



AIRS DE FAMILLE ENTRE LE DÉLIRE ET LA RAISON : SPINOZA, KANT, FREUD ET DON QUICHOTTE

Anastasia KLUG

Université Humboldt de Berlin, Allemagne

Résumé

Si le délire semble s'opposer à la raison, il en prend les apparences en construisant une logique qui lui est propre. D'un point de vue psychanalytique, le délire, qui invente une réalité autre, est le résultat d'une tension entre principe de plaisir et principe de réalité. Paradoxalement, si la psychanalyse permet de penser la folie, c'est parce qu'elle part d'un présupposé rationaliste. Raison et folie ne s'opposent pas toujours, et fonctionnent plutôt comme un couple où l'un adopte les traits de l'autre. Ainsi, le délire, celui de Don Quichotte par exemple, suit une certaine logique qui s'enracine dans le principe de plaisir du sujet délirant. D'autre part, la raison, lorsqu'elle ne respecte pas les limites imposées par la réalité, peut entrer dans une motion délirante. Du moins est-ce l'interprétation que nous proposons ici de ce que Kant appelle les Idées de la raison pure. Nous discuterons l'intrication entre raison et délire en nous appuyant sur Spinoza, Freud, Lacan et la *Critique de la raison pure* de Kant.

Mots-clés

Folie – Rationalisme – Délire – Réalité – Désir.

Abstract

Although delirium appears to be opposed to reason, it adopts the appearance of reason by constructing its own logic. From a psychoanalytical point of view, delirium, which invents an alternative reality, is the result of a tension between the pleasure principle and the reality principle. Paradoxically, psychoanalysis allows us to rethink madness precisely because it starts from a rationalist standpoint. Reason and madness are not always opposed, but rather function as a pair in which one adopts the traits of the other. Thus, for example Don Quichotte's delirium follows a certain logic, rooted in the subject's principle of pleasure. On the other hand, when reason does not respect the limits imposed by reality, it can enter into a delusional state. This is the interpretation proposed

here concerning what Kant calls the Ideas of pure reason. We will discuss the intertwining of reason and delirium, by drawing on Spinoza, Freud, Lacan, and Kant's *Critique of Pure Reason*.

Keywords

Madness – Rationalism – Delirium – Reality – Desire.

« Quoique ce soit de la folie, il y a pourtant là de la suite. »¹

Shakespeare, *Hamlet*

Dans cet essai, nous montrerons que le délire et la raison entretiennent des liens étroits et se répondent, de manière troublante, dans un jeu d'imitation réciproque. Nous proposons de mettre en perspective des réflexions de Spinoza, en tant que l'un des fondateurs du rationalisme moderne, de Cervantès, qui a su donner corps à l'un des fous les plus fameux de la culture occidentale, de Kant, qui s'est fait critique de la raison, et enfin de Freud, qui a permis de déchiffrer diverses formes de phénomènes en apparence irrationnels, allant de la névrose (phobies, obsessions, angoisses, symptômes hystériques) à la psychose. Nous choisissons sciemment de faire dialoguer des auteurs issus de contextes historiques divers, mais inscrits dans un même paradigme rationaliste. Ce dernier repose sur la possibilité d'un discours rationnel et intelligible. L'enjeu de cet essai consiste justement à dépasser des cloisonnements liés aux époques et aux disciplines (philosophie de la connaissance, littérature, psychanalyse), afin de renouveler la réflexion autour de l'idée que le délire n'est pas l'autre de la raison, mais qu'au contraire il est intrinsèquement lié à celle-ci, et réciproquement. Il ne s'agit donc pas de reprendre le geste fondateur de Foucault d'une histoire de la folie, mais plutôt de proposer une réflexion sur différents points d'entrée possibles concernant les liens qui unissent le délire et la raison.

1. L'échange épistolaire entre Spinoza et Hugo Boxel

« Les récits de fantômes et de spectres mettent mieux que tout autre en évidence le désir qu'ont la plupart des hommes que les choses soient telles qu'ils les désirent et non telles qu'elles sont en réalité » (Spinoza, 2010, p. 294), répond Baruch de Spinoza à son ami Hugo Boxel dans une lettre de 1674 : certains récits, si ce n'est tous, en disent davantage sur ceux qui les racontent que sur leur contenu. Spinoza a placé au centre de sa vie la défense de la raison et le combat contre les idéologies et l'obscurantisme, et en ceci, son œuvre met en pratique une méthode. Sa philosophie de démocratie et de paix passe par l'exercice de la raison et un amour immodéré de la vérité. Boxel souhaitait connaître l'avis de Spinoza à propos de l'existence d'« apparitions, sur les spectres, autrement dit sur les fantômes » (Spinoza, 2010, p. 292). Notons d'emblée que Spinoza touche du doigt une thématique qui, bien plus tard et dans un tout autre contexte, parcourra l'œuvre de Sigmund Freud. De *L'interprétation des rêves* (1900) au *Malaise dans la culture* (1930), Freud met en lumière la tension permanente, existentielle, qui existe entre désir et réalité. Cette tension peut tantôt être fertile, lorsque le

sujet parvient à *sublim*er l'écart qui existe entre désir et réalité, tantôt mortifère, lorsque la perte du sens de la réalité enfonce le sujet jusque dans la psychose.

Concernant l'adéquation fragile entre monde extérieur et vie intérieure, Spinoza rejoint l'approche de Freud qui repose sur les notions de conflit et de compromis. Dans le cas de l'échange avec Boxel, Spinoza considère les spectres qu'évoque son ami comme fruits de son imagination. Le point essentiel est que ces idées fausses ne sont pas arbitraires, mais sont l'expression d'un désir, et contiennent donc une part de vérité : une vérité qui ne porte pas sur la réalité extérieure, mais sur les souhaits des hommes qui les formulent. Cet échange épistolaire, constitué de six lettres, débute avec une demande de Boxel. Spinoza se prend au jeu et le prie de lui fournir des exemples « dont on puisse douter le moins possible », tout en lui annonçant qu'il ne lui ferait pas de cadeau : « la haute estime que j'ai toujours eue et que j'ai encore pour toi ne me permet pas de te contredire, mais encore moins d'aller flatteusement en ton sens » (Spinoza, 2010, p. 294). On sent toutefois dès sa première réponse qu'il a une idée assez précise sur la question : s'il s'agissait d'une question de définition, si ce terme désignait les choses que nous ne comprenons pas, alors il serait prêt à admettre qu'il existe des spectres, car, reconnaît-il volontiers, « il y a une infinité de choses que je ne comprends pas ». Mais aucun des deux n'est dupe : il s'agit bien de spectres en tant que tels. Boxel ne se laisse pas aisément convaincre, et on peut dire qu'à l'issue de cet échange, aucun des deux hommes n'aura bougé dans sa position. Boxel avance plusieurs types d'arguments, et notons bien qu'il s'agit pour lui d'arguments, et non pas de propositions énoncées comme des croyances qui n'exigeraient pas d'explication. Arrêtons-nous sur quelques points saillants de l'échange.

Boxel cite de nombreux auteurs comme arguments d'autorité (Suétone, Pline, Valère Maxime, les Pères de l'Église). Bien évidemment, un argument d'autorité n'en est jamais réellement un. Spinoza donne ici une belle leçon d'indépendance d'esprit en répondant :

voyons si c'est moi qui, en niant l'existence des spectres ou des esprits, manque de respect aux auteurs qui en ont traité, ou si c'est toi qui, en soutenant qu'ils existent, ne fais pas de ces auteurs plus de cas qu'ils ne méritent (Spinoza, 2010, p. 299-300).

Boxel renchérit et cite dans sa lettre suivante Plutarque, les Stoïciens, les Pythagoriciens et d'autres encore (Spinoza, 2010, p. 308). Spinoza ne se laisse pas davantage impressionner par ces récits de seconde main, et continue à réclamer

à son ami des récits d'expériences qu'il aurait faites lui-même. Pour Spinoza, l'usage de la raison ne peut aboutir à une vérité que si elle prend pour point de départ l'expérience concrète, réelle. Lorsqu'il reproche à son ami de rester vague et d'énoncer des « conjectures » plutôt que des raisons (Spinoza, 2010, p. 301), Boxel fait une réponse qui ne manque pas de discernement :

[Les preuves démonstratives] sont bien rares en ce monde ! On n'en trouve aucune, sauf en mathématiques, qui soit aussi certaine que nous le souhaiterions. Dès lors, nous nous contentons de considérer comme semblables au vrai des conjectures probables. [...] nous acceptons le probable dans nos raisonnements (Spinoza, 2010, p. 306).

Spinoza rétorque qu'il faut néanmoins que ces conjectures, si elles veulent ressembler au vrai, puissent résister à la preuve du contraire : le probable ne suffit pas. Finalement Spinoza reproche à Boxel d'éviter la seule réponse qui l'intéresserait vraiment à cet endroit, à savoir un récit de première main qui mette en jeu un spectre. Il est possible que Boxel, par pudeur, préfère en rester aux récits rapportés, ou bien il est possible qu'il n'ait tout simplement pas d'expérience directe à relater, tout en restant fasciné par les récits lus et entendus. Or la fascination est bien souvent un moteur puissant qui pousse à l'adhésion et la croyance.

Il semble que Boxel ne soit pas quelqu'un de délirant. Nous avons plutôt affaire à quelqu'un en proie aux doutes, même si pour lui, la balance penche nettement du côté de la croyance aux spectres. Par ailleurs il considère que leur existence contribue « à la beauté et à la perfection de l'Univers » (Spinoza, 2010, p. 295), ce qui est pour lui un argument supplémentaire. Finalement, Boxel cherche surtout des raisons qui viennent confirmer son intuition, par exemple : « s'il y a des corps sans âme, il existe aussi des âmes sans corps » (Spinoza, 2010, p. 296). Notons qu'il existerait une logique propre aux spectres : lorsque Spinoza ironise sur l'hypothèse de Boxel qu'il n'en existerait pas de sexe féminin, celui-ci répond avec tout le sérieux du monde « qu'à [son] avis, il n'y a pas de spectres de genre féminin, parce qu'[il] considère qu'ils ne se reproduisent pas » (Spinoza, 2010, p. 304). Autrement dit, comme il n'y a pas de fonction reproductive pour ces âmes sans corps, il n'y a pas besoin de sexe féminin dans leur mode d'existence. Mis à part l'aspect douteux de cet argument qui assimile le féminin à la fonction reproductive, comme si le masculin n'était pas concerné par cette question, ce raisonnement est un exemple à la fois cocasse et tout à fait typique dans le domaine de l'irrationnel : la croyance ne peut se passer d'une *logique* qui la soutienne. Mais la logique n'est bien souvent que l'apparence de la raison. Du

point de vue de Boxel, qui persiste à se fier aux récits d'autrui et ne se réfère pas à une expérience propre, son raisonnement fait preuve d'autant de logique que celui de Spinoza.

2. Ambiguïtés de la raison

Pour reprendre un vocabulaire spinozien, ce mode de pensée relève de la superstition : ce sont les esprits séparés d'un corps, les divinités personnifiées, les au-delà. On peut formuler des pensées logiques à leurs sujets, cela n'en fera pas moins des idées fausses. Pour Spinoza, être rationnel signifie prendre pour point de départ non pas la croyance mais l'expérience, faire usage de la raison, et enfin rendre intelligibles des enchaînements de pensées et d'actes, c'est-à-dire rendre leur logique accessible à d'autres êtres doués de raison. Le rationalisme radical de Spinoza repose sur l'axiome selon lequel tout phénomène est explicable et intelligible en droit. « Irrationnel » en revanche qualifie ce qui ne permettrait aucune possibilité de reconstituer un enchaînement cohérent de pensées, d'actes, ou d'évènements. L'irrationnel n'est pas seulement l'absence de raison, mais aussi ce qui s'y oppose. Il se situe hors champ, car par définition, il est incompréhensible, inaccessible aux moyens de la raison. Ainsi le déraisonnable désigne plutôt quelque chose qui va à l'encontre de ce qui est souhaitable, mesuré et durable : le déraisonnable tient du caprice, d'une déviance par rapport à un juste milieu, tandis que l'irrationnel, qui culmine dans le délire, relève d'une nécessité étrangère.

Par ailleurs, penser l'irrationnel, le définir, c'est toujours déjà le ramener à la sphère de la raison : dès lors qu'on fait usage du λόγος, qui est à la fois discours et raison, l'objet sur lequel porte la réflexion – ici l'irrationnel – prendra nécessairement une forme sinon logique, du moins articulée. Autrement dit, réfléchir sur l'irrationnel, tenter de le définir, c'est déjà le dénaturer en le ramenant du côté de ce à quoi il est censé s'opposer. Michaël Fœssel écrit dans son Prélude à son ouvrage sur *La nuit* : « Lorsque je me demande ce que je fais là, il est trop tard : ce "là", cœur de la nuit ou petit matin, je le vois déjà avec les yeux du jour. » (Fœssel, 2017, p. 8). De fait, il faut bien faire usage de la langue, donc d'un minimum de rationalité, pour saisir le non-rationnel (ici sous la figure de la nuit) ; ainsi le λόγος semble détenir un primat ontologique. D'une certaine façon, rien ni personne n'échappe à la raison, c'est d'ailleurs un motif central dans toute l'histoire de la philosophie occidentale, avec une apogée dans la dialectique hégélienne de la raison. Rien ni personne, à moins d'adopter, en dernier recours, la posture mystique du silence et de l'absence de langage.

Mais ce primat du rationnel est-il illusion du discours ou nécessité ontologique ? N'oublions pas que la rationalité a dû faire l'objet d'une conquête, et tout montre qu'elle n'est jamais acquise pour de bon, mais toujours à défendre, à consolider, à réinventer. L'histoire de la raison est longue et passionnante. D'une part, la raison est nécessaire pour espérer organiser la vie commune de manière juste et pacifique, mais si elle se détourne des vertus et se fait instrumentale, elle peut se faire l'instrument d'oppressions. En se mettant au service de vices tels que l'appât du gain ou le désir de domination, la raison devient d'autant plus nocive qu'elle garde l'apparence du juste et du raisonnable. Cette question constituera la matrice de la philosophie dite critique initiée notamment par Theodor Adorno et Max Horkheimer². En outre, le sentiment étant tout autant que la raison la marque de l'humanité, un homme purement rationnel serait monstrueux : *homo economicus*, fiction imaginée par les économistes, idéal-type qui fonctionnerait uniquement selon la question du gain monétaire espéré (*expected value* dit-on dans les affaires), s'il existait vraiment, serait pour le moins infréquentable. En réalité, tout évènement ne fait pas l'objet d'une transaction, et toute transaction n'est pas nécessairement formalisable dans un modèle calculatoire.

3. Le bon sens de Sancho Pança³

Revenons à la question du rapport entre désir et réalité : une perte du sens de la réalité peut se fixer en un délire. Selon le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey, le latin *delirare* signifie littéralement « sortir du sillon ». Par sens figuré, le *delirium* désigne un « transport au cerveau » (Rey, 1992, p. 1028). Le délire est donc quelque chose qui affecte les organes dans leur matérialité. Être atteint de délire coupe du reste du monde. Par association, nous pourrions dire que le *délire*, c'est *déliar*, défaire le lien. Or dans le paradigme psychanalytique, le délire, marque de la psychose, remplit la fonction de réparer un lien brisé ou trop conflictuel : « fondamentalement, c'est dans une perturbation primaire de la relation libidinale à la réalité que la théorie psychanalytique voit le dénominateur commun des psychoses, la plupart des symptômes manifestes (construction délirante notamment) étant des tentatives secondaires de *restauration du lien objectal* [ici : le lien avec autrui] » (Laplanche & Pontalis, 1967, p. 356 ; nous soulignons). D'un point de vue psychanalytique, la psychose désigne donc un rapport altéré et aliéné d'un sujet avec son environnement. Un sujet n'est pas irrationnel dans l'absolu, mais plutôt par rapport au monde extérieur et par rapport à d'autres personnes. Le délire est paradoxal : il invente une réalité autre, en cela il crée un lien faussé avec la réalité, et en même temps il s'agit d'une

tentative de réparation ; le délire est une manière d'établir un rapport – certes trompeur – entre le sujet et son monde. Si la psychose est, comme toute maladie mentale, une grande souffrance pour la personne concernée, elle se distingue en ceci qu'elle peut également être particulièrement dangereuse pour autrui ; le délire de persécution peut se solder par un passage à l'acte de celui ou celle qui se sent victime de persécutions⁴. Nous complèterons en soulignant que le délire ne met pas en jeu seulement deux (le sujet et son environnement), mais trois pôles : le sujet, son environnement et un sujet tiers. Le sujet tiers est en quelque sorte l'instance « judicatrice » ; il fait partie de l'environnement, mais il y occupe une fonction particulière. Bien sûr, quelqu'un de délirant qui, pour évoquer une image populaire, se retrouverait « tout seul sur une île déserte » serait délirant, indépendamment du fait que quelqu'un soit là ou non pour en être témoin. On est tout aussi fou tout seul sur l'île déserte qu'au centre d'une métropole surpeuplée. Par ailleurs, se retrouver seul, c'est-à-dire sans possibilité de partager son monde intérieur avec un autre sujet, est probablement le moyen le plus efficace pour sombrer dans le délire et la perte du sens de la réalité.

Dans l'économie du délire, la tierce personne est à la fois témoin, élément pris à partie et instance critique – critique au sens kantien, comme instance qui pose des limites. Penser le délire, c'est le penser du point de vue de quelqu'un qui a un rapport non faussé avec le monde. La tierce personne, c'est Sancho Pança qui accompagne partout son maître, c'est le bon sens impuissant face à la force du délire paranoïaque, grandiloquent et souvent grandiose de Don Quichotte. Sans Sancho Pança pour témoigner du contraire, les moulins à vent pourraient finalement bien être des géants menaçants, et Dulcinée une princesse au charme exquis. C'est à Sancho Pança, avec son dévouement et sa lourdeur d'honnête écuyer, qu'il revient de mettre les choses au clair et de distinguer le délire du réel : « Regardez, monsieur, que ceux qui paraissent là ne sont pas des géants, mais des moulins à vent, et ce qui semble des bras sont des ailes, lesquelles, tournées par le vent, font mouvoir la pierre du moulin. » À quoi Don Quichotte répond avec grandeur : « Il paraît bien que tu n'es [sic] pas fort versé en ce qui est des aventures » (Cervantès, 1934 [1605], p. 61). Le drame de Don Quichotte est qu'il aura échoué à convaincre Sancho Pança de la véracité de ses aventures. Certes, Don Quichotte ne convainc ni Sancho Pança ni les autres de ses délires. Mais que serait la validation des autres, s'il y manquait celle de son fidèle écuyer ?

Ce qui est frappant et d'autant plus insupportable pour Sancho Pança, c'est que pour le chevalier Don Quichotte de la Manche, tout est parfaitement clair et logique, il trouve des explications à tout. Après son combat avorté contre les géants, il fait taire Sancho Pança :

Tais-toi, ami Sancho, les choses de la guerre sont plus que d'autres sujettes à de continuels changements ; d'autant, j'y pense, et c'est la vérité même, que ce sage Freston [son ennemi juré] a converti ces géants en moulins pour me frustrer de la gloire de les avoir vaincus (Cervantès, 1934 [1605], p. 61).

C'est précisément parce que le délire se pare des attributs de la rationalité – c'est-à-dire la logique, la cohérence, l'explication – que son existence est troublante. Contrairement à Boxel, qui se contente de *croire* à des récits de spectres, Don Quichotte fait une expérience de première main : il voit des géants qui ont été transformés en moulins à vent.

Mais on ne rencontre pas Don Quichotte à tous les coins de rue, et l'irrationnel trouve des voies bien moins chevaleresques pour s'introduire dans nos existences. Lorsqu'on qualifie – voire traite – autrui d'« irrationnel », on peut vouloir dire une série de choses diverses : que l'on estime que la réaction de la personne est disproportionnée par rapport à la situation, ou bien que la réaction est inappropriée, incongrue, injustifiée, inintelligible, « déconnectée de la réalité ». L'irrationnel est invoqué lorsque le sol commun et le garant d'un sens de la réalité font défaut. Parfois, c'est tout un groupe qui fait l'objet du jugement d'irrationalité, comme dans le cas de groupes religieux qui entretiennent une croyance littérale aux récits de miracles ou d'événements surnaturels. Spinoza déjà identifie le lien qui existe entre le contenu des idées superstitieuses et le désir de ceux qui l'énoncent. Or les idées fausses sont d'autant plus pernicieuses qu'elles flattent les désirs. Ce qui est tentant, c'est de prendre ses désirs pour des réalités, ainsi la vie entière est un apprentissage de la réalité : accepter la réalité telle qu'elle est.

4. Spinoza et Kant : puissance et limites de la raison

Revenons à la philosophie spinozienne au sujet de la réalité : il faut apprendre à voir celle-ci non pas comme imparfaite, mais comme parfaite, c'est-à-dire ne manquant de rien. Dans la définition 6 de la deuxième partie de l'Éthique, il écrit « par réalité et par perfection j'entends la même chose » (Spinoza, 1965/1677, p. 70). Au-delà de l'enjeu théologique, cette définition de la réalité est une

invitation non seulement à appréhender, mais aussi à désirer la réalité telle qu'elle est, ce qui serait la sagesse ultime. Si réalité et perfection se confondent, alors il faudrait reconnaître que la réalité ne laisse rien à désirer. Cela serait le point de vue du sage, un idéal stoïcien et spinozien inatteignable, à moins de renoncer à la vie elle-même. Car en pratique, tout individu, parce qu'il est vivant, appète, désire, ne serait-ce que pour se maintenir en vie. Spinoza souligne le fait que nous soyons opaques à nous-mêmes, nous savons ce que nous désirons écrit-il, mais nous ne savons pas pourquoi : « les hommes se figurent être libres, parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance » (Spinoza, 1965/1677, p. 61-62)⁵. Ce à quoi la psychanalyse ajoute : nous ne savons même pas ce que nous désirons, car derrière un désir s'en cache un autre – le rêve étant précisément un élément de réponse dans cette opacité à soi. Que ce soit d'un point de vue spinoziste ou d'un point de vue psychanalytique, le désir est source d'irrationalité par le fait qu'il ne s'accommode que malgré lui et avec mauvaise volonté de la réalité. Être capable de pleinement assumer la proposition de Spinoza, « par réalité et par perfection j'entends la même chose », ce serait pousser le principe de réalité à son extrême : l'adhésion totale à la réalité. Sa pertinence se joue sur un plan métaphysique et Spinoza nous apprend à voir le monde et les hommes non pas comme entachés de péchés, mais comme une immanence où règnent des déterminations causales, ni plus ni moins. Si faiblesse et imperfection il y a, ce n'est pas par faute, mais par finitude. Le monde est ce qu'il est, et les hommes agissent au sein de la nature selon les mêmes lois que celles qui règnent dans la nature. L'enjeu est de montrer que la notion morale de péché est affaire d'imagination : les choses ne sauraient être imparfaites, faire défaut, que dans la mesure où nous les imaginons *manquer* de quelque chose. En même temps, Spinoza ne promeut pas une acceptation passive des choses telles qu'elles sont, mais une adhésion au monde tournée vers des idéaux de vertu. De son *Traité de la réforme de l'entendement* à son Éthique, qui culmine dans une affirmation de la liberté, Spinoza est un philosophe du perfectionnement. Or perfectionner ce qui serait déjà perfection, c'est chercher un dépassement de la réalité en se faisant soi-même agent d'actions vertueuses. Puisqu'on ne pourra changer ni les choses ni les autres dans le sens de son désir, il ne reste qu'à se changer soi-même.

Or le projet d'augmenter la part d'auto-détermination de l'homme (davantage *agir* et moins *pâtir*) repose sur l'usage de la raison. Non pas le sentiment, l'intuition, ou la morale, mais la raison. Toutefois, comme le montrera Kant, la raison

elle-même doit être soumise à une critique. En distinguant précisément deux instances de la rationalité, l'entendement et la raison, Kant montre la nécessité de prendre conscience de leur fonctionnement respectif. Si l'entendement remplit la fonction cognitive d'appréhender le réel, d'organiser l'expérience et de comprendre les liens de cause à effet, la raison, elle, va immanquablement au-delà de l'expérience empirique. Elle forme des idées de choses dont on ne peut faire l'expérience : moi (*Ich*), Dieu, le monde. Si la raison transgresse les limites données par l'empirie, ce n'est pas par vice, mais parce que cela est dans sa nature, c'est ainsi qu'elle fonctionne. C'est bien pour cela qu'elle nécessite une *critique*, pour qu'on ne se laisse pas entraîner par ses productions spéculatives. Autrement dit, pour revenir à l'idée que notre recherche de plaisir s'oppose au principe de réalité, la philosophie kantienne nous enseigne que ce n'est pas seulement la tendance au plaisir qui met le principe de réalité en échec, mais aussi la raison elle-même. En un sens kantien, nous l'avons évoqué, la raison cherche par définition à outrepasser le donné de l'expérience. Là où de fait nous n'avons accès qu'à des morceaux de l'existence, la raison tend à combler les trous de l'expérience pour forger des idées générales et totales. Kant pense avoir montré dans son chapitre sur l'usage régulateur (par opposition à un usage constitutif) de la raison :

que la raison [*Vernunft*] humaine a une tendance naturelle à outrepasser ces limites [celles de l'expérience possible], que les idées transcendantales [moi, le monde, Dieu] lui sont tout aussi naturelles que les catégories à l'entendement [*Verstand*], bien qu'avec la différence que ces dernières conduisent à la vérité, c'est-à-dire à l'adéquation entre nos concepts et l'objet, tandis que les premières produisent une simple et inévitable apparence [*Schein*], dont l'illusion [*Täuschung*] se laisse à peine éviter par la plus rigoureuse critique (Kant, 1998/1781, p. 708)⁶.

Kant parle d'une tendance naturelle, ce qui est certes autre chose que le désir d'un être vivant complexe. Toutefois, cette manière kantienne de comprendre la raison comme instance à la fois rationnelle et outrepassant l'expérience possible met en lumière la fragilité de notre rapport à la réalité. Que ce soit du côté du principe du plaisir, ou du côté de la raison aux tendances totalisantes, la réalité demeure en sursis. En quelque sorte, quand la raison forme des idées de moi, de Dieu ou du monde, elle *délire*. Elle ne délire certes pas à la manière du fou qui prend des moulins à vent pour des géants hostiles, mais elle délire dans le sens où elle suit son propre principe plutôt que de s'arrêter aux limites que lui impose la réalité. Identifier cette déraison au cœur même de la raison, c'est là un geste radical de la part de Kant. Retenons que rationalité et délire

sont intriqués, et que l'imagination nécessaire à tout délire est nourrie par les fonctions cognitives de l'entendement (pour fournir une logique) et de la raison (pour la capacité à outrepasser les limites du donné).

5. Les apports de la psychanalyse pour penser le délire

Selon Jacques Lacan, le principe de réalité repose sur un paradoxe. Il dit dans son séminaire de 1959-1960 sur *L'éthique dans la psychanalyse* :

il y a un secret de ce principe de réalité dont Lefèvre-Pontalis vous a signalé la dernière fois le paradoxe. Si Freud parle de principe de réalité, c'est pour nous le montrer par un certain côté toujours tenu en échec, et n'aboutissant à se faire valoir que sur la marge, et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est ce que Freud appelle, non pas, comme on le dit souvent pour souligner le rôle du processus secondaire, les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *die Not des Lebens*. Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut. *Le* besoin et non pas *les* besoins. La pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état d'urgence de la vie (Lacan, 1986, p. 80 ; italiques dans le texte original).

Ce que Lacan veut exprimer ici, c'est qu'en premier lieu, on pourrait croire que la réalité s'impose d'elle-même. Après tout, la réalité est omniprésente, matérielle, totalisante. Pourtant, il faut mettre l'organisme en état d'urgence pour que la réalité se fasse valoir, tel est son paradoxe. Il faut pousser l'organisme jusqu'au bout, jusqu'à une limite, pour qu'il reconnaisse que la réalité prime sur son souhait : « La réalité est précaire » (Lacan, 1986, p. 54). Dans un monde bien fait, il y aurait, peut-on imaginer, d'un côté les sains d'esprit, qui ont le sens de la réalité, de l'autre, les fous et leur folie. Seulement « les fous » ne se comprennent pas toujours entre eux, et les sains d'esprit ont tous leur part de folie. Ils ont toutefois l'avantage de pouvoir les juguler suffisamment pour les maintenir à un niveau discret et inoffensif. En montrant la continuité entre le sujet sain et celui souffrant de symptômes, en remettant largement en cause la notion de normalité sur le plan psychique, sexuel et affectif, la psychanalyse a contribué à une certaine réhabilitation de la figure de l'aliéné, du fou, du malade mental, en défendant l'idée que c'est davantage une différence de degré plutôt qu'une différence de nature qui sépare le sain du pathologique. Dans son texte fondateur et fondamental, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), Foucault, qui se montrera pourtant très critique envers la méthode psychanalytique, rend toutefois hommage à Freud :

C'est pourquoi il faut être juste avec Freud. [...] Freud reprenait la folie au niveau de son langage, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme ; il n'ajoutait pas à la liste des traitements psychologiques de la folie une addition majeure ; il restituait, dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison (Foucault, 1972, p. 426).

Malgré ses réserves à l'encontre de la psychanalyse et du personnage de Freud, Foucault lui reconnaît le fait qu'il ait su reprendre un dialogue depuis longtemps abandonné avec les phénomènes de la folie. La remise en question d'une forte opposition entre le sain et le pathologique normalise d'une part la souffrance psychique et, d'autre part, remet en question l'idéal d'un sujet transparent à lui-même. L'approche psychanalytique met en valeur la notion de décentrement, c'est-à-dire la définition d'un sujet qui passe nécessairement par l'autre. Elle a des implications politiques toujours aussi subversives, comme le souligne Anne Bourgain, qui écrit à la fois en tant que psychanalyste et en tant qu'universitaire, dans un article de 2010, « Depuis Foucault, les loges de la folie ». En même temps, paradoxalement, la psychanalyse assure à sa manière le triomphe du rationalisme. Non pas au niveau du sujet, puisque le sujet, sain ou non, est toujours *fêlé*, décentré, ailleurs qu'il ne croit. Mais au niveau de l'ordre des choses, c'est-à-dire au niveau épistémologique. Il n'est pas de folie qui ne soit le résultat d'une chaîne causale traçable, il n'est pas de délire qui n'ait une logique propre et qui ne réponde à un impératif, un besoin de compensation, un souhait irréalisable, etc. Bien évidemment, cette logique de l'irrationnel reste par définition cryptée, et les énigmes ne trouvent pas toujours de résolution malgré les efforts d'interprétation et de guérison. En poursuivant son projet de science psychanalytique, Freud ne cesse de réitérer l'axiome rationaliste de Spinoza selon lequel en droit, tout phénomène est explicable :

les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes ; par suite, la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même (Spinoza, 1965/1677, p. 134).

Pour le philosophe, tout se résume pour l'homme à une économie de l'action et de la passion (est-on déterminé par les choses ou bien est-on capable de se déterminer soi-même ?), à une économie de la Joie et de la Tristesse, qui sont une plus grande ou une moindre puissance d'agir. Le médecin viennois restera attaché à une pensée de la dualité et de la polarité, mais pour lui, tout se résume plutôt à une économie des pulsions. Soulignons toutefois que Freud n'a absolument pas

la prétention de pouvoir apporter des explications à tout phénomène psychique : dans ses écrits, il est bien souvent obligé d'admettre les limites de ses tentatives d'explication et de s'en remettre à la constitution personnelle comme explication dernière. Son texte sur le souvenir d'enfance de Léonard de Vinci en est un bon exemple : il cherche à apporter des éléments de réponse à certaines choses, mais il reconnaît volontiers l'impossibilité de rendre compte des particularités et du talent de l'artiste. Dans son étude biographique de Mozart, le sociologue Norbert Elias fait preuve d'une retenue similaire : les concepts de la psychanalyse (notamment la sublimation, centrale pour saisir le geste artistique) ou de la sociologie (l'écart entre sphère bourgeoise et sphère aristocratique entre autres) peuvent expliquer certains conflits et choix, mais ils ne sauraient rendre compte du talent et de la capacité imaginative du compositeur.

6. Le délire d'interprétation

Freud fait remarquer dans un court texte de 1937 appelé « Les constructions dans l'analyse » qu'en analyse, c'est-à-dire dans le dialogue particulier qui s'instaure entre l'analyste et son patient, l'analyste est pour ainsi dire toujours gagnant dans son travail d'interprétation : si le patient acquiesce à l'interprétation proposée, l'analyste aura vu juste, si le patient ne s'y reconnaît pas, ce n'est que le signe d'une résistance qu'il s'agira de dénouer. Il illustre cela, non sans ironie, avec l'expression « pile je gagne, face tu perds »⁷ (Freud, 1978/1937, p. 43). C'est de nouveau une certaine acceptation de la réalité qui est en jeu. L'impossibilité de s'extraire de la puissance interprétative de la psychanalyse exprime parfaitement l'ambiguïté d'une raison qui se fait totalisante. C'est par son côté farouchement rationaliste que Freud a placé au centre de sa méthode l'axiome selon lequel toute parole, tout silence et tout acte suivent une logique de l'inconscient, et peuvent donc faire l'objet d'une interprétation. Cette tendance totalisante peut prendre un caractère paranoïaque : le délire d'interprétation. Notons que dans son séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan rapproche le mécanisme de la science de celui de la paranoïa (Lacan, 1986, p. 215). Mais c'est précisément cette tendance sur-interprétative qui fait la richesse thérapeutique d'une approche psychanalytique : là où le bon sens a définitivement échoué, la psychanalyse cherche obstinément à donner du sens aux symptômes. Dans sa thèse de doctorat de médecine sur la psychose paranoïaque, Lacan met une proposition de Spinoza (la proposition 57, partie III de l'Éthique) en exergue, exprimant ainsi l'idée que la logique de tout délire est à chercher dans l'histoire personnelle du sujet atteint : « une affection quelconque d'un individu donné

montre avec l'affection d'un autre d'autant plus de discordance, que l'essence de l'un diffère plus de l'essence de l'autre » (Lacan, 1975/1932, p. 342)⁸. « La discordance », c'est le délire, c'est-à-dire le symptôme essentiel de la psychose. « L'essence », c'est l'histoire et l'imaginaire propre à chaque sujet.

En matière d'idéologie cette fois, la tendance totalisante de la raison peut se traduire par un scientisme selon lequel seule la science permettrait d'énoncer un discours qui ait teneur de vérité, ce qui coupe court à tout dialogue avec la littérature, les arts, ou encore les sagesses issues des traditions religieuses. Comme enragée, la raison cherche parfois à tout dominer, ce qui, par jeu de mots, aboutit à une *ire-rationnelle*, une ire qui serait davantage hybris et démesure que colère à strictement parler. En partie en réponse à cela, il existe une idéologie qui fait l'apologie de l'explicite et du mystérieux : c'est non pas l'irrationnel en soi, mais l'irrationalisme. Nous le trouvons par exemple dans les pensées religieuses du miracle ou dans un certain romantisme, même si ce courant esthétique et politique ne saurait se réduire à cet aspect. Dans une idéologie irrationaliste, l'irrationnel a une existence propre, hypostasiée, dont les fous, les rêveurs, les poètes et les enfants, tels des oracles, se font à la fois les interprètes et les relais. L'irrationalisme célèbre l'existence de phénomènes non explicables par les voies de la méthode expérimentale. Il fait l'éloge de la foi ou d'un savoir *autre*, qui se veut plus archaïque, plus profond, plus sage aussi : l'ésotérisme commence là où le mystère se fait vertu. L'irrationalisme prend souvent l'allure d'un combat, explicite ou non, contre le scientisme, voire contre la simple science. Comme si l'explication rationnelle était une amputation, la privation d'une chose belle car merveilleuse, l'irrationaliste recherche éperdument une virginité de l'être, qu'il n'a d'autre choix que d'inventer de toutes pièces. Il valorise le mystérieux et l'explicite, et il applaudit dès qu'un phénomène résiste aux explications scientifiques. C'est la poursuite de la lutte romantique contre le désenchantement du monde⁹.

Ainsi nous avons dégagé trois grandes voies du délire : le délire de type psychotique (la folie), la croyance ésotérique ou idéologique et enfin l'adhésion, sans critique, à une raison totalisante. Une issue possible à ces impasses se trouve dans la fiction, celle qui s'assume en tant que telle. L'imagination non pas de Don Quichotte, mais bien celle de Cervantes. En effet, les arts et la littérature contiennent une vérité sur l'existence humaine autre que scientifique, une vérité non quantifiable. La fiction constitue une voie possible de réconciliation entre la force délirante de l'imagination et le principe de réalité. Concluons avec Boris

Vian, qui affirme dans son avant-propos de *L'Écume de jours*, que son « histoire est entièrement vraie, puisque je l'ai imaginée d'un bout à l'autre » (Vian, p. 7).

Notes

¹ Traduction de Victor Hugo. La citation est issue de l'acte II scène 2. Polonius s'adressant à Hamlet, dit en aparté : « Though this be madness, yet there is a method in't ».

² Cf. notamment l'ouvrage de Horkheimer *The eclipse of reason* (1947).

³ Nous utilisons ici l'orthographe de l'édition de la Pléiade, dans la traduction de César Oudin et François Rosset.

⁴ Ainsi le délire de persécution de la patiente étudiée par Lacan dans sa thèse de doctorat publiée sous le titre *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, qu'il désigne par Aimée A., culmine dans une attaque au couteau à l'encontre d'une actrice. Cette attaque se solde par une blessure aux tendons, mais elle aurait pu avoir une issue autrement fatale (Lacan, 1975/1932, p. 153-154).

⁵ Citation de l'appendice à la première partie de *l'Éthique* ; cf. également la scolie de la proposition 35, partie II.

⁶ Chapitre « De l'usage régulateur de la raison pure ».

⁷ Expression en anglais dans le texte allemand : « Heads I win, Tails you lose ».

⁸ Nous reprenons ici la traduction donnée par Lacan de la proposition de Spinoza.

⁹ Voir l'essai de Georg Lukács sur l'histoire de l'irrationalisme en Allemagne depuis Schelling, *Die Zerstörung der Vernunft* (2022/1953).



BIBLIOGRAPHIE

- BOURGAIN, A. (2010). Depuis Foucault, les loges de la folie. *Chimères* 2010/1 (N° 72), p. 57-72.
- CERVANTÈS SAAVEDRA, M. (1934/1605). *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche*. Trad. C. Oudin et F. Rosset. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- ELIAS, N. (1993). *Mozart*. Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- FÈSSEL, M. (2017). *La nuit, vivre sans témoin*. Paris : Autrement.
- FOUCAULT, M. (2014/1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- FREUD, S. (1976/1900). *Die Traumdeutung*. In *Œuvres complètes*, vol. II/III, p. 1-642. Francfort-sur-le-Main : Fischer.
- FREUD, S. (1978/1911). *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. In *Œuvres complètes*, vol. VIII, p. 229-238. Francfort-sur-le-Main : Fischer.
- FREUD, S. (1976/1910). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo Da Vinci*. In *Œuvres complètes*, vol. VIII, p. 127-211. Francfort-sur-le-Main : Fischer.
- FREUD, S. (1978/1937). *Konstruktionen in der Analyse*. In *Œuvres complètes*, vol. XVI, p. 41-56. Francfort-sur-le-Main : Fischer.
- HORKHEIMER, M. (1947). *The Eclipse of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- KANT, I. (1998/1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- KANT, I. (1999/1784). *Was ist Aufklärung?* Hamburg: Felix Meiner.
- LACAN, J. (1975/1932). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris : Seuil.
- LACAN, J. (1986). *L'Éthique de la psychanalyse, le séminaire livre VII*. Paris : Seuil. Texte établi par J.-A. Miller.
- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : PUF.
- LUKÁCS, G. (2022/1953). *Die Zerstörung der Vernunft*. Bielefeld : Aisthesis.
- REY, A. (1992). *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey. Paris : Le Robert.
- SPINOZA, B. (1965/1677). *Éthique*. Paris : GF Flammarion. Traduction par C. Appuhn.
- SPINOZA, B. (2010). *Correspondance*. Paris : GF Flammarion. Traduction par M. Rovere.
- VIAN, B. (1963/1946). *L'Écume des jours*. Paris : J.-J. Pauvert.



BIOGRAPHIE

Anastasia Klug est psychanalyste et traductrice. Elle est titulaire d'un master en histoire de la philosophie (Université Jean Moulin, Lyon) et d'un doctorat en philosophie (Université Humboldt de Berlin). Sa thèse, qui porte sur la manière dont Goethe conceptualise la valeur esthétique de la couleur pure, a été publiée en 2025 (*In Goethes Auge, Wahrnehmung, Ontologie und Ästhetik der Farbe*, éd. Brill-Mentis). Elle a publié plusieurs articles de recherche en philosophie de l'esthétique et est un membre actif de l'association *Psychoanalytische Bibliothek* à Berlin, un espace d'échange et de pratique psychanalytique.



BIOGRAPHY

Anastasia Klug works as a psychoanalyst and translator in Berlin. She holds a Master's degree in History of Philosophy (Université Jean Moulin, Lyon) and a PhD in Philosophy (Humboldt Universität, Berlin). Her PhD, in which she demonstrates the way Goethe conceptualises the aesthetical value of pure colour, was published in 2025 (*In Goethes Auge, Wahrnehmung, Ontologie und Ästhetik der Farbe*, ed. Brill-Mentis). She has published various research articles in philosophy of aesthetics, and she is an active member of the association *Psychoanalytische Bibliothek*, a space in Berlin for exchange and psychoanalytical practice.