

Kant (Emmanuel)
Swedenborg (Emmanuel)
Schreber (Daniel Paul)
Empêchements de la pensée
Ascèse rationnelle
Théorie et délire
Patience de l'infini
Détournement des dieux
Communication des nerfs
Mélancoliques et saturniens

Publié :

« Les empêchements de la pensée : Kant, Swedenborg, Schreber » in G.Dupuis, M.Gautier, R.Richard (dirs), *L'Instant freudien. Psychanalyse et culture*, éd. VLB, 1989, p. 183-208.

Ci-dessous une version antérieure à la publication :

Les empêchements de la pensée : Kant, Swedenborg, Schreber

Dans ce chapitre nous comparerons Schreber et Kant. Schreber a très probablement lu Kant, mais qu'il l'aie lu ou pas, ce qui est en jeu c'est comment on devient fou au début de ce siècle, comment on s'écarte de ce qu'une société tient pour être « la raison » et comment cette raison contient la possibilité du délire. Nous utiliserons quelques relais dans ce rapport Schreber/Kant, Freud bien sûr, par sa lecture de Schreber, où il renvoie très indirectement à Kant mais aussi à Nietzsche, et puis aussi Swedenborg, parce que Kant l'a lu et c'était - d'une certaine façon - dans Swedenborg qu'il a rencontré « son » Schreber.

La question par laquelle nous mettrons en place notre double lecture Kant/Schreber est celle du rapport entre la théorie et le délire. Il y a-t-il un élément délirant irréductible dans la théorie, dans la mesure où celle-ci se construit comme un délire ? Comment la théorie se « ferme » à cet élément constituant. Comment la raison se referme sur elle-même pour se détacher au système de la déraison dans lequel elle prend place ?

Ces questions, pertinentes pour qui veut faire de la théorie, se posent avec une acuité plus grande lorsqu'on veut faire la théorie du délire. Ne peut-on comprendre le délire que si l'on peut soi-même délirer ? Ne peut-on faire la théorie du délire qu'à suivre dans le délire ce qu'on peut y comprendre sur le fait même de faire de la théorie ?

Théorie et délire I : Freud et Schreber

Pour parler de la théorie et du délire nous mettrons de l'avant deux personnages : Freud et Schreber. Freud a voulu faire la théorie du délire de Schreber¹. Il s'aperçoit très vite que sa description du fonctionnement psychique (normal et pathologique) est mise en jeu dans le délire de Schreber lui-même : comme si Schreber racontait très exactement ce qui lui arrive. Schreber parle de flux nerveux là où Freud parle d'« investissements libidinaux ». Est-ce que la description du délire (comme événements dans l'empire de nerfs) c'est déjà de la théorie ? Est-ce que la théorie de la psychose ce n'est que de la description (dans une topique métapsychologique) ? Le problème c'est que la description que donne le psychotique fait partie de son délire, ce qu'il dit n'est pas seulement un symptôme d'une folie, c'est sa folie elle-même². Si la description est délire alors la théorie comme description (analogue, métaphorique, etc.) serait également un délire. La question sera : le délire de qui ? Est-ce le délire du théoricien, est-ce un délire qui touche à la façon de faire de la théorie dans une société, et qui trouve son origine dans le mode d'intelligibilité que se donne cette société? En effet, qu'est-ce que « voir » (au sens de théoria) ce qui se passe dans la tête (dans sa vie, dans son langage, etc.) de quelqu'un ? D'où voit-on ce qu'on voit ?

Puis, dans la mesure où il nous faudra admettre une dimension délirante de la théorie, doit-on alors discréditer celle-ci ou soutenir son statut de fantasme ?

«L'avenir dira si la théorie contient plus de folie que je ne le voudrais, ou la folie plus de vérité que d'autres ne sont aujourd'hui disposés à le croire.³ »

Et dès lors que le délire de Schreber constitue d'une certaine façon une contribution théorique, on doit reconnaître qu'il disait la vérité de sa démence et qu'il disait notre vérité aussi. « Ce malade pourrait donner des leçons aux psychiatres »⁴, disait Freud, il pourrait aussi en donner aux historiens des religions, de la philosophie et de la culture. Car ceux-ci tiennent également un discours sur l'historicité des formes de conscience et bénéficieraient de ces « aperçus sur l'essence du procès de la pensée »⁵.

La théorie comme tamis

L'analogie entre le délire et la théorie s'annonçait déjà dans la parenté étroite entre le délire psychotique et le discours mystique. Par une précaution - dont nous apprécierons le tour - Freud ménage la part délirante de sa théorie en insistant sur

1. Il s'appuie sur la « geste mémorable d'un grand malade des nerfs » parue en 1903 à Leipzig. Cf. Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, trad. P. Duquenne & N. Sels, Seuil, coll. Points, 1985, 389 p.

2. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 357.

3. Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte & R. M. Loewenstein, PUF, 1975, p. 321.

4. Freud, p. 292.

5. Schreber cité par Lacan, *Op. cit.*, p. 539.

la nécessité de ne pas perdre de vue le rapport entre le sexuel (qui est d'emblée pathologique) et le mystique ⁶.

En fait on a trois discours parallèles : le délire psychotique (Schreber), la théorie psychanalytique (Freud) et le discours mystique (qui est aussi philosophique et poétique). La théorie saura se rapporter au délire si elle sait mesurer le rapport entre délire et mystique. Pour mesurer ce rapport nous ferons appel à deux autres personnages : Kant et Swedenborg.

En fait c'est Freud lui-même qui - indirectement - introduit Kant. En effet, rappelons-le, pour Freud, il importe de mesurer la part du mystique et la part du sexuel chez Schreber. Ne pas les distinguer et ne pas saisir leur convergence dans le discours de Schreber, c'est davantage que s'exposer au risque de produire une théorie délirante, ce serait à coup sûr délirer.

Non seulement la théorie échappe de justesse au délire, - et il apparaît que la voie de la raison est très étroite -, mais plus encore, il apparaît également que la seule façon d'échapper au délire c'est de se laisser aller - jusqu'à un certain point - au délire ! La seule raison qui n'est pas contaminée par le délire c'est une raison qui s'ignore comme raison. La voie de la raison - qui veut se conserver comme raison - est étroite et cachée, elle doit prendre des apparences de délire. Donc la théorie freudienne n'approche la vérité de la psychose que dans le moment où elle abandonne toute maîtrise et prend le risque de s'y laisser contaminer. C'est ici que Freud invoque une petite historiette relatée par Kant dans sa *Critique de la raison pure* (1781) ⁷.

Deux bergers s'occupent depuis des années à traire les chèvres de bon matin. L'un prend un banc pour s'asseoir et traire et l'autre tient le seau pour recueillir le lait. Un jour le premier berger installe son banc à côté du vieux bouc, alors le deuxième, sans se laisser démonter, présente un tamis à la place du seau.

Freud ne nous dit pas tout sur cette petite histoire, il signale seulement la nécessité de faire comme le deuxième berger. Dans une situation exceptionnelle et absurde il ne faut pas présenter le comportement habituel (le raisonnement, l'argumentation, etc.) et l'issue la plus rationnelle sera peut-être également absurde. On voit tout de suite que le premier berger prend du masculin (bouc) pour du féminin (chèvre), comme Schreber prend de l'influx nerveux (associé au sperme) et un pouvoir d'informer (propre aux Idées depuis Platon) pour un pouvoir matriciel de régénérer et de reproduire. Ce n'est pas qu'il transforme Dieu

⁶. Ainsi les rapports à Dieu sont sexuels et mystiques. Schreber cherche à se transformer en femme (masse de nerfs femelles) dans un souhait d'accouplement divin (immortalité et volupté). Mais tout à la fois il accuse Dieu de le transformer en femme pour le soumettre à des abus sexuels. Il se plaint que son désir a été détourné, que Dieu en a pris avantage pour le prostituer, l'avilir. D'autre part, Schreber se réconcilie avec cette transformation, y trouve une marque de l'estime de Dieu qui fait de lui le sauveur de l'humanité, celui qui inaugure la mutation des corps

⁷., E. Kant, *Critique de la raison pure* (1781), trad. A. Tremesaygues & B.Pacaud, PUF, 1968, p.82.

en femme, mais il lui donne le pouvoir de gestation, ce qui suffit à renverser tout l'ordre symbolique de nos sociétés occidentales. Ainsi donc, la « réaction » de Freud au renversement Schréberien ne manquera pas de subvertir quelque peu cet ordre symbolique.

Théorie et délire II : Kant et Swedenborg

Freud prend conseil de Kant pour la démarche à suivre face à Schreber. Imaginons que Kant lui-même aurait pu rencontrer le discours délirant de Schreber. Il se trouve justement que Kant s'est mesuré à un tel discours dans son commentaire sur les (*Arcanes célestes*) (1766) de Swedenborg. Kant prend en cette occasion l'attitude du 2^{ème} berger, quand il explique les rêveries visionnaires de Swedenborg en formulant des hypothèses métaphysiques qu'il appelle des « rêves métaphysiques »⁸. Ce qui est d'autant plus remarquable, c'est que Freud répétera - face à Schreber - les incertitudes de Kant - face à Swedenborg.

Kant s'étonne de la capacité de la philosophie de Swedenborg de développer une connaissance à priori. Les ratiocinations de Swedenborg parviennent - par quelque heureux hasard - à rejoindre les expériences et les témoignages dans lesquelles elles se fondent. En fait - il faut admettre ici que Swedenborg bénéficie d'un procédé propre à toute exposition philosophique, mais qu'il en use de façon à gâcher le métier.

En effet Kant n'est pas dupe : le mouvement déductif de la raison semble se développer selon ses lois propres⁹, mais en fait il est déjà aligné sur un point (a posteriori) d'arrivée, il paraît y parvenir par une heureuse coïncidence. La raison n'avance pas seule, elle s'infléchit (par un mouvement oblique) vers un point de rencontre avec le mouvement de l'expérience. Il y a donc un double mouvement, celui du développement a priori et celui de la configuration de l'expérience. Kant ironise : cette méthode relève plutôt de la complicité (d'un effet d'attraction) que de la conquête : c'est un véritable roman d'amour avec le réel.

Il y a une mise en scène de la preuve, un théâtre de la validation : il n'est pas nécessaire de chercher bien loin, ce procédé, Kant vient d'en user avec Swedenborg lui-même. Après avoir développé une partie dogmatique et abstraite, il passe à une partie historique où il entreprend d'illustrer ce qu'il vient de dire. Ce qu'il ne manque pas de faire avec succès alors qu'il trouve toujours quelque « preuve heureuse tirée de l'expérience »¹⁰. Kant ironise donc, peut-être admet-il, ais-je procédé de la sorte, mais je n'ai rien à y gagner, et encore moins à gagner si

⁸. Cf. E. Kant, *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique* (1766).trad. et présent. A. Courtès, Vrin, 1967.

⁹. Dans - semble-t-il - l'« embarras (...) de commencer je ne sais où et d'arriver je ne sais à quoi, outre que la chaîne des arguments refuse d'accrocher l'expérience », Kant, Op.cit., p.100.

¹⁰.Kant, Op.cit., p.99.

je vends la mèche comme je le fais ! Peut-être dois-je trouver ici l'occasion d'interroger le procédé lui-même ?

En effet, la situation est intéressante : je m'arrange pour que mes réflexions « tombent » juste, pour qu'un témoignage puisse toujours - rétrospectivement - valider mon développement théorique. Que se passe-t-il lorsque le témoignage est à sa place mais qu'il est délirant¹¹ ? . Que vaut un développement qui explique ce que c'est que le délire (à même titre que la théorie de la psychose de Freud) et qui parvient à montrer qu'un délire est en effet délirant, ou encore qui est validé par un délire (certifié tel et qui présente les caractéristiques requises par le développement) ? A quoi ressemble une construction intellectuelle qui trouve son illustration dans un exemple absurde, qui rencontre sa preuve dans une aberration ?

Cette construction ne manquera pas à son tour de paraître absurde à la suite d'une contamination par l'objet. Le témoignage de Swedenborg
« frappé par sa ressemblance avec le fruit de ma grossesse philosophique, décourage par son air difforme et niais, au point de me faire appréhender que le lecteur tienne mes arguments pour absurdes au nom de leur affinité avec des données de ce genre.¹² »

Finalement Kant a le choix : ou ses arguments paraissent absurdes parce qu'ils s'appuient sur un témoignage délirant (celui de Swedenborg), ou bien il faut admettre que le témoignage de Swedenborg est plus rationnel qu'il ne paraît au premier coup d'oeil, et alors l'argumentation de Kant qui s'appuie sur ce témoignage s'en trouve rehaussée et retrouve son air de rationalité. Comme on s'en doute, Kant a choisi la 2^{ème} option : il maintient la rationalité de son système en affirmant que les ratiocinations de Swedenborg ont « plus de vérité qu'il n'y paraît au premier coup d'oeil »¹³. Il prend quand même la peine de préciser que son système n'a rien à voir avec celui de Swedenborg¹⁴, et que c'est vraiment l'effet d'un hasard si ses réflexions s'accordent de si près avec celles de Swedenborg. Il faut dire de celles-ci qu'elles sont très intelligentes¹⁵ et soutiennent la comparaison avec nombre de productions savantes.

Entre deux développements qui s'appuient chacun sur un témoignage, vaut mieux choisir celui dont le témoignage risque d'être absurde que choisir celui dont l'argumentation risque d'être aberrante : car « les expériences trompeuses sont les

11. Descartes, dans l'exercice du doute, refuse d'avoir recours au témoignage d'insensés (insani) qui doutent de leur corps car ce serait fou (demens) de feindre cette foie dans le but d'une démonstration. Voir à ce sujet le débat Derrida/Foucault sur l'exclusion de la folie chez Descartes, « mais quoi ce sont des fous ... ». Cf. M.Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.

12. E.Kant, *Op.cit.*, p.101.

13. E.Kant, *Op.cit.*, p.101.

14. Freud a pris la peine de préciser qu'il avait développé sa théorie avant de lire Schreber.

15. « Il y règne néanmoins un accord prodigieux avec les fines performances de la subtilité raisonnante sur l'équivalent de son sujet. » E.Kant, *Op.cit.*, p.101-102.

plus riches d'enseignement que les principes trompeurs tirés de la raison¹⁶ » . Mieux vaut un témoignage délirant qu'une argumentation absurde, car il ne trompe personne puisqu'il ne prétend pas être une raison.

La raison qui se simule elle-même

Tout comme Freud a voulu fermer - dans un premier temps - l'espace de la théorie à la dérive délirante, Kant a voulu délimiter l'espace de la raison¹⁷. Kant se prononce sur Swedenborg dans un effort de raffermir les frontières du rationnel, afin de détourner la raison de la question de la présence des âmes (des flux, des rayons, etc.). Il est conscient - dans sa volonté de s'en tenir au sol de l'expérience et de l'entendement communs « qui d'ailleurs contient tout pour nous satisfaire tant que nous nous tiendrons à l'utile »¹⁸ - d'abandonner la volupté qui n'est possible que dans un envol qui excède la raison. Cet abandon de la volupté conduit - comme nous le verrons à une véritable ascèse.

Nous saurions nous contenter de ces satisfactions et persister dans le commun lorsqu'il s'agit seulement de sacrifier la volupté. Mais les rêves visionnaires contiennent plus de vérité qu'on veut bien communément l'admettre, ils présentent parfois une activité de la pensée qui devance l'expérience et le témoignage dans la saisie des réalités ¹⁹ En ce sens la philosophie de Swedenborg apparaît proprement miraculeuse dans sa capacité de développer une connaissance à priori²⁰. En contre-partie c'est la raison commune qui apparaît insuffisante : Kant simule ici une enquête sur la capacité de la raison de parler de la présence des âmes aux autres âmes, de pénétrer le sens de la vie et de la mort, etc.

Kant aborde ces questions - qu'il s'efforce par ailleurs de considérer comme inutiles - avec bonne humeur : il demande s'il faut parler de ces choses avec des analogies tirées des sciences ou encore par le moyen de « fictions rationnelles », soit donc des semblants de raison qui ne sont que des fictions. La raison se parle à elle-même en se donnant des pseudo-raisons. Et sans doute n'est-ce pas seulement à propos des choses de « l'autre monde » que la raison procède ainsi mais aussi pour les choses de l'expérience commune. La raison s'est détournée de l'illuminisme, mais l'illuminisme est devenue la forme par laquelle elle se présente

16. E.Kant, *Op.cit.*, p.103.

17. « La métaphysique est une science des limites de la raison humaine ». Kant, *Op.cit.*, p. 111.

18. Kant, *Op.cit.*, p.111.

19. « L'itinéraire savant [de la philosophie de Swendeborg] mène la raison jusqu'au point où on ne l'aurait jamais attendue, puisqu'il rejoint a priori des mystères qui ne sont connus que par expérience et par témoignage. » Cf. F. Courtès, prés. In E. Kant, *Op.cit.*, p.22.

20. Kant parle de ces choses que l'on peut penser et que l'on peut croire sans les dire : « Oui, il est bien des choses dont je suis convaincu, et qui me satisfont, mais que jamais je n'aurai le courage de dire », 2e lettre à Mendelssohn.

à elle-même. L'ascèse de la raison provoque le vertige et c'est le vertige (comme la volupté) qui devient fondation²¹..

Descartes vers 1780 et Hume vers 1734 ont éprouvé ces mêmes vertiges lorsqu'ils ont entrepris de rejeter en bloc tout ce que l'on tenait pour vrai. Lorsque Kant, vers 1758, tente cette ascèse, il s'agit pour lui de
« se mettre un instant dans la disposition d'esprit que Descartes considérait comme si nécessaire et indispensable pour obtenir des idées justes, et qui est celle où je me trouve en moment : celle qui consiste à oublier, pendant toute la durée de cette méditation, toutes les notions apprises, et à entrer spontanément dans la voie de la vérité sans aucun autre guide que la simple saine raison²². »

L'ascèse rationnelle

Le commentaire sur Swedenborg doit donc servir à lutter contre l'obscurantisme dans le moment où il apparaît bien installé dans la raison. C'est au moment où le projet rationaliste ressemble le plus à une ascèse mystique (le refus de tous les présupposés, de tout ce qui était communément reçu, ...) que l'on doit justement le distinguer du mysticisme. La critique de Swedenborg sert justement à « cristalliser » la raison. La question devient de savoir comment des phénomènes déviants comme Swedenborg (et Schreber) sont possibles, la question est posée de façon à faire de ceux-ci des erreurs de parcours ou des phénomènes parasitaires²³ dans une structure fondamentale de l'intelligence humaine que l'on appelle la raison. On parlera d'empoisonnement du rationnel, ou selon l'expression de Hamann, d'une « sorte d'épilepsie transcendente²⁴ »

Le rationnel constitue un projet de maîtrise : c'est l'affirmation de la certitude-en-soi (Descartes), la garantie de l'objectivité. Le sujet s'assure d'une position de domination, prétend occuper un « point de vue » sur la réalité. Mais cette domination ne répond pas seulement à un projet de maîtrise de notre vie mentale, elle s'établit - malgré l'apparente extériorité du sujet - dans un projet de domination qui oppose les groupes socio-économiques et sexuels. La construction culturelle d'une perspective sur le monde est traversée par une économie libidinale : la raison est sous-tendue par un système de domination - dont nous ne donnerons pas la description ici : nous pouvons suivre dans la raison elle-même le mouvement par lequel elle cherche à se maintenir comme raison, à se disculper de l'horreur de sa fondation. Le rationnel - d'un côté - rejoint la folie comme traumatisme (le fou écrasé par le platonisme, par le cartésianisme, qui reconnaît

21. Lichtenberg a dit des lecteur de Kant qu'ils éprouvaient tant de difficulté à le comprendre que lorsqu'ils en retiraient une lueur d'intelligence, ils prenaient cette lueur pour la lumière même de la vérité.

22. Kant, *Op.cit.*, cité par Courtès, p.9.

23. « Il existe une vie de l'esprit dont la schizophrénie s'empare pour y faire ses expériences, y créer ses phantasmes et les y implanter », K. Jaspers, *Strindberg et van Gogh, Swedenborg, Hölderlin*, trad. H.Naef, présent. M.Blanchot, Minuit, 1953, p.194.

24. Hamann, 1784, lettre à Scheffner, cité Courtès, Kant, *Op.cit.*, p.11.

dans la raison même le système de domination qui la sous-tend, comme une tension insupportable.)

Le rationnel veut également se libérer de l'obscurantisme par l'ascèse, veut éliminer les idées toutes faites, or c'est justement là - d'un autre côté - qu'il rejoint le mysticisme. Swedenborg a pratiqué cette ascèse de façon plus sévère : il s'agit de mettre non seulement la pensée mais aussi l'expérience à l'abri de leur traduction dans des mots et des idées conventionnelles. Le rejet du pré-supposé, du pré-interprété conduit à l'annulation du langage humain dans des expériences de transformation de la conscience. Une de ces expériences est ce que Swedenborg appelle expérience du « deliquium »²⁵ ce léger vertige (qu'il commence à éprouver vers 1736, alors qu'il a 48 ans) où il a des visions d'une lumière qui est immanquablement suivi de l'impression que sa tête est nettoyée et libre. Il s'agit de dissolutions et de transformations qui conduisent à une expérience-limite de l'innommé.

Car selon Swedenborg on ne peut échapper à la tendance d'interpréter et de traduire toutes choses en termes communs que constitue le narratif. Lorsque nous sommes en état de percevoir les choses (comme dans le rêve), nous ne pouvons en garder le souvenir que si nous nous le racontons à nous-même avant de le raconter aux autres. Toute perception (que l'on tient pour pré-discursive) est formée par sa mise en mot. Puis l'erreur est redoublée lorsque l'interlocuteur se représente ce que l'on a voulu dire. Les interlocuteurs croient se comprendre, la communication met en jeu des évidences et non pas des expériences. La description du monde véhiculée par notre langage tient justement en raison de cette évacuation de l'expérience. L'ascèse que se propose Swedenborg le conduit à chercher une perception séparée : pré-langagière. On touche à l'innommable qu'à annuler de langage, qu'à épuiser les significations. Swedenborg parvient dans le rêve à trouver un ravissement (volupté) où se feront entendre les esprits et les anges.

Ainsi les recherches théoriques de Swedenborg, l'ont maintenu dans le Même, c'est lorsque survient la phase événementielle de son itinéraire qu'il développe une nouvelle faculté de connaissance qui le met en rapport à l'Autre. Nous ne faisons l'expérience de la réalité qu'à travers un dictionnaire de l'usage commun²⁶. Cependant, chez Swedenborg, toute expérience n'est pas rapportée à ce discours puisque nous pouvons faire directement l'expérience non pas d'une réalité en deça des mots, mais de réalités qui sont elles mêmes les mots d'un autre langage. Alors les événements les plus fugitifs sont perçus comme des éléments d'un « langage transformateur » (d'un langage fondamental). Il s'agit donc d'annuler ce langage-ci - dont nous sommes déçus - pour laisser survenir un autre langage qui n'est pas un langage sur le monde mais qui est lui-même un monde.

L'immense texture des mots

²⁵. K. Jaspers, *Op.cit.*, p.179.

²⁶. P.Valéry, « Swedenborg », in *Œuvres I*, coll. Pléiade, Gallimard, 1957, p.874.

Alors que le monde devient une immense texture de mots, la vie mentale apparaît libre de toutes contraintes discursives : on parle du « perpétuel état naissant d'une vie mentale sans retour, essentiellement instantanée »²⁷. Il s'agit d'un véritable renversement de perspective (nous avons un monde prédiscursif et une perception « informée » par les mots). La vie mentale spontanée excède toute possibilité de saisie par les mots et de retour sur elle-même dans une réflexion. Cette vie mentale devient totalement autonome, n'est plus le témoignage d'une expérience intime ou d'une épreuve de la réalité, elle devient une instance qui se produit elle-même. Nous ne pouvons plus nous donner l'illusion d'en être l'auteur, nous subissons cette pensée du dehors.

Swedenborg ressent le mouvement involontaire que les esprits impriment à ses lèvres et à sa bouche, par ce discours silencieux il les comprend (il parle pour être parlé). La pensée est futile mais nous devons néanmoins penser pour laisser advenir quelque chose dans la pensée.

Cette conception d'une vie mentale qui excède la sphère du Moi peut être rapportée à une conception trop étroite de ce que recouvre la notion de « moi ». Peut-être n'y-t-il pas excès des événements psychiques mais plutôt un repliement (un recentrement par trop rigide) du Moi sur lui-même. Ce déploiement apparent de l'activité psychique serait donc corrélatif à une définition plus restreinte de ce qui la rend possible, serait corrélatif à cette ascèse que la pensée s'impose en même temps qu'elle se déploie.

Plus la pensée veut se débarrasser des pré-interprétations, pré-supposés, etc. plus elle veut se ressaisir comme déploiement, plus elle tend à concevoir le monde comme un langage qui ne doit pas être interprété puisqu'il est déjà un langage intelligible. (Le monde est entièrement constitué d'influx nerveux qui se communiquent directement dans notre système). Inutile de parler le monde, le monde nous parle. Et le moi n'est que l'indéterminé de la provenance de tout ce que le monde nous dit. La pensée ne veut pas être pré-interprétation de la réalité (un ensemble de présupposés) elle veut être le mouvement même par lequel le monde se donne à voir, se livre à l'expérience. La pensée c'est le monde lui-même qui s'ouvre, le monde c'est la pensée qui se révèle à elle-même.

Le monde est devenu langage fondamental, langue-de-fond (Grundsprache de Schreber) comme parole qui parle de la parole, comme code constitué de messages sur le code²⁸.

²⁷ P.Valéry, *Op.cit.*, p.881.

²⁸ Ce qui résulte d'une réduction dans le langage, lorsque tous les messages sont réduits à ce qui dans le code indique le message. Il y a interruption des messages lorsque doit apparaître l'embrayeur qui indique la position du sujet au moment de la profération du message, qui se rapporte existentiellement à la profération du message lui-même (comme « maintenant », « mon », etc.). Les messages se trouvent ainsi limités à des commencements de phrase : « maintenant je vais me » ... [rendre au fait que je suis idiot] .

Les nerfs parlent des nerfs, toutes relations entre les êtres porteurs de message sont des annexions et des dés-annexions de nerfs. Ce ne sont pas les nerfs qui parlent, les nerfs sont ce qui parle, ce que cela se dit. Les nerfs n'ont d'existence que de signifiants²⁹. Dieu n'est qu'une vaste machinerie à se reproduire lui-même comme signifiant. Soutenir la présence de Dieu c'est faire le vide de tout signifié, renoncer à toute interprétation. Toutes chose devenues non-nécessaires puisque les connaissances semblent issues de la nature même des choses.

Kant, le mélancolique et la patience de l'infini

L'immortalité pour Kant est un des buts fondamentaux de l'être humain³⁰. En fait il faut y croire comme but car dans l'immortalité nous pouvons atteindre la perfection de la raison. Et sans cet idéal de perfection, la raison perd la possibilité de se réaliser comme unité systématique totale. C'est dans cette possibilité que réside sa cohérence actuelle.

Disons que le progrès de la raison vers son unité est asymptotique : le progrès n'est possible que si l'on envisage que le but sera atteint à l'infini. L'âme doit donc être immortelle si elle veut tendre à l'infini³¹.

C'est ainsi que l'on peut envisager un processus infini dans une existence finie. On ne peut accéder à la vertu que comme progrès infini : c'est tendre indéfiniment vers un but absolu. Pour que la perfection, la vertu, soient concevables et soutiennent notre équilibre rationnel, il faut qu'on puisse les tenir pour possibles. Il est difficile de trouver la perfection dans l'espace d'une vie, mais elle doit être certainement réalisable dans l'immortalité, ou encore dans une autre vie³². Notre vie entière devrait être consacré à cette progression, soit donc ce progrès infini. Reste à savoir comment ce processus s'inscrit dans le corps : est-une dérive corporelle, une transfiguration du corps ?

Chez Kant il s'agit d'un progrès infini qui s'annonce dans la raison elle-même (et non dans le corps) comme tentative d'une transcendance-de-soi rationnelle. La conformité parfaite à la loi morale ne se réalise que par progrès allant à l'infini³³. Car si l'on exhalte son propre rôle et si l'on nourrit trop intensément l'espoir de

²⁹ Selon Lacan, les nerfs sont des entifications des paroles qu'ils supportent

³⁰. Avec la liberté de sa volonté et la preuve de l'existence de Dieu, c'est un des trois buts fondamentaux qu'il nous faut atteindre. Kant cependant y consacre seulement 2 pages : cf. *Critique de la raison pratique*, Livre II, chap.2, par. iv, « L'Immortalité de l'âme comme postulat de la raison pratique », PUF, 1971, p.131-133.

³¹. Kant n'y voyait pas seulement un moyen, mais aussi une oeuvre. Cf. E.A. Wasiansky, Emmanuel Kant dans ses dernières années », in L.E.Borowski, R.B.Jachmann, E.A.Wasianski, *Kant intime*, trad. et prés. J.Mistler, Grasset, 1985, p.74-75. « Le grand âge est une oeuvre. »

³². Mary-Barbara Zeldin, « Kant's postulate of immortality », *Actes du Congrès d'Ottawa* (1974), éd. Université d'Ottawa, 1976, p.454.

³³. E.Kant, Op.cit., p.132.

parvenir à cette perfection, on se perd dans des « rêves théosophiques extravagants »³⁴. Car on ne peut espérer entrer en parfaite adéquation avec la volonté de Dieu, ou encore posséder la sainteté. On voit que Kant a choisi de différer indéfiniment la Présence plutôt que de s'y porter, pour en être aussitôt privé.

Cette quête différée requiert un tempérament particulier que Kant caractérise comme mélancolique³⁵. Sa sensibilité le conduit à juger de l'écart entre les réalités et ses principes, son idéal de liberté, ainsi que son échelle morale, détruisent tout bonheur personnel. La patience du mélancolique est malheureuse il se sait exilé à jamais de la présence mais sait aussi qu'il doit agir en toutes choses comme s'il était destiné à y parvenir, qu'il est condamné à la simulation s'il veut trouver la vertu.

Schreber — comment le corps devient immortel **1- par une disposition interne, 2- par voracité**

Notre civilisation a consacré le caractère inférieur du corps matériel : la chair est exposée à la dégradation, il faut aspirer à devenir âme. Le délire psychotique reprend les structures conceptuelles de l'occident, elle les « accélère » : on y voit le corps travaillé par la mort à chaque instant : le corps s'auto-détruit dans chacun de ses organes, à chaque minute. On se perce, se déchire, se broie et se dévore de l'intérieur³⁶. Dans l'épreuve de ce corps troué, morcelé, décomposé, ... nous avons développé une croyance dans un pouvoir de régénération du corps : qui reconstitue nos organes indéfiniment pour nous rendre immortels. Nous croyons dans le pouvoir régénérateur (et transformateur) d'une certaine vie de la pensée et envisageons la régénération du corps comme devenir-esprit.

Il se produit chez Schreber une « spiritualisation » du corps. En facilitant la réception par les nerfs des flux reconstituants, par effet de frayage. Il se trouve que le flux est éminemment réceptible par les nerfs car il est par avance un flux nerveux. (Le dehors est comme un vaste dedans et me parle comme mon dedans se parle à lui-même). Au terme de sa réorganisation nerveuse (qui constitue une certaine ascèse = éliminer la médiation par les présumés), le corps parvient à un état de réceptivité totale. Le nombre de ses nerfs a considérablement augmenté (il les tire de l'extérieur) et leurs ramifications se sont complexifiées jusqu'à former

³⁴. E.Kant, Op.cit., p.132.

³⁵. E.Kant, *Observations sur le Sens du Beau et du Sublime*, (1764), II part., trad. R.Kempf, Vrin, 1953, p. 29-31.

³⁶. Schreber a mangé son propre pharynx, déchiré sa vessie, ... est le siège d'une multiplicité d'illusions sensorielles menaçantes, se croit l'hôte de nombreuses maladies (la peste, ...) et se croit même mort. Quant à Swendeborg il sent les mauvais esprits dans son estomac, sa tête et les différentes parties de son corps, cf. K. Jaspers, *Op. cit.*, p.183

une trame dense et serrée³⁷. Étant ainsi transformé 1- en masse de nerfs réceptifs - ou femelles³⁸ -, 2- le corps est ainsi entièrement régénéré (immortel) et devient ainsi doublement féminin, puisque il a un pouvoir de génération.

Certitude et volupté

Mais le corps ne gagne pas seulement l'immortalité mais aussi la volupté. Le corps reçoit une innervation nouvelle, devient une masse de « nerfs femelles » dont un certain nombre de nerfs féminins capables de volupté. Le corps a désiré cette réceptivité extrême qui lui permet d'accueillir la Présence, mais parfois cette innervation lui a été imposée, c'est Dieu qui a féminisé son organisation nerveuse et qui l'a réduit à n'être que cela dans ce que l'on peut appeler une « prostitution sacrée »³⁹.

La dérive transformationnelle de Schreber le conduit à devenir d'une sensibilité extrême en raison de la quantité de nerfs divins qui sont passés dans son corps. Il lui suffit bientôt d'imaginer les influx nerveux pour jouir (enfin presque) et cette jouissance devient un moyen de résister à l'innervation divine : En effet, c'est lorsqu'il s' imagine avoir la volupté - comme les rayons le voient comme il se voit - les rayons le croient saturé de volupté. Schreber parvient à tromper les rayons qui l'innervent, il parvient à obtenir leur retrait en simulant pour lui-même un innervation en utilisant toutes les forces de sa raison et de son imagination⁴⁰. La raison est une simulation pour soi-même des atteintes du monde extérieur. Le dehors ne nous touche plus dès lors que le dedans se dédouble en un dehors⁴¹.

On retrouve ce thème de la puissance de l'imagination à produire elle-même ce qui est désiré et à l'attirer, chez Swedenborg. Il semble que le désir est créateur, que le désir - lorsqu'il est très intense - fait advenir ce qu'on désire (ce sont les nerfs qui attirent). Ainsi il faut y croire pour trouver la volupté : vice-versa c'est la volupté (comme sensation d'énergie, de plénitude heureuse) qui devient le fondement de notre conviction qu'il y a une Présence, une multiplicité de présences que nous ne rejoignons pas mais qui peuvent venir à nous⁴². Nous avons le désir d'un autre monde et la satisfaction de ce désir ne peut être que la

³⁷. « S'il exerce une légère pression de la main sur un point quelconque de son corps, il sent sous la surface de la peau, ces nerfs, telle une trame faite de fils ou de petites ficelles » Freud, *Op. cit.*, p.282.

³⁸. Voir la planches 50 de la *Fabrica*, (1543), de Vésale.

³⁹. On trouve dans « Mon coeur mis à nu » de C.Baudelaire, les notes suivantes : « Analyse des contre-religions exemple, la prostitution sacrée. Qu'est-ce que la prostitution sacrée? Excitation nerveuse », cf. *L'Art romantique*, Julliard, 1964, p.408.

⁴⁰. Freud, *Op.cit.*, p.282-3.

⁴¹. Thème très lacanien : le désir est en exclusion interne avec son objet.

⁴². Il s'agit d'un « sentiment de puissances et de présences qui sont autres que celles du Moi, qui s'opposent à lui ». Cette « certitude mystique est de la nature d'existences indépendantes de nous [...] qui s'imposent à nous en tant qu'ils sont étrangers »; Valéry, *Op.cit.*, p.872 et 873.

preuve de sa réalité⁴³. L'intensité du désir lui-même et non pas la rencontre de son objet produit la volupté qui tient lieu de l'objet.⁴⁴

Lorsque le corps réceptif est régénéré il devient générateur, il devient apte à produire de nouveaux humains. Le corps ne s'empare plus des flux pour se régénérer lui-même - il n'en a plus besoin - il se saisit de ces flux pour générer à son tour : il est donc fécondé par ces flux.

Le détournement des dieux : l'attraction

Cette réceptivité des nerfs fait davantage que faciliter le passage, elle finit par attirer ces flux. Les nerfs exercent une attraction, suscitent l'émission des flux, des rayons, .. et finissent par déranger l'économie de ces flux dans le dehors. Je deviens tel (par disposition interne) que le sort du monde est lié au mien. L'organisation de mon dedans a pour effet de détourner l'organisation du dehors⁴⁵.

Dans le système de Schreber, la Présence est le grand émetteur de rayons. Alors que les corps s'auto-détruisent dans leur enveloppe lorsqu'ils sont laissés à leur économie, la Présence veut au contraire maintenir son autonomie et c'est cette volonté d'autonomie qui menace maintenant Schreber. La Présence est hors du monde, Dieu ne s'occupe pas des vivants⁴⁶ et ne prend contact avec les hommes lorsqu'ils ont quitté ce monde, c'est-à-dire après leur mort. En de très rares occasions la Présence « prend contact des nerfs » avec des hommes exceptionnels. Mais cette fois-ci Dieu se sent interpellé, dérangé par la réceptivité de Schreber qui le force à s'occuper du monde des vivants plus qu'il le voudrait. Aussi Dieu veut faire obstacle aux transformations physiques qui rendent Schreber plus réceptif et attirant. Dieu tolère difficilement que son pouvoir fécondant lui échappe et soit commandé par le désir de Schreber. Il ne tolère pas que la fécondation soit provoquée et suive son cours sans lui.

La Présence veut détruire la raison de Schreber⁴⁷, veut l'empêcher de penser car Schreber fait partie de ces quelques vivants qui - lorsqu'il sont en état d'excitation extrême, exercent sur les nerfs de Dieu une attraction telle que Dieu ne peut s'en

⁴³. Paul Valéry, *Op.cit.*, p.879.

⁴⁴. Nous reprendrons ceci quand les présences seront des extra-terrestres et l'autre monde Saturne.

⁴⁵. Artaud rapporte que le rite du peyotl permet à l'indien d'attirer Dieu. Avec le ciguri dans les nerfs, l'homme ne peut perdre la raison. L'Homme sait alors « comment les choses sont faites et il ne peut plus perdre la raison parce que c'est Dieu qui est dans ses nerfs et c'est de là qu'il les conduit. ». Cependant, s'il faut attirer Dieu il faut également garder ses distances, car le Dieu « disparaît tout de suite quand on y touche trop et à sa place c'est le mauvais esprit qui vient » cf. A.Artaud, *Les Tarahumaras*, L'Arbalète, p. 21 et.22.

⁴⁶. C'est un « deus otiosus ». Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Payot, 1968, p.53-54.

⁴⁷. Dans l'analyse freudienne du cas Schreber, le fantasme de la perte de la raison comme volonté du père serait un renversement suite à une menace de perte de la raison proférée par le père à cause de pratiques sexuelles auto-érotiques de l'enfant.

libérer⁴⁸. la Présence veut que Schreber devienne imbécile pour s'en retirer et il faut qu'elle aille en lui pour le rendre imbécile.

Corrélativement, Schreber pense pour que la Présence ne cesse de chercher à le conduire à la déraison. Schreber s'efforce de penser, se soumet à une « compulsion à penser »⁴⁹ car « s'il cessait un instant de penser, Dieu croirait qu'il est devenu idiot et se retirerait de lui »⁵⁰.

On pense pour être investi par une présence qui se manifeste par un trouble du penser. Alors il faut se libérer de ce trouble en pensant plus avant. Ce qui reconduit la présence, ce qui accentue le trouble. La pensée ne peut trouver de terme sitôt qu'elle s'est mise en mouvement.

On se fait une image du monde non pas pour que le monde nous y apparaisse (ce qui serait vain) mais pour qu'il apparaisse dans l'effacement de cette image. On construit des représentations du monde pour évoquer une réalité qui démontre la nullité de ces représentations. La simulation doit avoir une assez grande puissance d'illusion pour provoquer sa dénonciation comme illusion. Je joue le simulacre que la Présence est en moi pour que celle-ci ne porte atteinte à ma capacité de jouer, de simuler, etc. tandis que je joue si bien le simulacre que je crois qu'elle est effectivement en moi, que je n'ai pas su la déjouer. Alors je joue aussitôt cette présence que je me jouais ... quand tout a commencé ? Lorsque j'ai voulu différer la Présence, parce que trop écrasante, trop immédiate dans son actualité ?

C'est ainsi que la raison nous permet d'être réaliste même si elle ne connaîtra jamais rien de la réalité, elle procède par un illusionnisme philosophique⁵¹, évocation de la présence qu'on ne touche jamais d'aussi près que lorsque son mirage se dissipe dans la conscience. La raison est soutenue par un dispositif délirant (capillarisation, retraits, simulations, etc.). Perdre la raison c'est ne plus être en mesure de supporter le procès (le système de déraison) par lequel elle advient⁵².

Schreber ne peut échapper à la colère de Dieu qu'en le captant davantage : il doit aller au bout de l'entreprise de la pensée qui séduit le divin. Schreber déjoue le pouvoir de Dieu d'attenter à sa raison en faisant de Dieu un relai de plus en plus

48. Un des épisodes des tentatives divines de rendre Schreber idiot consiste à le rendre si bête qu'il ne sait plus déféquer. Freud cite Schreber sur ce point : « en miraculant le besoin de chier, l'objectif de la destruction de la raison est atteint » (p. 277). Au lieu que ce soit Schreber qui défèque de son propre gré, c'est Lui qui « miracle » Schreber pour le faire chier et rendre sa raison entièrement inutile. Schreber s'en rend compte car en ces occasions il constate que les rayons sont réunis : il redoute que l'on cherche à ces moments de « démiraculer le besoin de déféquer et de pisser » Schreber cité in S. Freud, *Op.cit.*, p.277.

49. Freud, *Op.cit.*, p.302.

50. Freud, *Op.cit.*, p.302.

51. C.Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Minuit, 1977, p. 54.

52. L'intelligence comme parcelle (semence) de lumière divine : que se passe-t-il lorsque Dieu nous déhérite ? Nous restons parfois traumatisés par la généalogie qui a rendu possible la raison.

important de celle-ci (Finalement Dieu ne pourra le détruire sans se détruire lui-même). D'où un motif de réceptivité : se rendre transparent aux rayons divins, afin que ceux-ci n'aient plus prises sur lui, se perdent dans le dédale de ses nerfs⁵³ sans pouvoir l'innervier. (Il se protège de Dieu en se rendant semblable à Dieu : dieu ne le voit pas mais il est d'autant plus irrité car il se doute que l'autre partage sa Présence.)

La communication des nerfs

Dans le monde des nerfs, le tout est dans la partie⁵⁴. Dans chaque nerf d'homme il y a l'individualité spirituelle totale de cet homme, et cette partie de la vaste arborescence nerveuse que constitue la communauté des nerfs est elle même une image de la totalité.

Dieu est pur nerf. Ses nerfs sont infinis, en réorganisation constante, et créateurs. Par contre l'homme est un ensemble de nerfs gainés d'un corps, il est plus lourd, moins métamorphe⁵⁵ Si l'homme pouvait se débarrasser de son corps, il pourrait se dissoudre à nouveau dans la totalité des nerfs dont il est issu⁵⁶ .

En effet, Dieu s'est dépouillé d'une partie de lui-même, s'est fractionné pour semer les âmes. Certaines âmes parviendront à s'y rattacher de nouveau. Ce sont les « vestibules du ciel », soit un ensemble de nerfs purifiés et réincorporés à Dieu, soit donc des âmes en béatitude et voluptueuses. Ces âmes des hommes morts peuvent retourner à Dieu et l'augmenter, du moins le reconstituer.

Ce qui est affirmé c'est le pouvoir créateur des nerfs⁵⁷.

⁵³. Qui rappelle le dédale des bibliothèques borgèsien qui a, pour effet de dissiper la présence irradiante du présent.

⁵⁴. Il s'agit d'un monde très Leibnizien où les substances sont nerveuses.

⁵⁵. Aux XVIIe et XVIIIe siècles on croit que les hommes diffèrent par l'étendue de leur innervation. Montesquieu oppose les italiens qui sentent avant qu'on les touche aux « moscovites » dont la sensibilité nerveuse est repliée sur elle-même et enfouie dans l'épaisseur du corps. Le rayonnement solaire et la chaleur contribue à l'expansion nerveuse.

⁵⁶. Selon Kant, les saturniens plus près de l'immortalité. Pour Swendeborg le rapport à Dieu permet une transformation car l'esprit est le « transformateur universel » Valéry, *Op. cit.*, p.870.

⁵⁷. Une nouvelle de John Varley, « Manikins », relate le délire psychotique d'une femme qui nie le rôle de l'homme dans la procréation chez les femmes: les femmes sont capables de procréation virginales et ne donneraient naissance qu'à des filles si les médecins n'implantaient des bourgeons de mâles sur des embryons de femmes enceintes. Ce sont de gros vers inertes qui parasitent les voies urinaires de la femme, modifient son équilibre hormonal, capillarisent son système nerveux dans les ovaires, dans l'utérus, ... jusqu'au cerveau. Il s'agit donc aussi d'un refus de reconnaître aux femmes la capacité de donner naissance aux hommes qui se multiplient en infestant le corps de certaines femmes. Le masculin est une innervation parasitaire des corps. Ce qui est remarquable dans cette nouvelle c'est l'association de ce refus de la procréation masculine avec le rejet en bloc de tout ce que l'on accepte en se fondant sur le témoignage des autres : le témoignage que l'on accepte n'est pas fondamental, il est parasitaire, c'est un présupposé indésirable. Cf. *Picnic on Nearside*, Berkley Books, New York, 1984, p.132-145.

Certaines âmes pourront se fusionner les unes aux autres par effet de purification et de grande communication. Elles développent la réceptivité qui les met en rapport les unes aux autres par le moyen d'une langue fondamentale.

La « connexion nerveuse⁵⁸ » entre les âmes permet à Schreber d'assister à des conversations, de savoir ce que d'autres gens ont vécu et pensé⁵⁹. La trop grande réceptivité de Schreber le rend menaçant. C'est une âme trop poreuse, trop perméable, qui se laisse happer par les autres âmes et qui les happe du même fait. Schreber - grâce à sa réceptivité - se rend compte qu'on en veut à son âme, qu'on veut éteindre cette même réceptivité et son pouvoir d'attraction⁶⁰. On veut le rendre imbécile, insensible. On veut assassiner son âme, on veut le faire passer pour fou.

Influences sur l'esprit

La pensée reste exposée aux influences de la matière puisqu'elle a un substrat matériel. La pensée est donc soumise aux influences, flux, etc., qui traversent et engendrent la matière. On peut compter parmi ces derniers l'influence des rayons célestes. Il reste à déterminer si ces flux favorisent ou gênent la pensée.

Bien sûr, lorsqu'on dit que le pouvoir de penser dépend de la constitution de la matière, il s'agit également de la « constitution du corps⁶¹ ». On peut ainsi distinguer dans le corps ce qui favorise ce pouvoir de penser et ce qui lui fait obstacle. Les parties grossières (par l'absence de souplesse des fibres, par l'immobilité des humeurs et par l'inertie de l'ensemble) on s'en doute, ne favorisent pas la pensée : même dans le cerveau, « les nerfs et liquides de son cerveau lui livrent seulement des concepts grossiers et indistincts⁶² ». C'est par les nerfs que la pensée est perméable au corps, qu'elle subit les perturbations du corps.

Le pouvoir de penser, de produire des « représentations fortes »⁶³, est perturbé par l'« attrait » des impressions sensibles dans le corps. Il s'agit bien d'un attrait puisque les processus mentaux se trouvent captés par les mouvements du corps. Kant parlera également d'« excitations sensibles »⁶⁴ : il s'agit toujours de détourner la pensée. Le murmure de la pensée est « assourdi et perturbé par le tumulte des éléments qui entraînent sa machine »⁶⁵. La métaphore que Kant utilise

58. Freud, *Op. cit.*, p.288.

59. Le déterminisme dans l'ordre psychique de Spinoza.

60. Une caractéristique de ce langage c'est qu'il ne présente rien de déplaisant. C'est un bien-parler, un langage euphémique : sans doute parce que nous y sommes tout à fait vulnérables.

61. E.Kant, « Théorie du ciel », in *Histoire générale de la nature et Théorie du ciel* (1755), trad. A.-M. Roviello, Vrin 1984, p.191 n.

62. E.Kant, *Op.cit.*, p.192.

63. E. Kant, *Op.cit.*, p.192.

64. E.Kant, *Op.cit.*, p.201.

65. E.Kant, *Op.cit.*, p.192.

le plus volontiers n'est pas acoustique mais optique : la raison est un soleil Le céleste a servi de modèle pour penser le psychique, aussi le discours sur le ciel apparaît tout naturellement comme une perception endo-psychique.> qui se trouve recouvert de « gros nuages », ou encore par la « brume des concepts confus »⁶⁶. Les nuages engouffrent le soleil et accaparent ses rayons.

Ainsi les gros nuages c'est au plus souvent le penchant à l'inertie du corps, son absence de vivacité qui est associé à l'épaississement des humeurs⁶⁷, au raidissement des fibres, etc. Cette nébulosité du corps est responsable de la passivité de l'esprit qui refuse l'action des réflexions et des représentations éclairées (solaires). Ce corps nébuleux est responsable d'un rayonnement diminué, d'un esprit (le ciel) moins réceptif.

Donc 1-, le corps gêne l'esprit, empêche la pensée par l'attraction qu'il exerce sur ces processus et aussi parce qu'il transmet dans la pensée des influences, des flux célestes ou électriques⁶⁸.

2- On pourrait s'attendre à ce que - avec l'affaiblissement du corps qui vient avec l'âge - les attraites et les excitations sensibles soient moins forts et que l'entendement parvienne à se dégager des influences extérieures. Il faut donc attendre cet affaiblissement, et éviter tout ce qui pourrait ranimer les passions. Or il se trouve que le soleil est bénéfique pour les fibres du corps qu'il rend plus élastiques et tendues, pour les humeurs qu'il rend plus fluides et dispersées. La « propagation » de son feu ranime la substance et donne mouvement à la matière⁶⁹. C'est donc un rayonnement qui rend le corps plus réceptif aux influences, qui rend la pensée plus vulnérable aux flux⁷⁰.

3- Mais ce même entendement se prend à imiter le corps et à se laisser gagner par la lassitude. Si bien que lorsque le corps faiblit, l'esprit n'en profite pas. Il faudrait que dès le début l'esprit ne soit pas associé à un corps si lourd, mouvementé et réceptif.

⁶⁶. E.Kant, *Op.cit.*, p.192.

⁶⁷. E.Kant, *Op.cit.*, p.193.

⁶⁸. Kant souffrait de malaises et de lourdeurs de tête qu'il attribuait à une électricité dans l'air à laquelle certains organismes étaient plus sensibles que d'autres. Il attribuait à cette électricité de nombreux phénomènes dont la mortalité des chats, la forme des nuages et surtout son pouvoir affaibli de penser. Il affirmait sa croyance en sa théorie d'autant que ses amis avaient tendance à expliquer ses lourdeurs comme une conséquence de sa vieillesse. Kant avait développé cette croyance depuis longtemps : on sait qu'il dessina les plans d'un électromètre, pour mesurer l'électricité de l'air. Cf. E.A.Wasiansky, in *Kant intime*, p.78-79, 133.

⁶⁹. E.Kant, *Op.cit.*, p.193.

⁷⁰. Pour Kant le soleil est bénéfique aux formes de vie inférieures. Il tenait les volets de sa chambre fermés nuit et jour : les rayons de soleil donnaient naissance et favorisait la prolifération des punaises. Toute fluidité causée par la chaleur lui paraissait fâcheuse, Kant avait horreur de la sueur. « Kant l'évitait en restant à l'ombre, comme s'il avait attendu quelqu'un, jusqu'à ce que la sueur eût disparu. Si, dans une chaude nuit d'été, il en voyait sur lui la moindre trace, il parlait de ce petit fait en y attachant de l'importance, comme d'un incident fâcheux » Cf. E.A.Wasiansky, *Op.cit.*, p.73; cf. aussi p.71-72.

Les saturniens

Il existe de tels êtres, selon Kant, que l'on peut appeler les « saturniens ». Ils s'appellent ainsi parce que Saturne est la planète la plus lointaine du système solaire. Les saturniens sont d'une constitution très légère de façon à survivre avec le peu de rayonnement qu'ils reçoivent. Ils sont très intelligents, car leur corps est peu encombrant et les expose moins aux rayonnements de toute sorte. Mais cette même légèreté qui les rend supérieur dans l'autre monde devient au contraire un empêchement de penser. Un « Newton » sur Saturne devient un être en dessous de la moyenne sur terre, qui souffre d'autant qu'il sait disposer d'un esprit supérieur et qu'il lui suffirait de ne pas être rendu si fébrile par son corps pour accéder à la plus grande clarté d'esprit⁷¹.

Clarté d'esprit = être moins « happé » par son propre corps, être plus réceptif à Dieu, l'attirer dans la mesure où l'on est le corps de Dieu. Je suis dérangé par mes nerfs => je suis des nerfs qui dérangent Dieu.

Sur terre les saturniens sont secoués par les rayonnements⁷². Ils ne se sentent pas de leur époque ou de leur monde (qu'il n'investissent pas : il se veulent plus légers, moins exposés aux influences). Ils souffrent considérablement de la lourdeur du corps et aussi de la lenteur de toutes choses qui leur rappelle leur exil de la perfection. Car c'est par leur dimension matérielle qu'il sont soumis au temps (comme ils le sont aux influences). Autrement ils échappent au temps à proportion de leur perfection⁷³ et tendent à l'immortalité. Chez Kant la lenteur du temps rappelle la perte de l'immortalité, il y a une angoisse de disparaître dans la prolifération des minutes et des secondes qui séparent tous les instants⁷⁴.

La perfection n'est pas seulement physique (immortalité) mais aussi morale : elle nous destine à la vertu. C'est parce qu'ils mesurent combien ils sont obligés d'être éloigné de la vertu par les contraintes du monde que les saturniens sont mélancoliques. Car, à l'origine, « les habitants de ces corps célestes éloignés ne sont-ils pas trop nobles et trop sages pour s'abaisser jusqu'à la folie qui se trouve

71. Kant décrit de tels esprits comme suit : ils seraient comme « une mer qui ne se laisse pas mouvoir par les tempêtes des passions, [lorsqu'ils] reçoivent tranquillement son [de Dieu] image et la réfléchissent ». Cf. E.Kant, *Op.cit.*, p.195-196.

72. Ils sont les plus excités bien qu'ils soient les moins faits pour vivre des excitations.

73. E.Kant, *Op.cit.*, p.198 .

74. Kant trouvait insupportable la lenteur de tous les événements de la vie la plus quotidienne. Le plus petit instant lui paraissait démesurément long. « Il ne pouvait pas se persuader que l'exécution d'une tâche avec le maximum de rapidité exigeait tout de même un minimum de temps! ». Tout devait être fait sur-le-champ, le temps le plus court pour préparer le café était toujours trop long. « Si l'on disait : « Le café va être servi », il répondait : « Oui, voilà la difficulté », « il va être servi, il faut donc le temps de le servir! » Si l'on disait : « Il arrivera bientôt », il enchaînait : « Oui, bientôt. Mais dans une heure c'est également bientôt! » À la fin, il murmurait stoïque : « Maintenant je puis mourir, et, dans l'autre monde, je ne boirai pas de café! » Cf. E.A.Wasiansky, *Op.cit.*, p.87 et 88.

dans le péché »? ⁷⁵. Le saturnien sur terre est exposé à cette folie dans l'ordre moral comme aux rayons dans le physique. Et tout comme sa constitution corporelle le rend infiniment plus excitable que les autres, plus réceptif aux flux, sa stature morale et intellectuelle l'exposent à sombrer encore plus profondément dans la folie.

« Ces mêmes avantages qui l'élèvent au dessus des classes inférieures le placent à une hauteur depuis laquelle il peut tomber infiniment plus profondément que celles-ci. » ⁷⁶

La *Théorie du ciel* de Kant dessine les deux pôles vers lesquels la nature humaine peut s'excéder : Saturne (la sagesse qui se dévore) et le Soleil de la folie. En fait le soleil n'est pas folie, c'est la chute vers le solaire qui doit être redoutée : le vertige de la chute possible est déjà un commencement de folie.

Les cosmographies sont des perceptions endopsychiques

La cosmographie de Kant est une carte de l'esprit. Sur cette carte, tendre vers l'au-delà - au delà de Saturne, au delà de la lumière (du Soleil) - c'est entrer en rapport asymptotique avec la perfection et la vérité.

Lorsque l'esprit, porté dans ces espaces lointains, n'est plus régénéré par le feu solaire, par le bouillonnement du corps, alors il peut saisir pendant un instant la perfection. L'esprit ne peut concevoir la vérité comme telle et tendre vers elle, mais il peut s'« orienter » en éprouvant ce qui signale en lui le commencement de son effacement, l'expérience de la limite qui l'annule. Il tend donc vers cet effacement comme possibilité de se dépasser.

L'esprit reçoit cette orientation de la raison elle-même qui est l'élément auto-destructeur (ascétique, réducteur) de l'esprit. La raison étend son emprise, annule le corps puis l'esprit lui-même (s'affirmant comme pur négatif). Pour cette négativité de la raison (mouvement qui devance le déploiement de la lumière, comme esprit qui se devance toujours lui-même dans ses possibilités naturelles), la déraison c'est le corps (le vénusien, le solaire, etc.) et tout ce qui porte atteinte à son autonomie (les influences), c'est l'esprit lorsqu'il pense le corps, lorsqu'il laisse le corps penser (rayonner) en lui. La raison est cette esprit désincarné qui se régénère lui-même, est l'esprit lorsqu'il excède - un instant seulement - les possibilités du corps qui le soutient.

Ce que je vois c'est toujours mon esprit qui se méconnaît lui-même comme esprit, qui ne se reconnaît pas. « Je me pensais comme pure possibilité de penser face à un monde déjà déterminé, il me semblait que mon esprit venait à comprendre ce monde comme il aurait pu comprendre n'importe quel autre. Mais je ne peux connaître que la modification de mes états internes ».

⁷⁵. E.Kant, *Op.cit.*, p.201.

⁷⁶. E.Kant, *Op.cit.*, p.201.

L'esprit, comme pure faculté de l'entendement, n'a aucune ouverture sur le monde.
- Je ne peux connaître le monde, je ne peux connaître que ce qui m'empêche de penser, je pense donc pour venir à éprouver ces empêchements (finitude) dans la pensée. Le délire de Schreber est une telle recherche de l'empêchement, une hallucination de la finitude. Il s'agit d'une surenchère de la raison qui tend à se rapporter à elle-même comme centre. La raison devient cosmographique, devient procès infini de la perfection dans la détermination finie du corps.

« La pensée du moi doit être considérée comme la lumière intérieure de toute pensée. » Peter Handke, *Le Poids du monde*.