible comme telle car à jamais inactuelle. Selon lui, l'affectivité ne « donne précisément rien à apercevoir en intuition, ce qu'elle « figure » est par principe hors aperception intuitive, est lui-même *infigurable*, et n'est pas pour autant rien. »²⁵⁷ C'est pourquoi Richir avance l'idée selon laquelle l'affectivité est la trace d'une proto-temporalisation caractérisée tout à la fois par son *immaturité* et son *immémorialité*. L'affectivité est donc incontrôlable et ineffable. Or, selon le philosophe, l'ancestralité de l'affectivité tient en premier lieu au lien étroit qu'elle entretient avec la corporéité de chair. Comme nous l'avons vu l'affectivité est à rapporter à l'*Innenleiblichkeit*, corporéité de chair interne, autrement dit au schéma corporel, cette assurance que le contact avec le monde sera cohérent, fiable et auto-coïncidant. Toutefois celle-ci peut être exprimée dans l'*Aussenleiblichkeit*, corporéité de chair externe, sa face visible, par exemple dans la mimique, la chorégraphie du bouger, le regard, la tonalité de la voix, etc.

Maintenant que cela est dit, nous oserions nous demander quel parallèle nous pourrions faire entre les modes d'être du phénomène informe et l'affectivité. En effet, ce phénomène mystérieux semble partager avec l'affectivité un certain nombre de caractéristiques phénoménologiques. En premier lieu, il partage son caractère inactuel. L'informe est ineffable, inaccessible à la présence comme objet. Il est pourtant là, dans la

²⁵⁶ Richir M. « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. » *Op.cit.* p.60-61

²⁵⁷ *Ibid.* p.65

présence, comme un danger imminent, nous rappelons à ce propos le texte de Rilke sur la *grande chose*, menaçant de déborder le visage, de le faire disparaître.

Selon nous, l'inaccessibilité du phénomène informe s'explique par son inactualité. Il est, à l'instar de l'affectivité le témoin d'une strate architectonique très archaïque de la présence. Nous posons dès lors l'hypothèse du lien de ce phénomène avec l'inactualité phénoménologique du schéma corporel. En effet, le schéma corporel, que Richir nomme aussi schématisation phénoménologique pour ne pas créer de confusion avec le seul corps empirique, est la condition *sine qua non* de notre rencontre avec le monde, autrui et soi-même. En cela il est l'une des conditions transcendantales de la présence humaine. La confiance du sujet à l'égard de cette condition est acquise une fois pour toute lors des soins maternels, comme nous l'avons vu, du fait de leur fiabilité, de leur rythmicité et du contact poly-sensoriel et relationnel qu'ils impliquent nécessairement. Ces soins ont un effet d'intégration progressive de ces conditions proto-ontologiques aboutissant à la genèse au contact du monde d'un *soi minimal*. Si à cette étape précoce du développement de l'enfant, caractérisée par sa grande immaturité, les conditions biologiques ou environnementales ne sont pas réunies, alors il sera pour l'enfant impossible d'aborder le monde de manière sereine, ce serait peut-être le cas dans l'autisme infantile. Le fait est que ce n'est pas le cas dans la grande majorité des cas car si les soins sont suffisamment bons, le schéma corporel est intégré une bonne fois pour toute. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire de le vérifier sans arrêt, on peut avoir un rapport confiant avec le monde.

Cependant il semble que dans la maladie schizophrénique la fiabilité même de cette structure archaïque soit mise en question de manière plus ou moins brutale lors de l'entrée dans la psychose. Elle n'est plus digne de confiance, et le schéma corporel menace de désintégration, c'est-à-dire de perdre la promesse de l'auto-coïncidence. Nous avons déjà vu que cette auto-coïncidence à lui-même du schéma corporel est impossible, heureusement, toutefois nous pouvons vivre dans cet écart, parce que nous y sommes en sécurité. L'apparition de la menace de l'informe, même de manière anecdotique, une faille minuscule dans la prévisibilité du contact peut faire basculer cette assurance, et faire perdre tout espoir de jamais la retrouver. Voilà selon nous le drame infini de la psychose. Voilà pourquoi nos patients cherchent sans cesse la cause de leur mal, le moment où tout a basculé, cette chose minuscule et cruciale. Cette quête est pourtant vaine, car il n'y a pas dans ce monde de réponse à cette question. Ce basculement est inactuel et s'est produit, en quelque sorte, dans un autre temps. Nous n'insisterons jamais assez sur le fait que cet archaïsme n'a pas de

rapport direct avec l'immaturation infantile. Nous ne sommes pas en train de construire une hypothèse étiopathogénique qui situerait le « trouble fondamental » de la schizophrénie dans l'enfance. Toute hypothèse de ce type serait d'ailleurs vouée à l'échec puisque nous avons montré que l'origine phénoménologique de l'informe n'est pas *en-soi* accessible comme tel. Toute tentative consistant à vouloir *savoir pourquoi*, répond à la même détresse face à l'incompréhensible.

Demandons-nous maintenant comment se fait-il que la menace de l'informe, phénomène inactuel et archaïque à priori « appartenant » au sujet schizophrène, puisse être vécue comme dans son corps par le clinicien, dont le schéma corporel est a priori intégré et, pour lui, digne de confiance. Comme nous l'avons précédemment montré il y a passage d'*Innenleib* à *Innenleib* dans le contact intersubjectif et en premier lieu par l'expérience du visage. Ce contact est toujours et banalement empiètement d'une affectivité sur l'autre dans un mouvement de double enveloppement réciproque. Car le visible de mon corps, l'*Aussenleib* est tout à la fois constitué par moi et par autrui. C'est à propos de l'expressivité du corps, sa chorégraphie, une certaine esthétique du corps de chair qu'il y a chiasme. Toutefois la possibilité de cette rencontre repose sur l'entrecroisement des corporéités de chair internes, *Innenleiblichkeit*. Selon Richir, dans la rencontre banale il peut y avoir « contagion » de la *Stimmung* parce qu'elle communique en passant par le niveau le plus archaïque de la *Leiblichkeit*. C'est parce que ce passage est possible d'*Innenleib* à *Innenleib* que « la rencontre du psychotique [est] particulièrement pénible »²⁵⁸ écrit Richir. Comment alors met-t-il en vue ce mystère ?

Selon Richir, le sujet souffrant de schizophrénie se retrouve tendanciellement sans intériorité capable de tenir face aux revirements de la *Stimmung*. Celle-ci est donc reçue passivement comme une invasion totale, toujours en avance sur la temporalité propre à la présence. Il y a invasion puisque cette situation ne laisse plus le moindre écart pour la tenue d'un soi, selon nos termes, il y a fermeture du contact et en quelque sorte reflux de l'affectivité. Dès lors, le *Leib*, dans sa passivité se voit réduit à sa seule expressivité, l'*Aussenleib*, seule enveloppe empirique, masque figé et sans vie. L'*Innenleib*, quant à lui est en « imminence de disparition »²⁵⁹, il y a menace de dissolution du point central auto-coïncidant de l'expérience, l'ici de la présence. Il va plus loin en affirmant que « L'*Innenleib*, dans la schizophrénie, paraît se recomposer, mais ailleurs, comme errant au dehors,

²⁵⁸ Richir M. « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. » *Op.cit.* p.64

²⁵⁹ *Ibid.* p.63

apparemment singularisé dans les autres, voire dans l'Autre, et comme exerçant, depuis ce dehors, ses « influences » sur l'Aussenleib – celui-ci, ainsi « manipulé », en devient quasi-mécanique, caricatural ou « maniéré », en tout cas quasi-transparent, mais tendanciellement sans intériorité, c'est-à-dire sans distance et sans réflexivité exercée *du dedans*. »²⁶⁰ Une telle affirmation recèle des complexités inouïes que nous essaierons de décortiquer dans notre dernier chapitre. Toutefois, si nous en restons à la situation de la rencontre schizophrénique se produit, selon Richir, un phénomène *d'emprunt de l'Inneiblichkeit* de la part du patient, et ce bien malgré lui. Le sujet schizophrène se retrouve dans une menace telle qu'il n'aurait d'autre choix que de se « refaire une *Leiblichkeit* »²⁶¹ au dépend d'autrui. Il se situerait par conséquent dans une situation de grande dépendance à l'égard d'autrui qui doit, sans y avoir consenti, assurer la tenue du monde du patient. Nous sommes d'accord avec cette interprétation, toutefois, elle ne permet pas à elle seule de comprendre la complexité de la manifestation du phénomène de la bizarrerie de contact dans la rencontre. Selon nous il faut reconnaître, avec Richir la grande dépendance dans laquelle peut se retrouver la personne schizophrène exposée à la menace de l'informe, c'est-à-dire, avec les termes du philosophe, quand le contact est en imminence de fermeture. Cette reconnaissance est fondamentale dans la clinique car elle va permettre de mettre en place une structure annexe en mesure de tenir le *Leib* du patient. Cette structure correspond à ce que le courant de la psychothérapie institutionnelle a appelé *cadre institutionnel*. Nous ne pouvons malheureusement nous attarder sur ce point passionnant mais disons rapidement que le cadre institutionnel est une structure artificielle d'une grande complexité relationnelle et légale permettant au patient d'être accueilli et sécurisé dans un environnement fiable. Il s'agit de conditions environnementales en mesure de suppléer, comme une prothèse, à la disparition partielle ou totale du schéma corporel lors des moments de crises et en mesure ensuite de redonner confiance. L'interaction entre la *Leiblichkeit* du patient et celle de l'institution est dès lors d'une grande complexité et l'un peut retentir sur l'autre dans les deux sens. On connaît par exemple la tendance des établissements psychiatriques à la rigidification totalitaire, scientiste ou asilaire. Ce problème et sa psychopathologie propre ont été largement traités par le courant de la psychothérapie institutionnelle et en particulier dans son rapport à la phénoménologie²⁶².

²⁶⁰ *Ibid.* p.63-64

²⁶¹ *Ibid.* p.64

²⁶² Pour plus de références à ce propos voir notre article : Naudin J., Gozé T., « Psychothérapie institutionnelle et phénoménologie. » *SUD/NORD* n°26 dec. 2015.

Nous sommes d'accord avec Richir pour dire qu'il y a passage et suppléance entre les *Innenleib* du schizophrène et de ceux qui sont en relation avec lui, toutefois nos recherches à propos du phénomène informe nous ont conduit à envisager différemment la dimension du contact. Dans la relation duelle l'*Innenleiblichkeit* du clinicien serait mise en contact direct avec le phénomène informe, menace inactuelle et infigurable. Nous avons montré dans notre deuxième partie que cet infigurable n'est pas moins senti par le clinicien qui peut en ressentir l'imminence. Le clinicien par la promiscuité immédiate que ce passage produit, ressent dès lors le corps étranger comme pour son propre corps. Ce serait donc à ce titre là que la rencontre de l'halluciné serait si dérangement. Car dans la promiscuité immédiate qu'elle instaure, la bizarrerie de contact met en question notre rapport sûr et pérenne au monde, notre présence habituelle et non problématique. Le schizophrène vient faire éclater notre tranquillité, l'assurance d'un monde fiable, partageable et sans entrave. C'est pourquoi nous pensons qu'il existe bel et bien un trouble de l'empathie dans la rencontre avec un sujet schizophrène. Mais ce trouble ne se situe peut-être pas du côté du patient comme le suggère Rümke. Il est probable que parfois le sujet dit « bien portant » ne puisse maintenir ce lien empathique. Il n'est parfois pas possible de maintenir une ouverture sincère auprès de lui parce que le sentiment de menace ainsi mobilisé est insupportable. L'expérience du clinicien, ne permet qu'une acuité à repérer, border et délimiter cette apparition. En aucun cas elle n'autorise une positivation. Cependant on peut se demander si cette négativité en apparaît n'appelle pas, en réaction pour le clinicien un certain nombre de dispositifs défensifs, et en premier lieu de rationalisation. Une recherche épuisante de sens. Une volonté irrépressible de border ce phénomène informe débordant du contact. Nous ne pourrions nier que notre démarche scientifique ne s'inscrive dans une telle rationalisation. Comment faire autrement ? Si nous allons plus loin sur cette piste, ne pourrions-nous pas penser que cette mise à distance rationnelle, à l'œuvre dans le présent travail ne serait pas la condition nécessaire à notre engagement entier dans le contact ? Ne serait-ce pas ce qui nous permet d'être au plus près de l'expérience éthique schizophrène sans que le vécu catastrophique ne nous submerge ?

Transition :

Nous espérons avoir pu mettre en valeur dans le précédent paragraphe la complexité inouïe de notre entreprise. La bizarrerie de contact, qui nous apparaissait initialement comme un phénomène muet et infigurable a pu livrer quelques-uns de ces mystères. Ce phénomène fondamental, s'est révélé à la base de l'expérience psychiatrique. Moins qu'un symptôme isolé, la bizarrerie de contact nous est apparue comme le révélateur d'un phénomène

beaucoup plus vaste et profond de la pathologie. La schizophrénie à laisser par le même mouvement ses habits *psychiques* pour se révéler dans sa nudité une maladie de la corporéité. Mais plus encore, la maladie vient ici nous révéler de manière tragique la fragilité du contact humain qui semble pouvoir à tout moment s'effondrer et se retourner. Le décollement du contact, de sa double rangée de miroir est une catastrophe ontologique mais aussi, nous allons le voir, cosmique. Car en se refermant, le contact perd sa polarité et l'affectivité son revers fondateur d'être et de monde. Par la mise en danger du contact, c'est le monde qui est en péril pour le sujet. Nous allons désormais examiner les conséquences psychopathologiques de cette affirmation.

§3 Le monde et l'informe.

De l'apophanie psychotique à la menace de l'informe.

Nous avons aperçu au cours de notre travail, plusieurs dimensions du contact qui nous ont permis de border, de proche en proche la manifestation de l'informe. Dans notre premier chapitre nous abordions la transformation schizophrénique de l'expérience du visage tout à la fois du sien propre et au travers le regard d'autrui. Cette première étape nous a mis sur la piste d'un corps ambigu particulièrement manifeste dans l'expérience hallucinatoire. Au travers de ce développement nous n'avons pu tracer une limite claire entre soi et autrui, le phénomène informe semblant se manifester dans un jeu très complexe entre le visible et l'invisible, court-circuitant l'institution du sujet comme intériorité insularisée. C'est pourquoi nous avons été contraint de mettre en œuvre une phénoménologie hors des limites classiques polarisant sujet et objet, intérieur et extérieur, soi et l'autre, etc. C'est pourquoi nous avons dû développer une analyse de l'espace du contact comme entre-deux.

Nous souhaiterions pour finir explorer comment nos hypothèses peuvent être mises en mouvement dans l'expérience schizophrénique du monde au-delà du seul contexte clinique. Nous nous intéresserons tout particulièrement ici à l'expérience primaire de la maladie, ce qu'Henri Grivois nomme *psychose naissante*, désignation du phénomène d'apparition, dans l'expérience de la personne, d'un doute terrifiant à l'égard du monde. Grivois a recueilli patiemment les témoignages de ceux qui, désignés par leur entourage ou la société comme fous, se retrouvent après un parcours plus ou moins long aux urgences psychiatriques de l'Hôtel-Dieu de Paris. Il a ainsi entendu les paroles de détresses parfois intraduisibles de ceux qui font pour la première fois l'expérience de la psychose. En écoutant attentivement le récit de son patient, « en allant plus loin avec lui dans la reconstitution de son histoire, sans

[s'étonner], le soutenant dans sa volonté de maintenir une continuité plus que dans la recherche de sens »²⁶³, écrit-il dans *Naître à la folie*, il parvint à « rencontrer avec régularité une histoire qui les place au centre instable et singulier du monde. Le sujet se sent projeté au cœur d'un système sans limite, par une polarisation qui lui semble à la fois arbitraire et impensable tout en devenant pour lui la matrice de son rapport avec les hommes. »²⁶⁴ Il a appelé cette expérience « vécu de centralité », caractère commun à la toute première expérience du bizarre. A ce moment, le sujet n'est selon lui en proie à aucune désorganisation intellectuelle ou désorientation temporo-spatiale, au contraire, il est particulièrement présent, attentif, voire sur le qui-vive. Selon ce fin clinicien, cet état n'est pas perceptible par le psychiatre qui cherchera dans le discours du patient la marque verbale ou positive de la schizophrénie. Au contraire c'est en soutenant le patient dans sa recherche de sens qu'il est possible, pour celui-ci, d'en stabiliser l'image. Toutefois, l'échange initial avec ces personnes ne peut être défini au sens linguistique comme un dialogue, car selon lui, les engagements dialogaux au cours d'un tel entretien ne peuvent se révéler qu'autant de malentendus. L'expérience du sujet y est d'une telle étrangeté que sa formulation linguistique est impartageable à ce stade. Toutefois, l'accueil que lui offre le clinicien rend possible sa formulation historique. Par ailleurs, Grivois affirme que « les montages délirants, par adoption de thèmes, surnaturels, persécutifs ou autres, sont postérieurs même s'ils sont quasiment simultanés. Ils constituent le premier acte de la sortie de la psychose naissante et pour la psychiatrie l'entrée officielle dans la psychose nosographiable. »²⁶⁵ L'expérience que décrit Grivois à partir du témoignage de ces personnes permet de rendre le vécu premier de l'éclatement morbide, avant donc que celui-ci ne soit en quelque sorte stabilisé positivement et rigidement par le discours délirant. Selon lui, la détresse ne peut traduire le vécu dont le patient fait l'expérience quand il naît à la psychose, c'est bien plutôt une sorte d'attente car s'amorce le sentiment inassignable que *quelque chose se prépare*. De sorte que le sujet pressent que « le moindre mouvement peut alors déclencher la catastrophe. Il vient de n'importe où, naît nulle part, coup d'œil ou coup de force, véritable coup d'envoi. »²⁶⁶ En découle une ambiance très pesante et grave, ce que Klaus Conrad²⁶⁷ appelle *Wahnstimmung*, affectivité délirante. Cette période inaugurale peut durer quelques temps, ou

²⁶³ Grivois H. *Naître à la folie*. *Op.cit.* p.13

²⁶⁴ *Idem*.

²⁶⁵ *Ibid.* p.21

²⁶⁶ *Ibid.* p.20

²⁶⁷ Conrad K. *Die Beginnende schizophrenie. Versuch einer gestaltanalyse des wahns*. Verlag, Suttgart, 1958

un seul instant. La bizarrerie que l'on retrouve dans les propos délirants relève donc en premier lieu d'une bizarrerie de l'expérience du monde chez le schizophrène²⁶⁸.

L'un de nos patients, que nous appellerons Maurice, pu raconter, après de long mois d'apprivoisement mutuel, le moment où tout bascula pour lui, vers l'âge de 20 ans. Un soir il roulait en voiture quand soudain « quelque chose dans le ciel a changé ». Une chose minuscule, un « je-ne-sais-quoi ». « C'était effroyable » ajouta-t-il, ce mot nous glaça, attestant de l'imminence du drame à venir. Il se jeta contre un arbre, car *cela* signifiait qu'il « fallait en finir », c'était insoutenable. Il se souvenait de tout en détail, les secours sont arrivés, il était mutique. Quand après l'avoir examiné les médecins des urgences lui ont suggéré de rentrer chez lui parce qu'il n'avait rien de grave, il pensait être mort. « J'étais froid, disait-il, j'avais les mains froides, comme quand on est mort ». Des urgences, il évoqua en détail sa chambre, son lit, la porte... que pouvait-il y avoir derrière cette porte ? Ce devait être l'entrée des enfers. Il vérifia, mais il ne vit qu'un couloir vide. Il « tenait », racontait-il, en fixant sa salive au creux de ses mains. Il vivait l'apocalypse, la fin du monde et un poids terrible sur les épaules car tout cela signifiait que la survie du monde ne dépendait plus que de lui, il était pétrifié. Lors de cet entretien il put dire qu'il doutait de s'en être sorti vivant, plus rien n'était comme avant, le monde avait depuis ce jour métamorphosé. « C'était effroyable » répétait-il, il ne s'agissait pas d'une métaphore, ce n'était pas une figure rhétorique, nous sentîmes en nous-même ce froid de mort. C'est à ce moment que nous est apparu le cataclysme, comme si nous avions pu entrevoir, le temps d'un instant minuscule, au détour d'une expression, cette la chose innommable qui bouleversa sa vie. Comment comprendre qu'un détail, pour nous à priori insignifiant puisse ici envahir l'ensemble du vécu, jusqu'à la destruction totale du monde ? Après avoir décrit la schizophrénie comme touchant le corps vécu, comment penser son extension au cosmos ?

L'expérience que nous conta Maurice ressemble à ce que Conrad a défini comme la phase d'*apophanie* de la psychose débutante. L'apophanie est un terme grec qui signifie « ce qui commence à apparaître ». Selon lui, il faut distinguer dans cette apparition deux types d'expériences, d'abord, l'*apophanie du monde extérieur* qui rend manifeste au sujet une signification immédiatement perçue. Cette perception délirante se développe selon une marche progressive. Tout semble commencer au vécu de révélation : quelque chose du monde perçu se réfère au sujet dans son immédiate signification et l'interpelle sans que celui-ci ne

²⁶⁸ A ce propos voir l'article récent de Cermolacce M., Sass L., Parnas J., « What is Bizarre in Bizarre Delusions? A Critical Review » *Schizophrenia Bulletin* vol. 36 no. 4 pp. 667-679, 2010

sache pourquoi. Par suite, la progression de cette expérience fait émerger un vécu de mise à l'épreuve dans lequel une intentionnalité extérieure se fait jour. Tout se passe, pour le sujet, comme si cela avait été « fait exprès ». Enfin, survient selon Conrad la perception délirante proprement dite dans laquelle le réel perçu prend une signification précise, claire, systématiquement dirigée vers le sujet. C'est le moment proprement hallucinatoire décrit par Jean Naudin comme retournement de la corrélation noético-noématique puisque la signification est livrée en quelque sorte tout d'un coup. Cette *intentionnalité inversée* renvoie à une dénaturation de la chair, la fermeture de l'horizon interne de la chose qui habituellement se donne en esquisse et qui, par l'acte intentionnel du sujet, est constituée comme objet par synthèse. L'acte de constitution, habituellement actif de la part du sujet, est ici renversé puisque le monde donne un objet signifiant sans que le sujet n'en ait été la source intentionnelle. La signification est ici livrée en bloc fermé sur lui-même, il ne peut y avoir aucun doute puisque le sens y est complet. D'autre part, comme le fait remarquer Naudin, la signification hallucinatoire détient d'emblée le caractère de l'évidence originaire qui en fonde le sentiment de réalité indubitable. Plus encore, du fait de son caractère noématique, cette signification est souvent entendue comme « l'affirmation d'une vérité »²⁶⁹. C'est pourquoi ce « je-ne-sais-quoi » dans le ciel prend l'envergure d'une révélation, ou d'une injonction indiscutable bouleversant le reste des significations avec la fulgurance de l'éclair. Il y a donc, selon Naudin, fracturation, au sens de rupture de la continuité de l'expérience du sujet.

A l'apophanie du monde extérieur, répond en retour l'*apophanie du monde intérieur* qui entraîne la diffusion de la pensée et l'éclatement des voix, l'écho puis le vol de la pensée, en passant par les hallucinations auditives et cénesthésiques, transformation de la chair révélant alors sa nature proprement scandaleuse. Transgression de la loi perceptive par métamorphose de la subjectivité en objectivité, dès lors vécue comme étrangère et extérieure. Ce renversement de la chair conduit le sujet au centre de ce qui arrive dans le monde. C'est ce que Conrad désigne comme le moment le plus important du vécu apophanique : l'*anastrophe*. A ce moment, le sujet fait l'expérience que tout tourne autour de lui, que tous les regards sont portés sur lui, que toute parole lui est destinée ou le concerne, que le présentateur de la météo ne peut s'empêcher de faire allusion à lui, etc. Le monde prend la teinte d'un grand jeu, d'un scénario préparé, c'est-à-dire pré-déterminé. Il y a alors une disparition totale du hasard. Le déroulement du monde devient le prolongement des manipulations perfides d'un Autre tout-puissant : un dieu ou un diable, la police, les illuminatis ou la mafia russe. Dans tous ces cas,

²⁶⁹ Naudin J. *Phénoménologie et psychiatrie, Les voix et la chose. Op.cit.* p.107

le sujet fait l'objet d'une sorte de complot, tout est manipulé pour lui par une force aussi systématique qu'invisible. Ce n'est donc pas le visible lui-même qui change de nature, c'est l'architecture invisible du monde. Ce qui n'est pas actuellement visible mais qui en détermine la manifestation. Dans l'expérience quotidienne, c'est parce que nous acceptons qu'une part du monde nous soit invisible que nous pensons que les choses surviennent par hasard, ou destinée. C'est la même chose en ce que ces expressions recouvrent, au sens propre, l'invisible qui est ainsi institué socialement comme indéterminable, par exemple l'expression « les voies du seigneur sont impénétrables » signifie que malgré l'existence d'un dessein divin, c'est-à-dire d'une architecture du monde, qui sans quoi resterait à l'état chaotique, nous, humains ne pouvons y avoir accès. On peut appliquer la même analyse à la science moderne, tout particulièrement depuis l'apparition de la statistique. Puisque si le hasard exprime l'impossibilité de prévoir avec certitude un fait quelconque, ce fait, une fois apparu (quand par exemple le dé s'arrête sur un 6), relève selon la science d'une détermination potentiellement mathématisable. La disparition pathologique du hasard consiste donc, comme dans l'hallucination clinique à une positivation de l'invisible de la visibilité. C'est-à-dire à un refus d'accepter la nature négative de l'invisible. Les contingences de la vie sont dès lors expliquées de manière systématique par un phénomène déterminant possédant les caractéristiques de l'objet. Il existe bien sûr pour le sujet des preuves indubitables de cette manipulation, mais ce sont des objets qui sont reconnus par lui à posteriori comme portant la marque de l'Autre invisible. Ce vécu est parfois teinté d'idées de grandeur, car le sujet se sent, bien malgré lui, au centre de ce qui a lieu.

Cette description progressive du vécu montre la *marche* de la signification qui secondairement pourra, ou pas, devenir délirante. Cette progression n'a, à vrai dire, qu'indirectement à voir avec le moment proprement effractant. Au contraire, c'est parce que les fonctions cognitives attentionnelles, mnésiques, les capacités de jugement, etc. sont préservées que le sujet est en mesure de progressivement chercher et trouver du sens à cette expérience bouleversante. Toutefois, nous l'avons aperçu, la tâche est vaine, l'apparition de la menace de l'informe est à jamais inattendue. Nous dirions, selon le mot schellingien, que l'apparition de l'informe est *imprévisible* (*unvordenklich*), c'est une effraction au sens où ce phénomène n'a pas pu être préparé, c'est-à-dire faire l'objet de synthèse de constitution propre au sujet. Nous l'avons vu, le monde est toujours imprégné de ma chair, c'est ce qui le rend familier parce qu'en l'habitant je le fais mien, et par là même je fais mienne l'expérience de mon corps, de mon là. Dans ce cas, la menace de l'informe, révélée par un détail vient

bouleverser l'ordre temporel et spatial de la constitution. C'est parce qu'elle est vécue comme une effraction, qu'elle est reçue en pure passivité. A ce titre, l'apparition de la menace de l'informe ressemble au traumatisme psychique dans lequel le réel fait irruption et effraction dans le cours de l'existence humaine, nous rappelons que Maldiney écrivait que « Le réel c'est toujours ce qu'on n'attendait pas »²⁷⁰. Si pour Maurice, cette menace est révélée par un détail, il ne faudrait pas penser que le détail en lui-même est la cause de la révélation, ou son effet. Sa liaison de sens avec l'effraction innommable est tendancielle. En fait le détail est agglutiné, coagulé au vécu afin le spatialiser, pour que soit donné un objet dans l'expérience. Il ne saurait y avoir de donation sans objet qui puisse être exprimée verbalement. C'est pourquoi Maurice ne peut pas nous dire précisément ce qui dans le ciel a changé. Cette question n'a pas de sens au regard de son expérience. Le phénomène initial, auquel Maurice ne peut remonter du fait de son caractère, à l'époque, inattendu est pourtant accessible pour nous comme sentir dans l'expérience de la rencontre. Toutefois nous ne saurions le connaître sans y inférer des catégories philosophiques qui appartiennent à notre expérience et non à la sienne. C'est là encore formulée la problématique de notre démarche.

Le moment qui précède l'apparition du délire proprement dit se révèle donc d'un intérêt capital pour notre recherche à propos de la menace de l'informe. Cette imminence correspond à ce que Conrad appelle la phase de *tréma*, terme emprunté au langage du théâtre où il désigne l'état de tension d'un acteur avant d'entrer en scène. C'est ce que la psychopathologie allemande classique nommait à juste titre *Wahnstimmung*, affectivité délirante. Comment comprendre ce phénomène ?

De l'antécédence intentionnelle de l'Autre.

Nous avons vu que la *Wahnstimmung* se caractérise par le retournement de l'ordre de la constitution. Les objets apparaissent comme immédiatement porteurs d'un sens total et dont la signification *précède* en quelque sorte leur constitution par le sujet. C'est pourquoi le monde peut apparaître à ce moment-là comme teinté de la marque d'un Autre omniscient. A ce titre, nous retrouvons dans l'affectivité délirante de la psychose naissante le même mouvement de métamorphose du sentir que Naudin décrivait pour l'hallucination acoustico-verbale et que nous avons observée pour le corps mortifié de Madame F. « Transparent et univoque, l'autrui hallucinatoire peut se définir par son manque de réciprocité. Ce n'est pas un *alter ego* car il est vécu dans l'*immédiation*. Toujours-déjà précédant et contrôlant le Soi

²⁷⁰ Maldiney H. *Regard Parole Espace. Op.cit.* p.197

en son sein, cette intentionnalité étrangère manifeste une temporalité spécifique qui questionne le mouvement même de la signification. Tout se passe comme si le mouvement perspectiviste qui, dans la perception, donne la chose toujours par esquisses successives était inversé : l'idéalité est donnée d'emblée, tout d'un coup. Elle n'obéit plus à la règle perceptive d'un dévoilement progressif et se donne dans l'altérité comme une évidence absolue, moment noématique à l'état pur libéré de son ancrage dans le rapport noético-noématique qui fonde d'un même mouvement la subjectivité du sujet et l'objectivité de l'objet. L'horizon n'est plus constitué d'un champ de possibilités encore indéterminées, il est réduit à l'idéalité émancipée de l'autre. Chez l'halluciné, c'est l'*eidōs* de l'autre qui, pour ainsi dire, parle avant soi : l'autre apparaît clairement au fondement du mouvement intentionnel.»²⁷¹ Selon Naudin, il semble que la manifestation de la *Wahnstimmung* entraîne une transformation de la temporalité dans la constitution du monde, de soi et d'autrui. Tout se passe comme si l'affectivité délirante procédait d'une *antécédence intentionnelle de l'autre sur soi*. Toutefois, ce vécu doit être mis en vue au regard de notre analyse de la corporéité de chair et de la temporalité propre à l'affectivité.

Le bouleversement du mouvement intentionnel et de la signification entraîne dès lors un renversement du monde. Véritable apocalypse en imminence, l'apparition hallucinatoire soumet immédiatement le sujet au risque de disparition, écrasé par l'altérité constituant un monde fermé sur lui-même, ne pouvant laisser aucune place à l'habitation. Le monde risque donc de devenir proprement inhabitable puisqu'il ne laisserait aucune place au Soi comme potentialité motrice et significative pour s'y déployer. Ce retournement hallucinatoire de la signification referme le fossé entre le sujet sentant et monde senti qui deviennent dès lors coïncidents. Il y a, dans ce mouvement, fermeture du contact. Nous rappelons que le contact est défini tout à la fois par son *schématisation phénoménologique* et par sa *buissonnance rythmique*. Le schématisation est caractérisé par l'impossible auto-coïncidence du schéma corporel qui pourtant se mobilise de manière rythmique entre sentant et senti. C'est ce que Richir appelle « clignotement phénoménologique ». Toutefois, il est impossible que le corps sentant coïncide tout à fait avec ce qui est senti. Sans quoi le mouvement même du contact, sa buissonnance ne peut assurer sa fonction proto-ontologique génératrice de peau. Cette fermeture du contact correspond à une fermeture de l'espace potentiel de la *Chôra*, cet espace pulsatile et vivant délimitant et constituant à la fois sujet et objet. La fermeture du contact entraîne donc l'impossibilité de générer de la peau, laissant le sujet à vif, sans bordure pour

²⁷¹ Naudin J. *Op.cit.* p.323

être en mesure de résister à l'invasion de l'extérieur vécu comme étranger et inhabituel. Cette disposition de la chair est invivable, impensable et inhabitable, c'est pourquoi il y a un vécu d'anéantissement. C'est selon nous le sens phénoménologique de la *Spaltung*, solution de continuité de la peau, fermeture localisée de l'espace du contact. C'est de ce fait qu'il peut y avoir corps étranger, monde étranger vécu comme Autre tout-puissant. Quel est le statut phénoménologique de cette altérité ? Comment le sujet parvient-il à vivre avec cet Autre en lui ? Peut-il parvenir à maintenir à son contact une enveloppe en mesure de maintenir l'intégrité du soi ? Comment comprendre la passivité du sujet face à l'Autre invisible dans l'apophanie délirante ?

Pour avancer sur cette piste nous devons à nouveau essayer de déployer l'articulation entre la théorie compréhensive élaborée par le sujet et le phénomène qui la rend indispensable. Nous ne pouvons dans ce cas avoir accès à d'autres informations que celles données par le patient sur ce vécu informe. Ces informations sont autant de thématisations qui permettent de stabiliser l'extension du phénomène pathologique à l'ensemble de la peau. C'est pourquoi le sujet est contraint d'élaborer une *théorie de l'informe*, en mesure d'en stabiliser la manifestation catastrophique. Il s'avère fondamental de s'intéresser à ces énoncés car bien souvent le patient a fait pour nous le chemin de traduction, c'est une tâche très complexe consistant à abstraire une signification de l'infigurable. Car comme nous l'avons vu, la solution de continuité de la peau, ou fermeture du contact rend toute signification propre impossible. L'élaboration de la théorie de l'informe est donc déjà un moyen d'y survivre, de suturer par la pensée ce qui pourrait disparaître. Cette élaboration linguistique s'avère donc extrêmement précieuse. D'autre part, si nous ne prenions pas au sérieux ce témoignage nous risquerions d'y inférer des catégories médicales ou philosophiques dont le contexte d'élaboration épistémique est incohérent avec le phénomène étudié. Prenons donc ce discours tel quel, sans avoir à juger de sa réalité trans-subjective. C'est d'ailleurs pour le patient une réelle recherche, parfois fructueuse, parfois non. Ce fût le cas pour Maurice qui chercha, dans les suites de son accident, le sens de l'expérience qu'il avait vécu. Le parcours fût long et quelque peu chaotique, il parvint à se stabiliser initialement en se convertissant à l'Islam, il fréquenta la mosquée avec zèle pendant quelques mois. Selon ses mots, il crut initialement trouver dans le texte sacré un sens adéquat à son expérience. Malheureusement, ce repos ne fût de courte durée car il s'aperçut que les mots du *Coran* portaient une signification qui le concernait directement, qui lui était adressée, il ne pouvait ouvrir le livre au hasard sans tomber sur un énoncé qui lui fut irrémédiablement destiné. Cette expérience le

terrifia. Il dut abandonner la lecture du *Coran*, trop éprouvante. Etrangement, nous pensons que c'est pour cette raison que Maurice ne put figurer et stabiliser son expérience du monde suite à l'apparition de l'informe. C'est peut-être pour cette raison qu'il n'eut jamais, à notre connaissance, de thématique délirante clairement délimitée. Au contraire il vivait une sensation d'étrangeté constante à l'égard du monde, d'autrui et de lui-même. Tout pouvait détenir un sens : un mouvement de notre part lors d'un entretien, la couleur d'une veste, une sensation de picotement sur son épaule. Il était tout de même parvenu à déterminer que son corps était divisé en deux parties, l'une bonne, l'autre mauvaise, et qu'un picotement sur la partie droite signifiait que son action ou sa pensée du moment était convenable, un picotement sur le côté gauche signifiait donc le contraire. Il semble donc que chez Maurice la thématization de son vécu était précaire et elle-même dangereuse. C'est peut-être pourquoi on observe chez lui une vivacité du moment d'apophanie dix ans après l'évènement inaugural.

Sylvie Le Poulichet décrit dans *Psychanalyse de l'informe* un phénomène semblable chez l'une de ses patientes en analyse. Selon cette auteure, la situation analytique, comme le rêve et le transfert, est particulièrement propice à l'émergence de « mouvements de l'informe »²⁷², c'est-à-dire la résurgence, dans le cadre sécurisant de la cure, de la menace de l'informe vécu dans le passé. Cette jeune femme rappelle lors d'une séance un rêve qu'elle eut en fin d'adolescence et dans lequel elle perdit son visage. La reviviscence de ce rêve lui permit de rappeler une idée qu'elle avait eue étant fillette : elle n'était jamais certaine de pouvoir garder son visage. Cette crainte s'associait, selon la psychanalyste à une « théorie infantile de l'informe », explication linguistique d'un vécu en lien avec la menace de l'informe. « Elle se précipitait parfois vers un miroir pour vérifier si son visage y était, identique, soupçonnant de ruse un Autre tout-puissant qui se serait amusé à la leurrer en faisant apparaître un visage uniquement quand elle regardait dans le miroir. Par le même procédé, ce malin génie aurait eu le pouvoir de dérouler comme un tapis le paysage et la réalité dans son champ visuel pour lui faire croire à cette illusion. Car pensait-elle, si un jour elle se retournait brusquement, sans que cet Autre ne l'ait prévu, elle pourrait peut-être voir qu'en vérité il n'y a rien, le tapis de cette illusion de réalité s'enroulant automatiquement derrière ses pas. La réalité risquait bien de n'être qu'un décor en carton-pâte ! S'agissant de son propre visage, elle s'exerçait à rester un certain temps devant le miroir pour tenter d'y bien « fixer » les traits par « l'action de voir » dans le temps. Heureusement, la fillette n'avait pas totalement adhéré à cette étrange

²⁷² Le Poulichet S. *Psychanalyse de l'informe. Dépersonnalisation, addictions, traumatismes. Op.cit.* p.30

hypothèse. »²⁷³ Ce cas montre de manière éloquente que si cette petite fille fit l'expérience de la menace de l'informe, elle put progressivement se passer de cette hypothèse au cours de son développement. Selon Le Poulichet la menace de l'informe n'est donc pas à réserver à la schizophrénie mais constitue un fait anthropologique. On peut en observer la manifestation sans que la psychose n'ait éclaté au grand jour. Selon elle, on retrouve fréquemment ce type de théorie dans la cure analytique de personnes ayant très tôt fait l'expérience de l'insuffisance de leur environnement. Nous n'avons pas besoin, pour notre développement, de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse explicative, il nous suffit de constater le phénomène décrit par cette patiente et d'en observer la proximité avec ce que nous décrivions précédemment comme *Wahnstimmung*. En effet, on voit ici que le « malin génie » est le nom donné par la fillette à la corrélation qui existe entre sa présentation devant le miroir, c'est-à-dire « l'action de voir » et l'image qui apparaît devant elle : ce qui est vu. Il faut, comme nous l'a montré Merleau-Ponty distinguer le corps voyant, le corps vu et l'action de voir. L'action de voir, c'est ce mouvement du corps, le *se-mouvoir* de Straus, le mouvement des yeux sur lequel insistait Merleau-Ponty²⁷⁴. C'est dans ce mouvement, comme potentialité qu'est *tenu* la cohérence entre corps voyant et corps visible. Cette potentialité motrice, ce « je peux me voir en tournant mon visage vers le miroir pour que s'effectue la coïncidence du voyant et du visible », est ce que nous avons nommé le schéma corporel. Car comme nous l'avons vu, voyant et visible ne coïncident jamais tout à fait, il y a de l'invisible qui en sous-tend la cohérence, et nous avons montré que cette certitude est acquise progressivement au contact d'un environnement sûr et cohérent capable de former une enveloppe proto-ontologique, autrement dit une peau qui est au contact du double enveloppement du soi et du monde. Selon la fillette, l'apparition de son visage dans le miroir n'est pas un fait empirique assuré par l'expérience, une fois pour toute, mais le dessein perfide d'un Autre. L'architecture de la visibilité est donc assurée par une autre intentionnalité de qui va dès lors dépendre la poursuite de l'expérience. Ici, l'hypothèse du malin génie constitue pour le sujet une sorte de suture refermant la menace de non corrélation entre le voyant et le visible. Toutefois, elle a perdu la confiance dans sa manifestation. Elle explique très clairement que si elle se retournait trop vite pourrait apparaître le néant, c'est l'énonciation catastrophique de la menace de l'informe. Bien que le malin génie paraisse à première vue maléfique, il lui permet au contraire d'assurer la continuité de l'expérience. Nous irions jusqu'à dire que ce retournement

²⁷³ *Ibid.* p.32

²⁷⁴ Confer notre paragraphe intitulé « Fonction ontologique de la chair ».

de la constitution correspond au même mouvement que celui que nous décrivions à propos de l'apophanie délirante et de l'hallucination.

L'expérience est d'autant plus déroutante que l'Autre semble anticiper le mouvement de la fillette puisqu'elle n'a pas le temps d'initié l'intention de regarder le miroir pour qu'instantanément apparaisse son visage spéculaire. Par un étrange dispositif, le malin génie est en mesure de savoir ses moindres mouvements, voire même de les connaître avant qu'elle ne les initie. De quelle sorte d'anticipation s'agit-il donc ? Dans le cas décrit par Le Poulichet il n'est pas aisé de le déterminer car apparaît un jeu étrange entre la fillette et son malin génie. Elle doit anticiper sa surprise si, tout à coup, elle se retournait brutalement, ne lui laissant pas le temps de créer le monde devant ses yeux. La fillette sait la terreur de l'informe, la crainte des sans-visages que le monde avec eux ne disparaisse. Toutefois elle veut, en quelque sorte, se l'épargner en anticipant la surprise de l'invisible. Elle anticipe, *par elle-même* le risque que la corrélation de son expérience ne soit pas fiable. Ce qui signifie que d'une certaine manière elle garde une certaine agentivité, elle n'est pas tout à fait livrée à l'intentionnalité étrangère de manière passive. Elle put alors retrouver la disposition habituelle de la constitution où corporéité et monde sont précipités dans un même mouvement d'enroulement mutuel sans qu'il n'y ait précession de l'un sur l'autre. Par ce biais on devine qu'elle est déjà parvenue à en stabiliser l'apparition qui ne peut plus être effracte puisque elle est attendue, la fillette put dès lors oublier cette « étrange hypothèse » et se développer sans heurt majeur jusqu'à l'âge adulte. La question des traces de cette expérience dans la structuration psychologique du sujet est abordée par Le Poulichet dans l'ouvrage précité mais ne pourrait être abordé ici car ne concerne pas directement la situation des personnes dites schizophrènes qui ne peuvent pas spontanément regagner confiance.

Métamorphose de la *Leiblichkeit* dans l'affectivité délirante

Revenons donc à l'expérience proprement schizophrénique éclairée de l'idée d'antécédence de l'autre pour tenter de comprendre la temporalité de sa constitution. On retrouve la thématique de la ruse de l'Autre dans la présentation et la description que donnent les patients faisant l'expérience de l'apophanie psychotique. La psychopathologie classique a décrit en détail les formes possibles d'antécédence de l'Autre dans l'apophanie psychotique. Du vécu de concernement décrit par Maurice à la lecture du *Coran*, au vécu de connexion, de connivence, d'influence, d'emprise, voire de possession, il semble que cette métamorphose de la constitution soit à l'origine d'une série de comportements incompréhensibles dans l'ici et maintenant de la rencontre schizophrénique. Par exemple le patient peut avoir l'impression

que l'on sait avant qu'il ne l'énonce ce qu'il s'apprêtait à dire. Ce phénomène conduit certains sujets à un mutisme farouche ou, à l'inverse, à utilisation de sous-entendus, de mimiques de complicité, voire de signes secrets que nous pourrions donc connaître. C'est pourquoi il ne semble pas nécessaire d'explicitier une idée, un mot inventé (jargon schizophasique) ou encore un nom de personne qui est de ce fait supposé commun. Paradoxalement tout se passe comme si l'altérité de l'interlocuteur était à priori niée puisqu'il est vécu comme au moins co-originaire des pensées du patient. Ce vécu est corrélatif d'une menace de perte de l'intimité psychique et de pouvoir d'autrui sur soi. La limite moi-autrui est floue et potentiellement confuse, pouvant étendre l'influence de l'un sur l'autre dans les deux sens. Autrui semble alors en mesure de tout savoir, d'en dévoiler la plus secrète intimité et la mettre à jour, d'un seul regard. Grivois constate le même mécanisme dans le vécu de centralité et de connexion généralisée de tout. La personne se sent être l'objet de tous les signes qui nécessairement lui sont adressés. Pire encore, le monde et autrui sont vécus comme agissant en anticipation des pensées ou des gestes du sujet. Celui-ci se sent rapidement au centre de ce qu'il se passe, dans une position divine s'il garde le dessus ou en position d'esclave s'il se sent possédé.

Un tel phénomène a été très tôt documenté par Viktor Tausk en 1919 dans sa présentation de *L'« appareil à influencer » des schizophrènes*. Cette machine décrite par un de ses patients est en mesure d'anticiper chaque mouvement, pensée, intention du malade et le conduit à penser que celle-ci est en mesure d'influencer sa conduite. Tausk constate que malgré l'évidence vécue de l'existence de cette machine et de son pouvoir, elle reste incompréhensible pour le sujet, bien qu'il ait pu en déterminer un sens lacunaire. « L'« appareil à influencer » schizophrénique est une machine de nature mystique. Les malades ne peuvent en indiquer la structure que par allusions. Il se compose de boîtes, manivelles, leviers, roues, boutons, fils, batteries, etc. Les malades cultivés s'efforcent, à l'aide des connaissances techniques dont ils disposent, de deviner la composition de l'appareil. Au fur et à mesure que la diffusion des sciences et techniques progresse, il s'avère que toutes les forces naturelles domestiquées par la technique sont mises à contribution pour expliquer le fonctionnement de cet appareil ; mais toutes les inventions humaines ne suffisent pas à expliquer les actions remarquables de cette machine par laquelle les malades se sentent persécutés. »²⁷⁵ La mécanique mortifère est alors vécue à l'extérieur du corps empirique et agissant sur lui par un système complexe d'ondes, de câbles invisibles, etc.

²⁷⁵ Tausk V. *L'« appareil à influencer » des schizophrènes*. Payot & Rivages, Paris, 2010 p.41

Contrairement à l'hypothèse infantile du malin génie qui était connue et même en quelque sorte apprivoisée par la fillette, l'appareil à influencer est quant à lui définitivement inconnaissable. C'est une radicale altérité autonomisée du sujet et on ne pourrait pas ici en supposer la nature imaginaire. Ce qui signifie que ce phénomène vécu n'est pas superposable sans réserve à la théorie hallucinatoire de l'informe car celle-ci est insuffisante à en stabiliser les limites. Ces exemples d'influences externes du patient psychotiques possèdent à chaque fois les caractères d'ineffabilité et d'inactualité ce qui leur donne la coloration de l'arbitraire d'une intentionnalité sadique, proprement persécutrice. Tout se passe comme si le verrouillage de l'espace de corrélation entre le sentant et le senti le rendait étranger et extériorisé de la surface empirique du corps. Le renversement de l'ordre de la constitution serait-il alors à l'origine d'une inversion du vecteur de jaillissement de l'affectivité de sorte que l'*Innenleiblichkeit* serait exportée dans le monde, et vécue comme étrangère et sujette à des revirements inopinés et incompréhensibles. On peut imaginer qu'un tel phénomène se produit pour les personnes décrivant leur entourage comme autant de sosies d'eux même. Ces marionnettes sourient au patient quand il se retourne vers eux, tous leurs mouvements sont vécus comme autant d'adresses à son égard. Même les membres de la famille et les amis peuvent alors perdre leur familiarité, devenir étrangement expressifs. Comme si leur expressivité était coupée de sa racine dans un autrui différencié. Dès lors, comment comprendre ce vécu d'étrangeté, d'extériorité et d'antécédence schizophrénie ? Comment le sujet est-il devancé ? Il semble que cette antécédence ne soit pas chronologique mais ontologique.

Nous avons vu, avec Merleau-Ponty que c'est l'imprégnation charnelle du monde qui assure la fiabilité et la familiarité de l'expérience. C'est aussi ce qui nous donne la sensation d'être acteur de notre vie, de notre mouvement, d'être le centre auto-coïncident de l'action. C'est parce que le contact est ouvert que je *me*-sens quand je sens le monde. Chaque fois et à tout moment l'affectivité baigne le monde de ce sentiment d'appartenance. Il semble que le sens de l'imprégnation charnelle du monde perde sa réversibilité et sa réciprocité. Si l'Autre est partout et nulle part, qu'il influence et manipule jusqu'à la plus intime pensée, alors la présence proprement dite du malade est vidée de son intériorité. Non pas de son intériorité « psychologique » mais de la structure invisible, inconsciente, le bâtis de l'expérience rendant possible tout « je suis ». Le sujet est spolié d'un « quelque-chose » minuscule et indispensable, de la condition même de son être, de son ici, du centre charnel de son habitation du monde qui atteste de son corps ou de son monde comme sien. Selon Richir il y a

dans la schizophrénie « énucléation de la *Leiblichkeit* » en ce que l'*Innenleiblichkeit*, qui assure la cohérence de l'expérience de soi et du monde, est en danger de dissolution. C'est à dire que le point d'origine du mouvement rythmique de l'affectivité, cette structure antique et sauvage est à l'extérieur, comme errant dans le monde, l'imprégnant de manière étrange et déconnectée de la présence du sujet. L'extériorisation de l'*Innenleiblichkeit*, et son autonomisation au dehors conduit le sujet dans un rapport au monde qu'il subit. La *Stimmung* est alors transposée en *pathos* qui laisse le sujet à vif, sans peau en mesure de faire face au monde. Le contact perd ainsi sa réversibilité, dissolvant toute limite de peau, la chair se retrouve alors vulnérable à toute extériorité. Selon Richir, cette mise en danger de la peau entraîne comme en réaction la rigidification de l'expressivité de l'*Aussenleib*, vidée de ses racines ancestrales dans la *Stimmung* qui a suivi l'*Innenleib* à l'extérieur, l'expressivité se voit changée, gauchie comme le dit Binswanger à propos du maniérisme dans les *Trois formes manquées de la présence*. On peut donc dire avec Richir qu'au phénomène d'énucléation de la *Leiblichkeit* répond l'extériorisation et dispersion de l'*Innenleiblichkeit* au dehors, et la disjonction entre l'*Innenleiblichkeit* et son expressivité (*Aussenleiblichkeit*) qui, dénuée de son cœur se renferme sur un maniérisme sur-joué et déconnecté du contact humain actuel.



Picasso P. *El loco*. Musée Picasso, Barcelone, 1904

Quand nous pensons à la nature de la transformation de l'*Innenleiblichkeit* lors de son extériorisation nous nous retrouvons confrontés à une difficulté inouïe pour en caractériser la métamorphose. Disparaît-elle simplement ? Est-elle remplacée par une articulation thématique ? Si ce n'était que thématique, elle pourrait être révoquée, comme l'a fait la fillette. Toutefois, il semble que dans le cas de la pathologie, cette révocation soit impossible. Il ne peut y avoir que réintégration en dedans, c'est un point de non-retour. En tout état de fait, il est clair que la *Leiblichkeit* se voit en menace d'énucléation, cette menace entraînerait la mise en œuvre de stratégies compensatoires du type du malin génie. Toutefois, dans la schizophrénie, le sujet est pris de court et ne peut, au départ, lors de l'apophanie, créer cette

dimension proprement transitionnelle. Le phénomène d'extériorisation de l'*Innenleiblichkeit* trouve son expression dans la clinique, de l'apophanie initiale au syndrome paranoïde, du vécu de centralité et d'influence au maniérisme typique de la schizophrénie. Nous ne pourrions négliger les implications d'un tel phénomène dans la thérapeutique. En effet, si on peut comprendre l'implication de cette extériorisation pour le sujet naissant à la psychose, qu'advient-elle quand celui-ci est hospitalisé ou pris en charge par un psychothérapeute ou un collectif soignant ? Comment ceux-ci peuvent-ils border la corporéité de leur patient sans empiéter intentionnellement sur son espace ? Comment tenir les conditions d'un vacillement subjectif²⁷⁶ sans l'écraser ? Ces questions appellent un savoir-faire très sophistiqué, une attention au moindre détail, un ajustement constant pour rendre à nouveau le monde habitable.

²⁷⁶ Nous reprenons cette expression du très bel article de Girard M. « Tenir les conditions d'un vacillement subjectif » *Empan*, 2014/4 n° 96, p. 47-53.

Conclusion

L'exploration phénoménologique de l'expérience clinique de la bizarrerie de contact s'est révélée en premier lieu une problématisation épistémologique. Que suis-je en droit de savoir de l'expérience d'Autrui ? Que puis-je figurer sans défigurer ? En d'autres termes, une psychopathologie est-elle possible ? Nous devons bien reconnaître, comme conclusion provisoire à ce travail, notre échec à la résolution de ces questions. A l'instar de Giacometti, nous avons cherché à figurer l'infigurable, à creuser l'écart, l'ouvert qui n'est pas rien pour en apercevoir le tremblement. Dès lors il nous est apparu que seule une philosophie de l'espace du contact était en mesure de nous émanciper des limites imposées par l'institution moderne du sujet et de l'objet, du soi et de l'autre, pour permettre, en quelque sorte, de recevoir autrui sans préjuger de son mode d'être. L'outil philosophique élaboré ne nous a permis que d'approché, de border le phénomène, d'en apercevoir la trace mais le cœur de notre préoccupation est resté dans l'ombre. Toutefois le chemin que nous avons effectué nous a permis d'abstraire de proche en proche les plis qui l'habillent dans l'expérience de la rencontre schizophrénique.

Nous sommes partis du constat que dans la bizarrerie de contact, on est naturellement amené à penser qu'il y a quelque chose dans la mimique du patient, dans sa tenue, sa posture qui le distingue, le décale des conditions quotidiennes de l'être humain. En cherchant de la sorte ce qui peut bien rendre le malade si étrange, on ne trouve que des symptômes non spécifiques et un mystérieux sentiment. Aussi les sociologues et psychologues cherchèrent dans le caractère positif de la rencontre ce qui est décalé, distordu ou maniéré. Il n'y a pourtant rien que nous puissions connaître. La recherche d'un fait positif voile le phénomène lui-même. En réifiant sa manifestation, la méthode en analytique éclipse la vitalité. L'intuition n'a pas suffi à notre tâche, elle nous est apparu comme un tour de force qui tendrait à imposer à autrui un savoir hérité des conditions non-pathologique d'être en contact. Nous avons dû passer par un autre mode du sensible car les phénomènes à l'œuvre apparurent d'emblée comme ineffables et en court-circuit du langage et de la représentation. La méthode esthétique nous a mis sur la piste d'un mode d'intelligibilité par abstraction. Compte tenu de la nature non verbale du phénomène que nous voulions étudier, il était impensable de s'appuyer sur une épistémologie du sujet parlant, délimité du monde par un corps percevant, par une peau en contenant l'extension et gardant son intimité subjective dans une intériorité de nature psychologique. De tels apriori épistémiques n'auraient pas été adéquats et efficaces à la compréhension d'un mode d'être à priori autre et pour lequel précisément les limites sont en

question. C'est pourquoi il nous a fallu en premier lieu repenser l'acte de connaissance. Dès lors, la question visant à savoir ce qu'*est* la schizophrénie nous est apparue d'une infinie complexité.

Le diagnostic de schizophrénie ne peut se limiter au recueil de symptômes positifs, car ceux-ci ne permettent pas une compréhension du phénomène pathologique générateur. Celui-ci ne saurait se limiter au trouble d'une intériorité « psychique », mais concerne plus largement le rapport dynamique qu'entretient le sujet avec son environnement humain et non-humain. Selon Minkowski le trouble générateur de la schizophrénie est à rapporter à une rupture du contact vital avec la réalité. C'est à dire la dévitalisation du contact affectif du sujet avec autrui et le monde, cette rupture peut être ressentie dans la rencontre du malade par son défaut de pénétration. Notre hypothèse de travail a consisté à ne pas préjuger à priori de la polarisation du trouble dans la rencontre, bien plutôt, nous avons préféré penser la bizarrerie de la rencontre intersubjective comme un entre-deux indécidable. En effet, nous ne pouvions faire l'impasse sur le fait que la subjectivité du clinicien est elle-même impliquée dans la rencontre, pour cela il nous fallait faire l'hypothèse que le contact n'est pas rompu en bloc.

D'autre part, il nous a été nécessaire de distinguer la bizarrerie de contact du *Praecox Gefühl*, elle n'est pas accessible qu'au clinicien expérimenté mais disponible à tous dans la rencontre. Elle est toutefois difficilement objectivable telle quelle et nécessite pour cela un mode de d'intelligibilité propre. Pour cela, il nous est apparu nécessaire de comprendre la manière dont le clinicien fait l'expérience du phénomène du *Praecox Gefühl*, autrement dit son mode de donation. Le contact affectif ne pouvait pas être totalement éclairé par une compréhension classique de l'affectivité qui laisse de côté le contact, c'est-à-dire la valence spatiale et corporelle du rapport au monde, l'incarnation de la présence. Selon nous, la bizarrerie de contact ne peut être caractérisée par une appréhension d'une somme de symptômes qui lui seraient subordonnés, il s'agit d'une forme globale de la rencontre interhumaine. À ce titre, c'est un événement vécu, qui relève d'un mode de connaissance propre : le sentir pathique. Avec Erwin Straus, nous avons vu que le mode de donation propre au sentir se distingue de celui du percevoir. Le sentir est ouverture à l'expérience pathique qui est dissolution du percevoir et accès à un mode non représentatif et dès lors non connaissant. Le sentir est le mode par lequel se donne le style du contact intime qu'entretient le sujet avec son environnement comme forme en apparition. Dans l'espace du sentir, il y a habitation de la situation, ce qui signifie que vue, tact, odeur, sensation de pesanteur, etc. se fondent comme co-modalités sensorielles structurant la présence incarnée et immergée dans le monde.

Comment rendre intelligible ce rapport vivant ? Il nous a été nécessaire de rechercher un mode de figuration sans représentation du contact comme mouvement vivant. C'est le détour par l'esthétique artistique, mode d'abstraction du sentir qui nous a mis sur la piste d'un mode d'intelligibilité possible. En effet, l'acte de figuration est un acte moteur et performatif qui réhabilite l'espace tactile vis à vis de l'espace optique de la représentation. Dès lors nous avons été amenés à penser l'habitation corporelle de l'espace comme un double mouvement d'enveloppement dépassant les limites du sujet percevant. Penser l'habitation corporelle de l'espace, appelle repenser le dualisme de l'intériorité et de l'extériorité qui, plutôt que s'opposer frontalement, s'interpénètre dans l'œuvre d'art et s'y confondent. Corps vivant signifie dès lors corps de possibilités motrices et kinesthésiques. Cette possibilité réside dans la chair, qui est l'espace de la sensation. Cela signifie que l'espace qui me sépare de l'objet senti n'est pas l'espace extériorisé, vide et linéaire de la géographie. L'espace qui se fait jour dans le sentir est dense et hétérogène, c'est l'espace de spatialisation de la chair. L'œuvre d'art a été pour nous le modèle hybride d'une pensée de la sensation émancipée du dualisme entre vivant et inanimé, sujet et objet, visible et invisible. Comme le contact humain, l'existence de l'œuvre d'art est indissociable de sa rencontre, moment performatif de son apparition comme spatialisation d'une forme. Le recours à l'esthétique ouvre un mode singulier de rapport à l'espace, un rapport charnel et moteur. La dimension du contact se découvre dès lors comme une compréhension du toucher, conjointement charnel et affectif.

Avec l'étude de la pensée de Maurice Merleau-Ponty la sensorialité s'est révélée dédoublée. Il y a une vision sur laquelle je porte un regard explicite, une perception qui juge dans une communauté intersubjective qui institue ses objets de connaissance, d'autre part, et sans que cela soit contradictoire, il y a dans notre rapport habituel au monde une vision qui a lieu, c'est le sentir. Avec la notion de chair, Merleau-Ponty nous a permis de mettre en vue l'énigme du sentir. Nous avons pu de cette manière déplier l'ambiguïté intrinsèque à la dimension du contact comme possible dépassement d'une philosophie qui penserait le moi dans la tête, la chair sous l'écorce épidermique, le sujet séparé de l'objet. La dimension du contact appelle une philosophie sans limite, plus adéquate selon nous à l'étude de la bizarrerie de contact. Elle porte en elle l'ambiguïté qui n'est pas l'ambivalence entre deux options inconciliables mais le nécessaire empiètement d'une dimension sur l'autre, mélange hétérogène qui n'est pas confusion mais création de chimères. Le contact pensé comme hybridation du dedans et du dehors n'en est pas moins générateur de peau, de bordure. Mais celle-ci ne peut apparaître que par appuis sur le mouvement infini du contact, par son *ek-stase*

rythmique hors d'elle même. Il ne peut y avoir de peau substantialisée. Au contraire, cette peau est sensible parce qu'elle est instable et fuyante. Le contact ne pouvant coïncider avec lui-même, il ouvre un espace potentiel qui assure sa possibilité vitale et en retour la constitution d'un soi. C'est parce que la présence est broussailleuse, vivante et tapissée de contacts que ces contacts peuvent se structurer comme unité de peau. Cette peau ne ferme pas, elle est la membrane de résonance du sentir. Cette résonance affective n'est possible que si le contact reste ouvert. Si corps sentant et corps senti venaient à coïncider parfaitement il y aurait confusion et anéantissement de l'un sur l'autre et fermeture du rapport sensible. Pour cela la peau est émergente de la délimitation d'une multitude de points d'écarts, eux même pulsatiles et dont le recroisement est perpétuellement en imminence de réalisation.

Toutefois cela n'est possible qu'à la condition qu'il existe une substructure assurant le chiasme du sentant et du senti au creux de la chair. L'exploration des écrits tardifs de Merleau-Ponty a ouvert sur une ontologie du sensible. Négativité du visible, l'invisible n'est pas rien, il est le bâtit de tout sentir possible. Il y a de l'intouchable dans le toucher, de l'inconscient dans la conscience, etc. Cette négativité ne saurait être révélée au grand jour, elle ne se manifeste qu'au contact, comme l'empreinte en négatif du sensible. Nous avons montré que cette structure qui rend possible un soi minimal recoupe la notion de schéma corporel, qu'il s'agit de distinguer de l'image du corps, représentation cartographique du corps empirique. Sur les indications de Donald W. Winnicott, nous avons par suite essayé d'explorer la genèse de ce soi schématique. Nous avons montré que le contact propre aux soins maternels est fondateur de la confiance du nourrisson à l'égard du monde. Cette confiance, que nous avons rapprochée de la notion de foi perceptive chez Merleau-Ponty constitue l'assurance de la cohérence et de la fiabilité de l'expérience subjective. Par conséquent, la sécurité de l'environnement précoce du nourrisson nous est apparue constitutive de la structure schématique en mesure de laisser apparaître un soi minimal intégré. La confiance n'est pas ici une qualité psychologique mais l'assurance du sentiment de délimitation soi/monde et pourtant de son contact intime. C'est la condition transcendante de son ouverture vivante. La dimension du contact s'est ainsi révélée d'une nature primordialement intersubjective, ou plus précisément inter-corporelle.

Comment alors penser un contact intersubjectif de chair à chair ? S'il peut y avoir chiasme de la chair, c'est que ma chair et celle d'autrui sont de la même étoffe. Cette hypothèse présuppose une commune origine ontologique. Nous nous sommes demandé ce que serait une expérience non-humaine du corps de chair, mais c'est en refusant l'exceptionnalité

humaine vis-à-vis du règne animal que nous avons eu espoir de penser une commune condition charnelle à l'humanité. On ne peut prendre contact avec un autre collectif humain, voire tout être humain non-moi qu'à la condition que des conditions transcendantales minimales soient partagées. C'est-à-dire qu'il puisse y avoir, le plus petit soit-il, le plus profond et invisible soit-il, lieu commun de l'humanité. Autrement dit un déterminant minimal en mesure de soutenir une hypothèse anthropologique sans laquelle toute rencontre inter-corporelle avec Autrui serait à jamais impossible. Car si comme l'affirme la psychopathologie classique la schizophrénie est une forme manquée de la présence, il nous fallait nous assurer d'une commune structuration de la corporéité. Sans quoi Autrui schizophrène me serait à jamais incompréhensible. La redoutable hypothèse jasperienne de l'incompréhensibilité ne pouvait être contournée qu'en trouvant la voie d'une communauté d'expérience qui soit partageable. C'est pourquoi nous avons pris le parti de supposer l'intégrité du contact inter-corporel dans la schizophrénie. Sans cela, il ne pouvait y avoir de philosophie du contact intersubjectif à l'égard de l'être humain schizophrène et il serait resté enfermé à jamais dans son autisme.

C'est parce que la chair d'autrui est de la même étoffe que la mienne que son corps m'apparaît en anticipation, il est d'une visibilité imminente et c'est pourquoi autrui est toujours reconnu avant d'être connu, comme appartenant à une commune condition d'humanité. Merleau-Ponty écrit « toute relation avec autrui est prémonitoire »²⁷⁷ et cette ambiance de familiarité n'est selon lui rien d'autre que la présence de l'inconscient, comme possibilité de l'écho et de l'empiètement de chair à chair. La dimension du contact ouvre donc sur une structure archaïque et muette qui est son bâti schématique. Nous avons voulu repenser la dimension du contact au regard de son rapport à l'affectivité et la corporéité de chair à l'aide de la phénoménologie génétique de Marc Richir. Selon cet auteur l'affectivité est ce qui pousse le sujet hors de lui-même, c'est ce en quoi il se meut vers le monde et l'enlace. Si l'affectivité colore toujours-déjà tout rapport au monde, elle n'en est pas moins muette. Elle n'est pas directement accessible à la conscience comme le serait un objet psychologique, comme un sentiment, une idée ou un souvenir. L'affectivité ne se temporalise pas en présence parce qu'elle ne fait pas de sens qui pourrait être sens de langage. Au contraire l'affectivité teinte le contact de manière mystérieuse et capricieuse, c'est un *Wesen Sauvage* coupé de ses origines dans l'ici et le maintenant. Selon Richir, l'affectivité est la trace d'une structure architectonique transcendentale très ancienne et archaïque. Elle est en quelque sorte le

²⁷⁷ Merleau-Ponty M. Problème de la Passivité, 1955. p. 234

témoin dans la présence de la confiance accordée au contact originaire. Ce dont témoigne l'affectivité n'est par conséquent pas accessible en soi, c'est un phénomène-de-monde, concrétude originaire organisant tout contact ultérieur, c'est ce que Richir appelle schématisation phénoménologique. C'est la condition de toute temporalisation et de toute spatialisation et c'est pourquoi elle baigne le monde et y organise la polarité du contact. L'ancestralité de l'affectivité tient selon Richir à son ancrage dans la corporéité de chair. L'affectivité et sa réversibilité ontologique témoignent d'une structure schématique qui les rend possibles et en maintient l'ouverture, c'est l'*Innenleiblichkeit*, ou corporéité de chair interne, elle est l'assurance que le contact avec le monde sera cohérent, fiable et auto-coïncident. L'affectivité est par ailleurs exprimée dans l'*Aussenleiblichkeit*, corporéité de chair externe, sa face visible, son expressivité.

L'étude de Richir, de Merleau-Ponty et de Winnicott nous a permis de rendre manifeste la densité de l'espace de la rencontre inter-corporelle, fût-elle la plus banale et anonyme. Dans l'espace du contact se sont révélés de subtils jeux de tensions, d'empreintes et de réversibilités que nous avons voulu soumettre ensuite à l'expérience clinique. Cette modélisation du contact en sa dynamique de spatialisation était-elle en mesure de rendre l'expérience de la rencontre schizophrénique ? Plus précisément nous nous sommes intéressés au chiasme d'une affectivité incarnée dans l'espace du contact. Notre hypothèse consistait à nous demander si l'altération schizophrénique du contact nous était accessible dans cet espace inter-affectif. Toutefois, nous ne savions pas encore qualifier cette altération du contact, était-elle seulement intelligible ? Nous ne pouvions y accéder que par le biais du sentir puisqu'elle était d'emblée en court-circuit du langage, du percevoir et du connaître. C'est pourquoi la bizarrerie de contact s'est révélée exemplaire, nous avons là, éclatant en un mouvement sans durée, le phénomène pathologique expérimenté par le malade et l'évidence de sa manifestation pour la subjectivité du clinicien. C'était là le pli qui nous permettait d'accéder, par bribes, à l'infigurable du bizarre.

Ainsi il est apparu que l'étude phénoménologique de l'expérience de la rencontre schizophrénique ne pouvait faire l'économie d'une modélisation de l'expérience du face-à-face. Situation paradigmatique et infiniment complexe de l'entrecroisement des corps de chair dans une inter-constitution réciproque et réversible dos à dos. C'est selon nous, parce qu'il n'y a pas rupture du contact dans la rencontre schizophrénique que nous est accessible, de manière si manifeste, la bizarrerie de l'expérience schizophrénique. Un contact reste possible car la chair, même malade, reste d'une même étoffe. C'est son mouvement qui est altéré, non

sa qualité. Autrement dit, c'est parce qu'il y a persistance des structures schématiques de la corporéité que subsiste un accès, certes précaire, à la chair d'autrui. Dès lors, ce contact de chair à chair donne au clinicien un accès à la corporéité malade de son patient. Un premier constat a été de constater l'ambiguïté critique du regard, voyant mais invisible à soi, il est immédiatement soumis au risque du dévisagement, c'est à dire du dévoilement de l'intime à jamais inaccessible à soi. Cette première piste nous a permis d'explorer les spécificités du visage dans la clinique schizophrénique. Organe critique ambassadeur du corps de chair, il est le lieu de tous les périls. Le dévoilement de l'intimité est à craindre car la chair peut se retourner dans le regard de l'autre. C'est aussi le cas dans l'hallucination, nous avons vu avec Jean Naudin que l'hallucination schizophrénique n'est originellement pas un trouble de la perception mais un retournement de la chair et un bouleversement de l'ordre de la constitution. De sorte que le phénomène hallucinatoire trouve à sa racine une métamorphose du contact et une rupture de continuité dans sa fonction proto-ontologique. Cette métamorphose du contact suscite l'inversion du rapport noético-noématique et fait apparaître le corps senti comme un objet extérieur, étranger. Un tel événement est vécu comme une fracturation de l'enveloppe cutanée du contact. C'est un péril immense pour le sujet qui perd dès lors confiance dans le déroulement du contact qu'il entretient avec le monde senti. Toutefois, cette fracturation n'est jamais anéantissement, sans quoi il ne pourrait y avoir de contact intersubjectif. C'est en revenant à l'expérience du visage puis de l'hallucination que nous avons été mis sur la piste de ce que nous avons qualifié de phénomène informe. Cette expression désigne la dissolution de la réversibilité du contact. C'est la menace qui apparaît quand les limites de l'être, ce qui est entre et proprement au contact, vient à s'indifférencier. La confusion concerne alors les limites de l'intérieur et de l'extérieur, de la surface et la profondeur, du vivant et du mort. L'apparition de la menace de l'informe est le présage d'une catastrophe ontologico-cosmologique que le sujet schizophrène ne pourrait faire autrement que de fuir. Dès lors l'apophanie délirante est à penser comme une crise de la confiance, une fracturation du schématisme phénoménologique sur lequel s'appuie la corporéité de chair et la sécurité ancestrale du contact. Dans cette situation d'une infinie complexité qu'est la schizophrénie, le contact semble se refermer, et se rendant aveugle à lui-même, il perd alors sa fonction ontologique de réversibilité. Le sentant perd l'assurance qu'en touchant il sera touché à son tour, certitude sacrée dont la mise en danger déstabilise le schématisme corporel tout entier. C'est une faille qui s'ouvre dans le monde et dans le sujet, rendant manifeste le péril de l'informe, une apocalypse du sujet et du monde s'affaissant l'un sur l'autre.

Cette modélisation ouvre plusieurs pistes à la compréhension de la bizarrerie de contact. En premier lieu que la métamorphose hallucinatoire de la chair laisse la *Leiblichkeit* sans intériorité en mesure de faire face aux revirements de l'affectivité reçue passivement comme un envahissement étranger. Il y a par conséquent menace de dissolution du point central auto-coïncidant de l'expérience. Le sujet schizophrène se retrouverait donc dans une grande dépendance à l'égard d'autrui, tendanciellement obligé d'emprunter une structure schématique proto-ontologique à l'extérieur de lui-même pour assurer la tenue interne de son expérience. Ce phénomène rendrait dès lors la rencontre particulièrement éprouvante pour autrui. D'autre part, nous avons fait l'hypothèse que l'autonomisation, par morceaux de la chair du patient dans l'espace en partage de spatialisation de l'affectivité, entraîne pour le clinicien l'apparition dans son espace potentiel de la menace de l'informe, moment proprement incompréhensible et infigurable. C'est cette menace qui est sentie par le clinicien dans le contact, comme l'imminence d'une catastrophe. Comme s'il se retrouvait au contact des morceaux mortifiés du monde visible comme d'autant de spectres ressentis au plus profond de lui-même, dans sa chair. C'est un corps étranger qui empiète aux bordures de ce chiasme de constitution croisées. Dans la superposition finement entremêlée, il y aurait en quelque sorte contagion par contiguïté de la psychose. L'hallucination comme retournement de la chair se reprendrait dans le monde relationnel du malade laissant entrevoir la *grande chose*, que décrivait Rilke, à qui croiserait sa route. Cette dernière hypothèse, laisserai penser l'espace du contact comme plus vaste encore. Un espace de maillage intersubjectif incarné et omniprésent. Se répandant partout où il y a activité humaine, et par avance de toute présence. Comme une atmosphère archaïque et sauvage, imprégnant le monde humain. Penser la schizophrénie dans le cadre plus large d'une socialité incarnée nous conduirait peut-être à repenser la théorisation Merleau-Pontienne de l'inconscient comme « promiscuité généralisée », temporelle et spatiale. Une telle théorisation de la socialité nécessiterait une compréhension plus fine du lien qu'entretiennent le contact, son schématisation phénoménologique et l'institution symbolique. Dès lors se pose la question du langage, dimension éludée de notre étude par l'intention de se situer dans un contact qui le précède. Toutefois, il est clair qu'une mise en vue plus avancée de la corporéité schizophrénique ne pourrait faire l'économie de cette dimension. Nous n'avons pas pu déployer toute la complexité épistémologique d'une telle tâche. Nous n'avons modestement été en mesure que d'identifier des pistes d'accès, encore broussailleuses et indirectes. C'est pourquoi notre chemin a été sinueux, et souvent digressif. Nous avons été contraints à élaborer des images, en mesure de temporairement stabiliser le sol mouvant sur lequel nous tentions d'avancer.

Nous espérons, par cette méthode, avoir laissé toute sa vivacité et son mystère à notre problématique tout en dévoilant les bordures. En effet il nous est apparu que la frontière épistémologique était mince et mouvante, nous risquions à tout moment de tomber dans l'idéalisation et la réification du phénomène. Nous n'avons pu que l'approcher à tâtons, dans le noir. Sur ce fil étroit la pensée de Merleau-Ponty, et en arrière-plan celle d'Husserl ont été des guides. Il n'est pas anodin que la dernière note de travail (mai 1961) du *Visible et de l'invisible* se termine par le mot *chiasme*. Cette pensée de l'entrelacement, héritée d'Husserl, permet de contourner habilement les dualismes qui sans cela resteraient des oppositions indépassables. Avec la notion de chiasme apparaît bien plutôt une pensée du renversement, de la réversibilité et de l'empiètement mutuel mettant en valeur la densité et l'hétérogénéité des rapports du biologique et de l'ontologique brouillant volontairement les limites. C'est une philosophie en mouvement, vivante et sauvage qui en émerge. Sacrifiant la systématisme d'une synthèse des contraires à un mouvement de renversement circulaire propre à la chair, c'est dès lors une philosophie du contact hors limites mais en appuis qui s'est ouverte à nous. La dimension du contact nous est apparue comme critique dans le sens où elle porte la tension informulable du vivant. La philosophie que nous avons mise en œuvre n'a pas été en mesure de résoudre la béance de notre questionnement clinique et épistémologique. Au contraire, elle l'a ouvert plus encore, révélant, à la bordure de son obscurité, l'ambiguïté fondamentale de sa manifestation. Le contact reste pour nous, à la fin de ce travail, une énigme. Il est à vrai dire plaisant de penser que la philosophie ne soit pas, à l'égard des sciences, une méthode d'élaboration de solutions mais une source intarissable de provocations.

Référence

1. Abély P. « Le signe du miroir dans les psychoses et plus spécialement dans la démence précoce. » *Annales Médico-Psychologiques*, vol.88 no.11, 1930
2. American Psychiatric Association. *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th ed.* Washington, 2013
3. American Psychiatric Association. *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 4th ed., text rev.* Washington, 2000
4. Artaud A. *Œuvres*. Quarto-Gallimard, Paris, 2004
5. Asperger H., « Die “Autistischen Psychopathen” im Kindesalter ». *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, no.117, pp.76-136, 1944
6. Barbaras R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Editions Jérôme Million, Grenoble, 2001
7. Bastiani F. *L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Thèse de doctorat de Philosophie. Université de Toulouse, 2009
8. Benedetti G. *Psychothérapie de la schizophrénie, existence et transfert*. Erès, Toulouse, 2010
9. Berkeley G. *An essay toward a new Theory of Vision*. Dublin, 1709
10. Berger P., Luckmann T. *La construction sociale de la réalité*. Armand Colin, Paris, 2012
11. Binet A. et Simon T., « Définitions des principaux états d'aliénation », *année psychologique*, vol. XVI, 1910
12. Binswanger L. *Trois formes manquées de la présence humaine*. Le Cercle Herméneutique, Paris, 2006
13. Binswanger L. *le Cas Suzanne Urban, étude sur la schizophrénie*. Desclée de Brouwer, Paris, 1957
14. Bisiach E., Luzzatti C. “Unilateral neglect of representational space.” *Cortex*, no.14, pp.129-133, 1978
15. Blankenburg W. *La perte de l'évidence naturelle : une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*. Presses universitaires de France, Paris, 1991
16. Bleuler E. *Dementia praecox ou Groupe des schizophrénies*. Coédition GREC/EPEL, 2001 (première édition allemande 1911)

17. Cermolacce M., Sass L., Parnas J., « What is Bizarre in Bizarre Delusions? A Critical Review » *Schizophrenia Bulletin* vol.36 no.4 pp.667-679, 2010
18. Conrad K. *Die Beginnende schizophrenie. Versuch einer gestaltanalyse des wahns.* Verlag, Suttgart, 1958
19. Deleuze G. *Francis Bacon logique de la sensation.* Editions du Seuil, Paris, 2002
20. Descolas P. *Par-delà nature et culture.* Gallimard, Paris, 2005
21. Dufay S. « Retrouver la Face : étude du visage dans les dessins d'Antonin Artaud et d'Alberto Giacometti. » dans *Visage et portrait, visage ou portrait.* Flahutez F., Goldberg I. et Volti P., (dir.) Presses universitaires de Paris Ouest, Paris, 2010
22. Eliade M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Bibliothèque historique Payot, Paris, 1995 (1951)
23. Ey H. *Traité des hallucinations, Tome I.* Cercle de Recherche et d'Édition Henri Ey, Perpignan, 2012 (1973)
24. Ey H. *Traité des hallucinations, Tome II.* Cercle de Recherche et d'Édition Henri Ey, Perpignan, 2012
25. Ey H. *Études Psychiatriques, Tome III : structures des psychoses aiguës et déstructuration de la conscience.* Desclée de Brouwer, Paris, 1954
26. Ey H. et al. *Manuel de Psychiatrie. 6^{ème} édition.* Masson, Paris, 1989 (1960)
27. Fédida P. « L'informe agissant. La mise en œuvre de l'informe. » *Revue des Musées Nationaux*, Paris, 2000
28. Foucault M. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical,* Presses Universitaires de France, Paris, 1963
29. Freud S. *L'inquiétante Étrangeté et autres essais.* Gallimard, Paris, 1985
30. Fuchs T. « The Psychopathology of Hyperreflexivity » *The Journal of Speculative Philosophy, New Series*, vol.24, no.3, pp. 239-255, 2010
31. Gallagher S. *How the body shapes the mind.* Oxford University Press, Oxford, 2005
32. Gallagher S., Cole J., « Body image and body schema in a deafferented subject », *Journal of Mind and Behavior*, vol.16, pp.369-390, 1995
33. Giacometti A. *Ecrits*, Paris, Hermann, 1990
34. Girard M. « Tenir les conditions d'un vacillement subjectif. » *Empan*, vol.4 no.96, pp. 47-53, 2014
35. Goldstein K. *L'essence de l'organisme.* Gallimard, Paris, 1934
36. Goddard J.C. *Renaud Barbaras et Rainer Maria Rilke. Essai de lecture inversée.* 2015

37. Griesinger W. *Pathologie und Therapie des psychischen Krankheiten*. Krabbe, Stuttgart, 1845
38. Grivois H. *Naître à la folie*. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, le Plessis-Robinson, 1999
39. Grohmann T. *Corps et monde dans l'autisme et la schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie*. Thèse de doctorat de Philosophie. Université de Toulouse, 2015
40. Haar M. « Stimmung et pensée », *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, *Phaenomenologica* 108, Kluwer, Dordrecht, 1988
41. Hacking I. *The Social Construction of What?* Harvard University Press, Harvard, 2000
42. Heidegger M. *Être et temps*. Edition hors commerce, traduction Martineau. (1927)
43. Heidegger M. *Essais et conférences*. Éditions Gallimard, Paris, 1958
44. Husserl E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard, Paris, 1976
45. Husserl E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Escoubas E., Presses Universitaires de France, Paris, 1982
46. Husserl E. *Choses et espace, leçons de 1907*. Presses Universitaires de France, Paris, 1989
47. Jaspers K. *General Psychopathology vol. I*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, trad. Hoenig J. et Hamilton M.W., 1997 (1959 pour édition allemande)
48. Kahlbaum KL. *Die Katatonie : oder das Spannungsirresein, eine klinische Form psychischer Krankheit*, Hirschwald, Berlin, 1874
49. Kanner L., "Autistic Disturbance of Affective Contact." *Nervous Child*, vol.2, no.3, pp.217-250, 1943. Trad. Française : « Les troubles autistiques du contact affectif. » *Neuropsychiatrie de l'enfance*, vol.38 no.1-2, pp.64-84, 1990
50. Klosterkötter J et al. « Prediction and prevention of schizophrenia: what has been achieved and where to go next? » *World Psychiatry*, vol.10 pp.165-174, 2011
51. Kraepelin E. *Psychiatrie : ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*. Barth, Leipzig, 1915
52. Lacan J. *Ecrits I*. Editions du Seuil, Paris, 1999
53. Lantéri-Laura G. « Introduction à l'œuvre psychopathologique d'Eugène Minkowski », Postface à Minkowski E. *Structure des Dépressions*, Editions du Nouvel Objet, Paris, 1993

54. Latour B. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris, 2006
55. Le Poulichet S. *Psychanalyse de l'informe. Dépersonnalisation, addictions, traumatismes*. Flammarion, Paris, 2009
56. Maldiney H. *Regard Parole Espace*. Les Edition du Cerf, Paris, 2012
57. Maldiney H. « Esthétique et Contact » dans Schotte J (dir.) *Le contact*. Édition de Boeck 1990
58. Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2007
59. Merleau-Ponty M. *L'œil et l'esprit*. Editions Gallimard, Paris, 1964
60. Merleau-Ponty M. *La phénoménologie de la perception*. Editions Gallimard, Paris, 1945
61. Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Editions Gallimard, Paris, 1964
62. Merleau-Ponty M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*. Verdier, 2001
63. Merleau-Ponty M., *La nature, notes, cours du Collège de France*, établi et annoté par Séglaard D., suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Le Seuil, Paris, 1995
64. Merleau-Ponty M. *L'institution, la passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin, Paris, 2003
65. Michaud H. *L'espace du dedans. Pages choisies (1927-1959)*. Gallimard, Paris 1966
66. Minkowski E. *La schizophrénie*. Éditions Payot, Paris, 1927
67. Minkowski E. *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*, Delachaux, Paris, 1933
68. Minkowski E. *Traité de psychopathologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1966
69. Naudin J. *Phénoménologie et Psychiatrie, les voix et la chose*. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1997
70. Naudin J., Gozé T. « Psychothérapie institutionnelle et phénoménologie. » *SUD/NORD*, no.26, 2015
71. Neelman J. "the legacy of Dutch psychiatry." *Psychiatry Bulletin*, no.14, pp.222-223, 1990
72. Van Os J., Kapur S. "Schizophrenia." *Lancet*, vol.374, no.9690, pp.635-645, 2009
73. Parnas J. "A Disappearing Heritage : The Clinical Core of Schizophrenia." *Schizophrenia Bulletin*, vol.37 no.6 pp.1121-1130, 2011

74. Parnas J. "The RDoC program: psychiatry without psyche?" *World Psychiatry*, vol.13, no.1, pp.46-47, 2014
75. Razy E. *Naître et devenir, Anthropologie de la petite enfance en pays soninké*. Publications de la Société d'ethnologie, Nanterre, 2007
76. Richir M. « Affectivité. » *Encyclopédia Universalis*, vol.1, p.347-353, 1993
77. Richir M. *Phantasia, imagination, affectivité*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2004
78. Richir M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2006
79. Richir M. *L'écart et le rien, conversation avec Sacha Carlson*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2015
80. Richir M. « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie. » *Conferências de Filosofia II*, Campo das letras, Porto 2000
81. Rilke R.M. *Elégies de Duino*, éditions Allia, trad. Biemel R., Paris, 2015 (1923)
82. Rilke R.M. *Les carnets de Malte Laurids Brige*, Flammarion, trad. Porcell C., Paris, 1995
83. Rümke H.C. "Der klinische Differenzierung innerhalb der Gruppe der Schizophrenien." *Nervenarzt*, no.29, pp.40-53, 1958, traduction française : « La différenciation clinique à l'intérieur du groupe des schizophrénies. » *L'évolution psychiatrique*, vol.IV, pp.525-538, 1958
84. Rümke H.C. "The nuclear symptom of schizophrenia and the praecox feeling." *History of Psychiatry*, no.1, pp.331-341, 1990
85. Saint Aubert (de) E., « La « promiscuité » Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », *Archives de Philosophie*, Tome 69, no.1, pp.11-35, 2006
86. Sass L.A., Byrom G. « Self-Disturbance and the Bizarre: On Incomprehensibility in Schizophrenic Delusions. » *Psychopathology*, vol.48, no.5, pp.293-300, 2015
87. Scarso D. « Entre théorie du sensible et logos esthétique : Lévi-Strauss et Merleau-Ponty », *Figures de la psychanalyse*, vol.1, no.17, pp.57-73, 2009
88. Schilder P. *Image du corps*. Gallimard, Paris, 1950
89. Schneider K., *Klinische Psychopathologie*, Thieme Georg Verlag, 1950
90. Schrödinger E. *Physique quantique et représentation du monde*. Traduction, introduction et notes par Bitbol M., Editions du Seuil, Paris, 1992 (première édition allemande 1935)
91. Schotte J. *Nosographie*, édition INSTITUTIONS, Cour-Cheverny, 2011
92. Straus E. *Du Sens des Sens*. Edition Jérôme Million, Grenoble, 2000 (1935)

93. Tatossian A. *La phénoménologie des psychoses*. Le Cercle herméneutique, Paris, 2002
94. Tatossian A. et al. « De la phénoménologie de Jaspers au « Retour à Husserl » : l'anthropologie compréhensive de Zutt et Kulenkampff. » *Confrontations Psychiatriques*, no.11, pp.127-161, 1973
95. Tausk V. *L'« appareil à influencer » des schizophrènes*. Payot & Rivages, Paris, 2010 (1919)
96. Tosquelles F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval*. Jérôme Millon, Grenoble, 2012
97. Viveiros de Castro E. *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France, Paris, 2010
98. Von Weizsäcker V. *Pathosophie*. Edition Jérôme Millon, Grenoble, 2011
99. Von Weizsäcker V. *Le cycle de la structure*. Desclée de Brouwer, Paris, 1958
100. Winnicott D.W. *Jeu et réalité, l'espace potentiel*. Gallimard, Paris, 1975
101. Winnicott D.W. *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot, Paris, 1969
102. Winnicott D.W. *Le bébé et sa mère*. Payot, Paris, 1992
103. Winnicott D.W. *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*. Paris, Payot, 1974
104. World Health Organization. *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders: Clinical descriptions and diagnostic guidelines*. World Health Organization, Geneva, 1992
105. Wyrsh J. *La personne du schizophrène, étude clinique, psychologique anthropophénoménologique*. Presses universitaires de France, Paris, 1956
106. Zahavi D. "Beyond Empathy, Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." *Journal of Consciousness Studies*, vol.8, no.5-7, p.151-167, 2001

Index des illustrations :

1. Artaud A. *Autoportrait, Rodez, 11 mai 1946*. Centre Pompidou, Musée National d'Art Moderne, Paris, 1946
2. Cézanne P. *La Montagne Sainte-Victoire*. Courtauld Institute of Art, Londres, 1885-1887
3. Depardon R. *Hôpital psychiatrique, Piémont, Turin*. Photographie, 1980
4. Garouste G. *Le Chat de Schrodinger*. Huile sur toile, 2015
5. Giacometti A. *Tête noire (Yanaihara)*. Huile sur toile, 1958-1962
6. Giacometti A. *Autoportrait*. Klewan Collection, Munich, 1960

7. Holmes M. *Jackson Pollock à Long Island*. Photographie, Time Life Pictures/Getty Images, 1949
8. Klee P. *Chemin principal et chemins latéraux*. Musée Ludwig, Cologne, 1929
9. Klein W. *Danseurs crabes (Kazuo Ohno)*. Photographie, Tokyo, 1961
10. Picasso P. *El loco*. Museo Picasso, Barcelone, 1904

