

Phénoménologie *via* l'expérience vicariante*

Né à Strasbourg, alors allemande, avant d'émigrer aux États-Unis en 1938, Herbert Spiegelberg (1904-1990) est surtout connu pour sa monumentale histoire de ce qu'il a lui-même baptisé le « mouvement phénoménologique » (l'expression, il est vrai, se trouve déjà chez Husserl, mais désigne alors seulement une poignée de collaborateurs). Paru en 1960, réédité et révisé de multiples fois (pour la dernière avec le concours de Karl Schuhmann), *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction*, ouvrage en deux volumes (complété plus tard, en 1981, d'un troisième qui précise le contexte de sa rédaction), a servi d'initiation à la phénoménologie et à ses grandes figures à de nombreuses générations de philosophes des deux côtés de l'Atlantique. Le succès de cet ouvrage a malheureusement éclipsé plusieurs autres travaux de Spiegelberg ; des travaux qui montrent que les qualités du phénoménologue naturalisé américain furent loin de n'être que philologiques et doxographiques. Spiegelberg était en effet doté de capacités spéculatives remarquables, que plusieurs de ses textes publiés laissent clairement entrevoir. Il faut se rappeler qu'il étudia très tôt aux universités de Fribourg, Heidelberg et Munich, qu'il rencontra Husserl et qu'il prépara sa thèse, *Über das Wesen der Idee*, sous la direction de Pfänder. Soutenue en 1928, elle sera publiée deux ans plus tard dans le célèbre *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* fondé et dirigé par Husserl. Spiegelberg fera également paraître quelques années plus tard, en 1935, une importante étude sur l'éthique d'inspiration phénoménologique intitulée *Gesetz und Sittengesetz*. Son départ pour les États-Unis aura pour conséquence « logique » pourrait-on dire que Spiegelberg délaissera progressivement l'allemand pour l'anglais. Mais il créera aussi chez lui des intérêts nouveaux pour les thèmes liés des relations entre méthode et pratique de la phénoménologie et des rapports de la phénoménologie avec son « dehors ».

Ce sont ces thèmes que nous retrouvons entrelacés dans le recueil d'essais intitulé *Doing Phenomenology. Essays in and on Phenomenology* (1975), dont est tiré le texte dont nous proposons ici une traduction inédite en français. Dans l'introduction à cet ouvrage, Spiegelberg confie

* Cette traduction a été réalisée sur la base de la version du texte incluse dans Spiegelberg H., 1975, p. 35-53.

précisément que sa proposition de « faire de la phénoménologie avec et sur des phénomènes » visait au moins en partie à tenter de « défaire sa réputation de simple historien de la phénoménologie » (p. xiv). Il avoue également que le texte sur lequel a porté notre traduction, « Phenomenology Through Vicarious Experience », initialement publié dans un recueil édité par Erwin Straus (Phenomenology : Pure and Applied, 1964), participe d'une discussion « de la portée de la phénoménologie, des moyens d'y entrer, de développer sa méthodologie », mais aussi d'un effort d'enrôler, pour ainsi dire, « even experiences of the others not directly accessible to the phenomenologist » (p. xv). Cette tâche est mentionnée presque en passant. Pourtant, c'est peu dire qu'il s'agit d'une gageure, car elle pose en réalité la redoutable question de savoir si et le cas échéant comment il est possible, pour un phénoménologue, de « se mettre à la place des autres », selon une autre expression de Spiegelberg qui donne son titre à une conférence prononcée par lui au XI^e Congrès International de Philosophie qui s'est tenu au mois d'août 1953 à Bruxelles ; conférence reprise plus tard dans un ouvrage singulier qui confirme ce que l'on pourrait appeler l'horizon éthico-existentialiste des recherches phénoménologiques de Spiegelberg : Stepping Stones Toward an Ethics for Fellow Existents, 1986.

C'est donc cette question, que Spiegelberg prend désormais à bras-le-corps – avec un certain courage, il faut le souligner –, que l'on retrouve au cœur de cette méditation sur l'expérience vicariante et sur les moyens que la phénoménologie doit se donner afin de la prendre en charge. Le simple fait de la poser provoque une cascade de problèmes méthodologiques qui contraignent l'auteur à nombre de zigzags sur des chemins qui pourront sembler périlleux. Sagacité et plasticité du regard phénoménologique lui permettent néanmoins de continuer son ascension qui se révèle en dernier lieu assomption d'une épreuve de la vie de son propre genre, la maladie mentale, dont il convient de percer l'hermétisme oppressant avant même de penser à la soigner (Sylvain Camilleri).

* *

*

I. LE PROBLÈME ET SON ARRIÈRE-PLAN

Par « Phénoménologie *via* l'expérience vicariante », j'entends une phénoménologie qui est fondée sur ce que l'on voit non avec ses propres

yeux, mais avec les yeux des autres. Comment mettre en œuvre une telle phénoménologie ? Et, avant cela, comment la justifier ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, je voudrais expliquer l'enjeu qu'elles comportent relativement à mes travaux au long cours. C'est dans le cadre de mon projet inachevé et pour tout dire inachevable de retracer l'impact de la phénoménologie sur les études extra-philosophiques que j'en suis venu à être particulièrement intrigué par le rôle que joue la phénoménologie au sein de la psychologie, de la psychopathologie et de la psychiatrie¹. Je suis en effet impressionné par le nombre et l'originalité d'études et de résultats concrets obtenus par des praticants de la psychiatrie phénoménologique tels que Ludwig Binswanger et Erwin Straus. D'une certaine manière, je suis donc enchanté par le prestige dont jouit la phénoménologie auprès de telles figures. Je ressens toutefois, dans le même temps, un certain malaise à ce sujet. La phénoménologie peut-elle vraiment revendiquer quelque mérite dans le succès que connaissent ces travaux ? Ces derniers ne reposent-ils pas sur une certaine méprise à l'endroit de la phénoménologie – méprise qui peut certes être vue comme productive, mais méprise tout de même ? Le cas échéant, la phénoménologie ne devrait-elle pas avoir l'honnêteté et l'humilité de reconnaître que tous les compliments qu'elle reçoit de ce côté sont déplacés et immérités et qu'il lui faut, par conséquent, décliner les honneurs qui les accompagnent ?

Qu'il me soit permis de justifier mes scrupules de puriste : la phénoménologie, prise non seulement dans son sens strictement husserlien, mais également dans son acception la plus large, aspire à être une étude directe des phénomènes comme ils sont donnés au phénoménologue lui-même sans aucun intermédiaire, personnel ou impersonnel. Elle rejette en particulier toute évidence fondée sur l'inférence ou sur des hypothèses explicatives. Ceci étant, aux fins de l'argumentation, nous pouvons supposer que nous avons un accès direct aux expériences normales d'autres personnes avec lesquelles nous pouvons communiquer. Mais n'est-ce pas là que le bât blesse ? Comment donc une enquête sur des phénomènes inaccessibles à l'échelle habituelle de notre expérience, comme ces phénomènes qui concernent la personne atteinte de troubles névrotiques ou encore psychotiques, peut-elle prétendre être phénoménologique ? L'une des principales caractéristiques de la maladie mentale n'est-elle pas justement la dégradation voire la rupture de la communication normale, le fait pour nos patients

¹ Les résultats de ces recherches sont désormais publiés dans Spiegelberg H., 1972.

de sombrer dans des mondes où nous ne pouvons plus les atteindre directement, et peut-être même indirectement ? Comment alors la phénoménologie peut-elle proposer d'entrer dans le monde de l'anormal ? La phénoménologie invoquée ici, celle qui prétend effectivement avoir les moyens de s'insinuer dans ce monde, n'est-elle pas en réalité une perversion ou du moins une déformation de la conception originale de la phénoménologie, autrement dit une pseudo-phénoménologie ?

II. KARL JASPERS : « PHÉNOMÉNOLOGIE » DES PHÉNOMÈNES PSYCHOPATHIQUES

Afin d'étayer mes doutes, je ferai valoir le cas de Karl Jaspers, dont l'ouvrage classique de 1913, *Allgemeine Psychopathologie*, a indéniablement constitué la plus forte impulsion au développement d'une psychopathologie phénoménologique – quoique Jaspers lui-même l'ait humblement démenti. Le livre de Jaspers commence par un long chapitre portant sur « Les manifestations (*Erscheinungen*) subjectives de la vie anormale de la psyché », chapitre sous-titré entre parenthèses « Phänomenologie » (Jaspers K., 1913)². Représentant à peu près un cinquième de l'ouvrage, ce chapitre traite des « éléments de la vie psychique anormale » ainsi que « des propriétés et des types généraux des processus (*Ablaufweisen*) psychologiques ». Il exclut cependant de son champ d'étude les prestations (*Leistungen*) et symptômes objectifs de la vie psychique, lesquels sont relégués au second chapitre consacré à la psychologie des prestations objectives (*Leistungspsychologie*). De la même manière, le traitement de toutes les formes de connexion, intelligibles comme non-intelligibles, entre éléments subjectifs, s'opère à l'écart de la phénoménologie. Pourtant, le fait que Jaspers, dans un article séparé auquel son livre fait explicitement référence, parle d'un courant phénoménologique spécifique dans la recherche en psychopathologie (Jaspers K., 1912 ; Jaspers K., 1963) montre toute l'importance qu'il attache à la phénoménologie à l'époque de la publication de son maître-ouvrage.

² À partir de la quatrième édition (achevée en 1942 mais publiée seulement en 1946), ce chapitre se trouve incorporé dans une nouvelle « Première partie » traitant des faits séparés (*Einzeltatbestände*) de la vie psychique ; cette réorganisation tend manifestement à diminuer l'importance du chapitre phénoménologique, tout en lui conservant le rôle de porte d'entrée dans la psychopathologie. Le livre a été traduit assez librement en anglais (voir Jaspers K., 1962).

Quel est donc l'objectif de la phénoménologie de Jaspers ? Quelles sont ses méthodes ?

Jaspers est parfaitement univoque dans ses réponses. Le but de la phénoménologie est de « rendre présent » (*vergegenwärtigen*) à nos esprits les expériences mentales subjectives, leur démarcation et leur fixation, de telle manière que nous puissions toujours signifier la même chose par nos concepts » (Jaspers K., 1912, p. 22 *sq.*). Plus loin, il réaffirme encore plus explicitement que c'est « la tâche de la phénoménologie que de nous rendre intuitivement (*anschaulich*) présents les états mentaux dont seuls les patients font vraiment l'expérience » (Jaspers K., 1912, p. 47). Cette seconde caractérisation fait ressortir que celui ou celle qui pratique la psychopathologie phénoménologique ne fait pas lui-même l'expérience des phénomènes pathologiques, qu'il ne les vit donc pas en pratique. Tout ce qu'il aspire à accomplir est de les rendre mentalement présents à son inspection. En d'autres termes, le but d'une telle phénoménologie est seulement de ménager un accès imaginatif à des phénomènes inaccessibles à la perception. Car comprenons bien que le terme allemand *Vergegenwärtigung* ne signifie pas présentifier ou rendre présent dans la perception réelle mais en imagination, « comme si » les phénomènes concernés étaient normalement perçus.

Tout cela devient plus clair encore dans les déclarations de Jaspers relatives à sa *méthode*. Nous lisons en effet que ce qui est rendu présent par et dans sa phénoménologie n'est connu qu'indirectement, à partir des descriptions des patients que le psychiatre se charge d'interpréter par analogie avec ses propres modalités d'expérience (Jaspers K., 1912, p. 46). Les moyens employés pour mener à bien cette interprétation sont caractérisés plus en détail dans l'article précité sur la courant phénoménologique en psychopathologie, où trois voies sont distinguées :

1. Immersion (*Versenkung*) dans le comportement ou la conduite et les moments expressifs du patient ;
2. Entretien (*Exploration*) conduit par le psychiatre, résultant en une série d'informations données par les patients à propos d'eux-mêmes ;
3. Récits spontanés (*Selbstschilderungen*) ou autoportraits délivrés par les patients à l'écrit, au sujet desquels Jaspers précise immédiatement qu'ils sont « rarement bons, quoique les meilleurs parmi eux peuvent se révéler d'une grande valeur et être utilisés sous certaines conditions » (Jaspers K., 1912, p. 598).

Il apparaît clairement qu'aucune de ces trois voies ne mènera le praticien de la psychopathologie directement aux phénomènes tels que son patient en fait l'expérience. Bien qu'elle dépasse l'explication behavioriste, l'immersion dans le comportement du patient ne lui procurera au mieux que des indices en vue d'une interprétation ; l'entretien lui permettra de recueillir du matériel pour ses hypothèses ; enfin les descriptions spontanées lui feront entrevoir l'expérience propre du patient comme dans un miroir teinté.

Au vu de tout cela, on peut se demander pour quelles raisons Jaspers a pu qualifier cette entreprise de « phénoménologie » ? Comment en est-il venu à croire, du moins à l'époque, qu'une telle entreprise pouvait avoir quelque chose en commun avec la phénoménologie nouvelle de Husserl, introduite dans ses *Recherches logiques* de 1901 ? La seule réponse qui fasse vraiment sens à mes yeux est que Jaspers était si conscient du besoin d'investiguer les phénomènes subjectifs en tant que fondations premières de la psychopathologie qu'il a pour ainsi dire déserté la question des moyens. Le *quid* a primé, tandis que le *quomodo* s'est vu relégué au statut de considération seconde et secondaire.

Dans ce contexte, il convient également de relever qu'en ce temps dont nous parlons, c'est bien Husserl qui a tenté de convaincre Jaspers qu'il faisait partie intégrante du Mouvement Phénoménologique. Jaspers, pour sa part, demeurerait sceptique (Jaspers K., 1951, p. 327). La manière dont Jaspers s'est rattaché à ce mouvement avant de s'en détacher de manière croissante constitue une histoire qui a de quoi intriguer, mais il est vrai que cette histoire n'est pas essentielle au sujet qui nous occupe présentement. Ce qui est essentiel, en revanche, est le fait que l'usage limité de la phénoménologie dans la psychopathologie dont témoigne l'œuvre de Jaspers ne possède aucun lien méthodologique avec cette conception de la phénoménologie qui accentue l'approche directe des phénomènes et qui en fait même un trait déterminant de sa méthode. Il n'est pas exagéré d'aller jusqu'à dire que tout les oppose. La phénoménologie que revendique Jaspers n'est définie que par son objet, à savoir les phénomènes subjectifs. À ses yeux, toute méthode susceptible de nous y conduire est acceptable.

III. DÉVELOPPEMENTS EN PSYCHOPATHOLOGIE DEPUIS JASPERS

Il serait erroné d'identifier la psychopathologie phénoménologique à la seule version que Jaspers en a donnée. Depuis la publication de la

première édition de la *Psychopathologie*, les rapports entre phénoménologie philosophique et psychopathologie sont devenus bien plus étroits. Ludwig Binswanger est sans conteste le premier nom qui vient à l'esprit lorsqu'on évoque ce rapprochement. Cette étude n'est toutefois pas le lieu pour présenter la série de faits, encore largement sous-explorés, relatifs à l'impact concret de la phénoménologie sur la psychologie et la psychopathologie. Je me contenterai ainsi de mentionner les noms des grands protagonistes de cette histoire : Eugène Minkowski, Viktor von Gebsattel, Erwin Straus, F. J. J. Buytendijk, Medard Boss, Viktor Frankl³. Ce qu'il importe de souligner ici est que les tentatives de comprendre phénoménologiquement le patient dans son monde ont conduit à l'apparition et au développement de méthodes plus directes que les manières de procéder par inférences propres à Jaspers. Parmi par ces nouvelles procédures « herméneutiques » se trouvent diverses modulations de l'empathie ainsi que l'opération qui va par le terme allemand apparemment intraduisible de *Verstehen* – opération par laquelle on entend un acte qui vise principalement à saisir les contenus intelligibles que partagent le sujet et l'objet de la compréhension. L'ensemble de ces méthodes s'efforce de nous épargner le caractère tout à la fois indirect et précaire des inférences déductives et inductives ainsi que des hypothèses simplement constructives qui sont mobilisées par les théories psychanalytiques.

Il apert cependant que ces techniques supplémentaires ne changent rien à la situation fondamentale et son problème auxquels je me propose de revenir plus en détail dans la section suivante.

IV. LA PORTÉE DU PROBLÈME

Dans l'effort consistant à se ménager un accès aussi direct que possible aux phénomènes psychopathiques, nous devons d'abord tenir compte de la structure fondamentale de toute conscience, *sc.* de son intentionnalité, en distinguant entre des actes de viser et des objets ou référents visés. Sur une échelle plus globale, cette distinction se laisse traduire par la polarité de la personne qui expérimente et le monde qui est expérimenté. La signification de cette distinction réside en ceci que la psychologie et la psychopathologie phénoménologiques sont en réalité

³ J'ai analysé cette histoire dans Spiegelberg H., 1972.

confrontées à une double tâche : celle de connaître la personne au centre de son monde, d'une part, et celle de connaître le monde dont elle est le point focal, d'autre part.

À cette mission générale, qui est déjà particulièrement ambitieuse, s'ajoute ensuite une mission plus exigeante encore, en l'occurrence celle de franchir le fossé qui sépare le champ du normal du champ de l'anormal. En parlant d'une personne « normale », je fais ici tout simplement référence à une personne dont la structure est à peu près similaire à celle du chercheur qui s'intéresse à elle, tandis qu'une personne « anormale » diffère de manière significative du chercheur, dans une mesure qui rend pour le moins problématique la transition d'une personne à l'autre. Il s'agit évidemment d'une caractérisation toute préliminaire et provisoire de la normalité et de l'anormalité. Elle devrait néanmoins suffire à continuer de développer notre propos. De surcroît, elle montre clairement que la différence entre le normal et l'anormal est essentiellement une différence dans le degré d'intelligibilité.

Il convient d'insister dès le départ sur le fait que l'anormalité en question n'est en rien restreinte aux individus atteints de troubles névrotiques ou psychotiques. En ce sens, des traits « anormaux » tout à fait comparables peuvent être découverts dans le cas du génie, à l'extrémité supérieure de l'échelle. Du reste, ne négligeons pas non plus l'anormalité du saint, du prophète et de toute personne qui prétend avoir une expérience religieuse privilégiée. Il peut certainement y avoir des différences structurelles similaires entre les membres de notre génération et des individus appartenant à d'autres périodes de l'histoire. L'anthropologie, par son étude des différentes cultures et des personnalités correspondantes, nous confronte à des différences plus importantes et plus tranchantes encore. Par conséquent, notre problème possède une importance significative qui dépasse de loin le simple cadre de la psychopathologie phénoménologique.

À la lumière de ces distinctions croisées entre personne et monde, normal et anormal, nous pouvons désormais formuler les quatre problèmes liés que voici, et qui sont ceux auxquels le phénoménologue se trouve confronté :

1. Comment obtenir un accès direct à une autre personne normale ;
2. Comment obtenir un accès direct à son monde ;
3. Comment obtenir un accès direct à une personne anormale ;
4. Comment obtenir un accès direct à son monde.

V. LA TENTATIVE HUSSERLIENNE D'ÉLARGIR LE CHAMP DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DIRECTE

Je commencerai par le premier problème, celui concernant les moyens d'accéder aux autres personnes dans un cadre normal. Ici la phénoménologie est réputée apporter une réponse relativement simple. Ainsi que bien des philosophes, phénoménologues ou non, l'ont constaté, la théorie encore très répandue selon laquelle notre connaissance des autres esprits est fondée sur une inférence analogique entre un organisme étranger et notre organisme propre est intenable⁴. Il en va de même de la théorie de l'empathie, selon laquelle un processus d'empathie, induit par une tendance à imiter le comportement d'une autre personne, nous conduit à son esprit. Max Scheler a eu le courage de soutenir qu'il existe bien quelque chose comme une perception directe⁵ des autres « moi » (*self*) et d'étayer cette affirmation par des exemples spécifiques. Ce faisant, Scheler s'est toutefois concentré uniquement sur la question de savoir comment nous pouvons connaître les émotions, les attitudes et les personnalités des autres personnes. Il n'a pas prêté attention à une autre question déterminante, celle de savoir comment nous pouvons connaître ce à quoi réfèrent les actes intentionnels et les attitudes de ces autres personnes. En d'autres termes, il a éludé la question de notre connaissance des mondes visés par les autres personnes. Force est pourtant de constater qu'il nous est bien difficile d'affirmer que nous comprenons un cas particulier d'indignation avant de savoir de quoi il retourne avec cette indignation, c'est-à-dire sur quoi elle porte exactement. Scheler a donc négligé ce problème⁶.

Husserl, lui, s'y est affronté sans détour. Il me semble qu'il faut lui reconnaître le mérite d'avoir, en plus de tout ce qu'il a accompli, initié un élargissement de la phénoménologie susceptible de lui permettre d'approcher le problème de l'autre personne et de son monde plus directement

⁴ La principale critique phénoménologique de cette théorie défendue en premier lieu par John Stuart Mill vient de Max Scheler et se trouve développée dans son livre sur la nature et les formes de la sympathie (partie III, section III). En dehors de la phénoménologie, George Santayana (*Reason in Common Sense*, chap. VI) et, plus récemment, Norman Malcolm (Malcolm N., 1958, p. 969-978), ont critiqué l'argument de l'analogie.

⁵ Le terme « direct » appliqué aux processus cognitifs, à commencer par la perception, est tout sauf précis ; il exige de profondes clarifications suivant les différents phénomènes auxquels il est appliqué. Dans cet essai, il ne signifie rien de plus que « non-inférentiel ».

⁶ Voir également Schutz A., 1960, p. 175 (sur les « pensées »).

que par inférence. Mes raisons de le penser sont les suivantes : dans son insistance radicale sur la certitude « apodictique » ou absolue comme fondement de toute philosophie et de toute science, Husserl a soumis l'autre personne et son monde au même genre de « réduction » ou de mise entre parenthèses que celui qu'il avait d'abord appliqué à toutes les autres parties du monde « transcendant » ou trans-subjectif. Initialement, cela ne signifiait rien de plus que l'opération de suspendre la croyance en l'existence des référents de nos actes. Mais progressivement ce geste en est venu à concerner tous les actes au travers desquels ces référents se trouvent constitués dans la conscience, lesquels devaient donc à leur tour être mis en suspens, avec le résultat que ces référents devaient en définitive apparaître comme constitués *par* la conscience. En d'autres termes, la phénoménologie est devenue un type spécial de philosophie idéaliste, un idéalisme « transcendantal » ou phénoménologique.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le débat controversé au sujet de l'idéalisme, du réalisme ou du neutralisme phénoménologiques pour se rendre compte que la phénoménologie, prise au sens radical que lui donne Husserl, entretient des relations compliquées avec n'importe quelle explication de notre connaissance des autres personnes, a fortiori lorsqu'il s'agit de personnes anormales. Si elle respecte consciencieusement son repli sur ce qui est connu avec une absolue certitude, elle n'a d'autre choix que de s'en tenir au monde du sujet phénoménologique – pas vraiment grandiose – pris isolément et donc de ne jamais outrepasser ce que Husserl appelle le « monde primordial » de chaque *ego* transcendantal pris en lui-même.

Cependant, Husserl, on le sait, ne s'est pas résigné à la position du solipsisme philosophique, même s'il pensait que cette position devait être prise au sérieux. En fait, prenant appui sur le nouveau point d'Archimède que constitue à ses yeux la certitude absolue de ma conscience pure, Husserl a vaillamment tenté de sauver, non seulement la croyance en le monde « transcendant » de la réalité scientifique, mais également celle en la transcendence des autres personnes ou *ego*. Cela s'est toutefois révélé être une tâche particulièrement ardue. Apparemment, c'est l'une des raisons pour lesquelles Husserl a laissé tomber sa première tentative de s'y attaquer dans le second volume des ses *Idées*, lequel devait au départ contenir une analyse de la constitution du monde dit « intersubjectif ». Quinze ans plus tard, il a tout de même publié – ou du moins autorisé la publication d'une traduction française – d'une « méditation » bien plus poussée sur le problème de l'intersubjectivité ; je veux bien sûr

parler de la cinquième des *Méditations cartésiennes*⁷. Il n'est ni possible ni nécessaire de paraphraser ce texte hautement subversif et néanmoins particulièrement complexe. Au lieu de cela, je voudrais tenter d'identifier les réponses aux problèmes qui nous occupent telles qu'on peut les reconstruire à partir des sections centrales du texte de la cinquième méditation.

Fidèle à son objectif initial, Husserl commence avec l'analyse et la description du « monde primordial » de l'*ego* phénoménologique. Mais en décrivant la teneur du monde, il ne peut nier et constate même l'occurrence des phénomènes que constituent les autres *ego* pris comme phénomènes et – Husserl y insiste dès le départ – des mondes spécifiques qui leur correspondent à titre de corrélats. Comment alors justifier la donation ou, mieux, la constitution de tels phénomènes dans et à partir de notre conscience primordiale privée ?

Husserl introduit ici certaines des conceptions les plus intéressantes et les plus fascinantes de sa philosophie tardive, même si l'on peut regretter qu'il le fasse d'une manière par trop condensée et parfois plutôt ambiguë. Husserl relie ainsi le problème de notre connaissance des autres *ego* et de leurs mondes au problème plus général de ce qu'il nomme « appréhension », c'est-à-dire le problème de la donation partielle de certains aspects d'un objet perçu conjointement avec d'autres aspects qui sont pleinement présents. Co-présent (*mitgegenwärtig*) en ce sens avec la face ou le devant d'un objet est, par exemple, le dos ou l'arrière ou l'autre face de ce même objet. L'on se trouve dans une situation similaire quand, en lien à la présentation d'un organisme vivant différent du nôtre, un autre *ego* se voit « appréhété » ; avec cette différence majeure cependant que dans ce cas il est impossible que le développement de notre perception de l'objet transforme l'autre face appréhétée en une face pleinement présente. Ce qui est censé se produire dans le cas d'un autre *ego* est que, par une sorte de « transposition analogisante » ou « interprétation » (*Auffassung*), opération également nommée – en un sens certes nouveau – « association », un organisme (*Leib*) étranger se voit d'abord couplé au mien (*Paarung*) avant que l'autre *ego* ne se voie couplé avec cet organisme étranger. Tout cela est appelé à se produire au sein d'une sorte de constitution passive, et non par l'intermédiaire d'une procédure active et réfléchie. Outre ce nouveau type d'association, nous rencontrons

⁷ De nouveaux matériaux sur l'intersubjectivité ont été édités et publiés par Iso Kern dans les volumes XIII-XV des *Husserliana*.

également l'ancienne notion d'empathie, employée ici au sens d'un processus au travers duquel nous attribuons à l'autre organisme des actes mentaux similaires aux nôtres. Vérification et falsification de telles constitutions n'ont lieu que sur la base de la consistance ou concordance (*Einstimmigkeit*) et de l'inconsistance ou discordance des appréhensions de l'autre *ego* et de son monde par rapport à l'expérience que nous faisons d'eux et qui ne cesse de se développer.

Nous renoncerons ici à examiner ces descriptions ingénieuses en détail sous l'angle de leur clarté et de leur adéquation⁸. Pour nous, la question décisive est de savoir jusqu'à quel point l'approche husserlienne peut nous procurer un accès direct à l'autre et à son monde. Peut-on encore parler de phénoménologie au sens strict ? Sur ce point, Husserl semble curieusement hésiter. D'un côté, il affirme que dans l'expérience que nous faisons de lui, l'autre se tient devant nous en personne (*leibhaft*). « Ce que nous voyons réellement n'est ni un signe ni un simple *analogon* ni une quelconque ressemblance en un sens ordinaire... L'autre est appréhendé dans une originalité réelle »⁹. D'un autre côté, Husserl reconnaît ouvertement qu'en dépit de l'expérience de la donation en personne, « il doit être concédé qu'à proprement parler ce n'est pas l'autre *ego*, ses expériences et ses phénomènes, qui nous sont donnés originellement, et que la donation de l'autre dans nos actes intentionnels possède un certain caractère indirect »¹⁰. Il admet également sans réserve que ce qui est appréhendé par appréhension analogique n'est jamais réellement

⁸ Pour des critiques détaillées et pénétrantes, voir Schutz A., 1957, p. 81-107 ; voir également Schutz A., 1966, p. 51-83.

⁹ Husserl E., 1950, p. 153 (NdT : nous avons traduit en français à partir de la traduction anglaise de Dorion Cairns citée par Spiegelberg [Husserl E., 1960, p. 124] ; comparez avec la traduction de Levinas et Peiffer, Husserl E., 1947, p. 201 : « Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image – au sens qu'on voudra – c'est autrui ; et ce qui est appréhendé dans l'originalité véritable » ; ces différences peuvent s'expliquer par le fait que les traductions n'ont pas été réalisées à partir du même manuscrit, même si celui sur lequel s'est appuyé Cairns, le « Typescript C », est considéré être le plus proche de celui qui a servi à la traduction de Levinas et Peiffer).

¹⁰ Husserl E., 1950, p. 139 (NdT : Husserl E., 1960, p. 108 *sq.* ; comparez avec Husserl E., 1947, p. 177 : « D'autre part, ce caractère d'« en chair et en os » ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre 'moi' qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même [...]. Il doit donc y avoir ici *une certaine intentionnalité médiate* »).

présent¹¹, et que le remplissement de la donation appréésentative par une présence pleine et entière est en principe impossible¹².

Ainsi, Husserl n'a jamais vraiment tranché la question de savoir si la phénoménologie a un accès direct à l'autre et à son monde, ou si ceux-ci ne sont qu'indirectement présentés par cela qui est directement donné. Pour le dire franchement : il voulait s'en tenir à tout prix à la certitude pure et absolue, représentée ici par le monde primordial, et dans le même temps jouir du fruit défendu que constitue l'accès réel à l'autre transcendant. Il est donc pratiquement impossible de dire avec certitude si la phénoménologie husserlienne de l'autre relève encore de la phénoménologie directe ou si elle en est plutôt un développement, plus exactement une excroissance.

Un jugement définitif devrait tenir compte d'une question plus fondamentale encore au sein de la phénoménologie tardive de Husserl, en l'occurrence celle de la nature et de la fonction de ce qui est désigné par le nom de « constitution phénoménologique ». Discuter de ce concept et de toutes ses subtilités et ambiguïtés dans les derniers textes et manuscrits de Husserl nous emmènerait trop loin. Le contexte qui est le nôtre exige plutôt de poser la question de savoir si et dans quelle mesure ce qui est constitué *dans* la conscience est aussi constitué *par* la conscience, en ce sens qu'il forme ce que Husserl appelle une prestation (*Leistung*) de la conscience. Si tel est le cas, alors ce qui procède de la conscience, ce qui est formé par elle, lui est bien sûr directement accessible. La même chose vaudrait alors pour l'autre et pour son monde, lesquels sont très souvent caractérisés par Husserl comme constitués dans et par la conscience primordiale¹³, même s'il faudrait préciser que cette constitution est d'un niveau supérieur et qu'elle doit en ce sens être entendue comme une prestation secondaire. Néanmoins, l'autre *ego* en tant que constitué devrait bien être accessible à une phénoménologie directe. Pourtant, nous ne devons pas ignorer le fait que le moment le plus important de cette constitution est censé être passif, c'est-à-dire se dérouler dans un processus au travers duquel l'objet « se constitue lui-même » et n'est clairement pas sous notre contrôle. Cela introduit donc dans le procès de la constitution un ingrédient étranger qui rend l'objet constitué moins directement accessible.

¹¹ Husserl E., 1950, p. 142 (Husserl E., 1960, p. 139).

¹² Husserl E., 1950, p. 148 (Husserl E., 1960, p. 119).

¹³ Husserl E., 1950, p. 152 *sq.* (Husserl E., 1960, p. 124).

Jusqu'ici, il pourrait sembler que la solution ne s'applique, si tant est qu'elle puisse s'appliquer, qu'aux problèmes de l'accès à l'autre normal et à son monde. Qu'en est-il de l'autre anormal ? Celui ou celle qui pratique la psychopathologie phénoménologique aurait intérêt à se pencher sur un paragraphe particulièrement dense des *Méditations cartésiennes* dans lequel Husserl s'attarde en passant sur le problème de l'anormalité¹⁴. Il y mentionne pour commencer le cas d'« anomalies telles que la cécité, la surdité, et autres », signifiant par là que certains autres *ego* ne partagent pas nos systèmes de perspectives normaux ou conventionnels. Husserl pense qu'une telle anormalité ne peut se constituer elle-même dans notre conscience que sur le fond d'une normalité antérieure. Pourtant, normalité et anormalité doivent toutes deux être considérées comme des modifications de la constitution de nos propres *ego* et de nos propres mondes. Ces considérations sont suivies par le passage suivant, particulièrement remarquable :

Aux problèmes de l'anormalité appartient celui de l'animalité et de la gradation des animaux en 'inférieurs et supérieurs'. Au point de vue de la constitution, l'homme représente, par rapport aux animaux, le cas normal ; de même que moi-même, je suis dans l'ordre de la constitution la norme première pour tous les êtres humains. Les animaux sont essentiellement constitués pour moi comme des 'variantes' anormales de mon humanité, sans que cela m'empêche de distinguer à nouveau dans le règne animal le normal de l'anormal¹⁵.

Indépendamment de ce que l'on peut penser de ces suggestions en vue d'une méthode au moyen de laquelle la phénoménologie pourrait approcher le problème de l'anormal et de sa constitution, la question décisive demeure de savoir si toute cette tentative nous offre, oui ou non, cette approche directe des phénomènes de l'autre et de son monde que nous espérons en tirer. Je n'ai pas de difficulté à admettre que Husserl a rendu possible l'élargissement du champ de la phénoménologie au-delà des étroits confins d'un monde primordial solipsiste. Quelque ambiguë et problématique qu'elle soit, sa conception de la constitution nous autorise au moins à approcher l'autre et son monde phénoménologiquement en en faisant des niveaux supérieurs du monde constitué – en en faisant, aussi, des phénomènes secondaires. Cela ne

¹⁴ Husserl E., 1950 (Husserl E., 1960, p. 125 *sq.*).

¹⁵ Husserl E. 1950, p. 154 (Husserl E., 1960, p. 125 ; nous avons ici repris la traduction française de Levinas et Peiffer, Husserl E., 1947, p. 204, puisqu'il n'y a pratiquement aucun écart avec la traduction anglaise).

semble pas empêcher de les considérer comme accessibles à l'investigation directe sans inférences ou hypothèses constructives. Toutefois si une telle opération était une grande réussite, je ne la vois nulle part entreprise franchement et encore moins achevée. Pour tout dire, je vois peu de chances qu'elle ne le soit jamais. Or, dans cette configuration, il n'y a pas davantage de chance que l'autre et son monde fassent l'objet d'une exploration par la voie d'une phénoménologie directe. Cela implique-t-il que nous soyons contraints de revenir aux vieilles méthodes de l'inférence et de l'hypothèse constructive appuyées par des analogies et autres indices symboliques ?

VI. L'IDÉE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE VIA L'EXPÉRIENCE VICARIANTE

Dans la suite et fin de ce texte, je voudrais suggérer une alternative qui nous permettrait de parler d'une authentique phénoménologie valant tout autant pour ces phénomènes qui ne sont pour ainsi dire pas donnés de première main, c'est-à-dire directement. La principale promesse d'une telle alternative résiderait en ceci qu'elle conférerait un certain fondement aux résultats concrets obtenus par les praticiens de la psychopathologie phénoménologique.

De toute évidence, toute phénoménologie indirecte devra être construite sur de solides fondations dans la phénoménologie directe ou de première main. Par là, je ne fais pas seulement référence à la connaissance de première main que l'on peut avoir de son propre moi et de son monde propre. Je pense également à la possibilité et à l'actualité d'une perception directe de l'autre personne en tant que personne, au moins sous une forme rudimentaire. Une telle perception minimale de l'autre peut être considérée comme phénoménologiquement établie. Je pense également que les alternatives que sont la théorie de l'analogie et la théorie de l'empathie sont, en leur qualité d'explications psychologiques, inadéquates. Elles peuvent au mieux fournir une sorte de justification supplémentaire pour nos propositions épistémologiques. Cela n'entraîne nullement que notre perception des autres moi soit infaillible. Elle peut tout à fait être sujette aux illusions habituelles et parfois moins habituelles auxquelles toute perception non-critique, et peut-être même une certaine perception critique, est exposée. Malgré tout, il n'est pas d'autre porte d'entrée vers quelque connaissance de l'autre que ce soit, que cet autre soit sain ou fou.

Plus concrètement : je suis d'avis que, au moins dans *certain*s cas normaux, nous pouvons discerner de l'empressement ou de la colère dans le visage d'une autre personne et, à travers cette émotion, voir cette personne comme dotée d'une certaine émotivité ou d'une certaine irascibilité. Dans d'autres cas où l'expression est plus ambiguë, il se pourrait que l'on ne puisse qu'inférer l'empressement ou la colère. Je ne suis pas certain que quelqu'un qui n'est pas psychiatre puisse voir avec une égale clarté la « folie » dans le regard d'un psychotique, sa panique ou sa distance schizophrénique. Mais je considère toutefois hautement probable qu'avec une expérience suffisante et un bon entraînement, la plupart des gens peuvent développer une perception directe de l'anormalité.

Le simple fait de voir l'autre en tant que personne, normale ou anormale, ne nous donne cependant pas un accès direct à son monde. Nous pouvons voir ses yeux en train de voir, mais nous ne pouvons pas voir ce qu'il voit à travers ses propres yeux. Et sans une telle connaissance, il est vain d'espérer comprendre l'autre en tant que ce système global de cette personne et de son monde qu'il est effectivement. C'est parvenu à ce point que pour tout un chacun, formé ou non, le besoin d'élargir la phénoménologie directe ou de première main commence à se faire ressentir.

Dans le cadre de l'élargissement de la phénoménologie, le premier geste méthodique, le plus radical aussi, consisterait en la conversion effective du phénoménologue en autrui ou du moins en l'adoption de sa part de l'état d'esprit de l'autre. Pour prendre un cas extrême : le phénoménologue ne peut-il pas partager en une sorte d'expérience parallèle les conditions de la folie, ne serait-ce que de manière provisoire et expérimentale ? Il me semble qu'il est au moins un psychiatre (Franz Fischer) qui a développé une schizophrénie et qui a rendu compte de sa personnalité et de son monde au cours de sa période de rémission. Cependant mes amis psychiatres me disent que son compte rendu s'est révélé d'une valeur très incertaine, pour ne pas dire franchement douteuse. Apparemment la maladie avait miné jusqu'à ses facultés phénoménologiques.

D'une plus grande validité pourraient bien être les études expérimentales au sein desquelles des gens normaux se placent de leur plein gré sous l'influence de drogues hallucinogènes telles que la mescaline ou l'acide lysergique. Les *stimuli* qui accompagnent ces états semblent produire des expériences d'un genre très spécial et jouer un rôle considérable dans l'élargissement du champ des phénomènes donnés sous le régime de la normalité. Mais ici encore, des amis qui ont pris part à de telles

expérimentations et qui travaillent par ailleurs dans une orientation phénoménologique me disent que ce qui est induit n'est rien qu'une « psychose modèle ». Cette dernière diffère d'une véritable psychose du point de vue quantitatif comme du point de vue qualitatif. Assurément, la conscience du caractère artificiel ainsi que de la possibilité d'échapper *in extremis* à de telles expériences les rend différentes et, plus encore, jette un vrai doute sur la valeur épistémologique de ce genre d'excursions en un territoire qui est seulement adjacent, et non identique, au domaine pathologique.

Ainsi, la tentative de pénétrer dans le monde de l'autre de force, pour ainsi dire, puis de le voir avec ses propres yeux, est tout sauf un succès incontesté. La question continue donc de se poser : comment et dans quelle mesure le phénoménologue peut-il voir le monde précité avec les yeux des autres, s'en servir comme de réflecteurs, pour ainsi dire ? À ce stade nous savons très bien qu'un tel élargissement de notre champ est impossible, et même impossible par principe. Dans quelle mesure pouvons-nous au moins nous rapprocher de cet idéal impossible ?

Je distingue au moins deux voies permettant de progresser dans cette direction. Je me propose de les appeler ici respectivement la voie de l'auto-transposition imaginative et la voie de la rencontre coopérative.

La voie de l'auto-transposition imaginative est une voie dont on dira qu'elle dépend entièrement du phénoménologue qui enquête en tant que c'est lui qui l'initie et qu'il garde le contrôle sur elle à tout moment. C'est ce qui constitue son grand atout. Mais cette méthode est également susceptible d'éveiller de graves soupçons. Depuis quand l'imagination est-elle un authentique outil du savoir original ? Ne doit-on pas plutôt y voir un simple recours à quelque chose de pareil à la célèbre intuition métaphysique de Bergson, c'est-à-dire cette « *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (Bergson H., 1903-1959, p. 1395) ? Il s'agit sans nul doute d'une suggestion brillante pour la métaphysique, mais elle ne peut que faire trembler le phénoménologue consciencieux. À quoi cela reviendrait-il, particulièrement dans la sphère de la psychopathologie, sinon à se leurrer délibérément ?

Produire une justification épistémologique de ma très modeste conception de l'auto-transposition imaginative et s'assurer qu'elle résiste au test de la science prendrait un temps considérable et exigerait de déployer des trésors d'apologétique. Mon unique but est de lui donner au moins l'apparence du bon sens (*sanity*) et de la faisabilité (*practicability*).

Premièrement, il faut préciser qu'il ne s'agit pas simplement d'avoir recours à la fiction sauvage ou même à la science-fiction à la manière de H. G. Wells, Aldous Huxley ou même B. F. Skinner (*Walden II*). Se contenter d'imaginer, sans assise suffisante dans l'expérience, quel effet cela fait-il d'être « fou » ou de « délirer », comme le font tant de gens au travers des peurs et des superstitions qu'ils nourrissent au sujet de la folie, reviendrait clairement à aller au-devant d'un désastre, et ce tant du point de vue scientifique que du point de vue phénoménologique. Nous devons nous rappeler dès le départ qu'il existe différents types d'imagination ; non pas seulement, donc, celle qui consiste pour l'esprit à vagabonder librement, mais également celle qui exige une certaine discipline et dont l'imagination artistique comme l'imagination scientifique fournissent d'éminents exemples. Une telle imagination disciplinée s'appuie sur des indices et se trouve encadrée par des règles. De toute évidence, le nouveau type d'imagination phénoménologique que nous cherchons à mettre en avant se soumet à ce genre de contrôle. J'ai tenté, en un autre contexte, d'esquisser ce que me semble impliquer l'auto-transposition imaginative¹⁶. Ici je me limiterai à souligner quelques traits de cette opération qui intéressent directement le sujet qui nous occupe :

1. L'auto-transposition imaginative requiert du chercheur qu'il s' imagine occuper la place réelle de l'autre et qu'il considère à partir de cette place le monde tel qu'il se présente ou se présenterait dans cette nouvelle perspective.

2. L'opération en question requiert du chercheur plus que la simple transposition de son moi réel dans ce nouveau lieu : une transposition purement locale ne pourrait que conduire à ce genre de méprise grotesque qui procède de la tentative de voir le monde de l'autre avec ses propres yeux ; ce qui ne peut manquer de déboucher sur une ingérence stupide et une critique irrespectueuse qui vise à distribuer des blâmes (« si j'avais été à ta place » ou même « si j'avais été toi »). Le point important est que le moi qui effectue la transposition doit se soumettre à une transformation au sein de laquelle, en plus de se défaire de ses particularités congénitales comme de celles qui ont fait l'objet d'une acquisition historique, il adopte l'état d'esprit de l'autre personne autant que l'assomption par l'imagination le lui permet. Pour guider cette adoption, il est possible et même souhai-

¹⁶ Voir Spiegelberg H., 1955 (NdT : repris et légèrement augmenté dans Spiegelberg H., 1980, p. 169-173, puis Spiegelberg H., 1986, p. 99-104).

table de s'appuyer sur la perception directe de l'autre et sur les faits de sa biographie qui nous sont accessibles. Clairement, ce n'est pas une mince affaire. Mais la faculté de faire varier en imagination est sans aucun doute l'une des aptitudes les plus remarquables du moi humain, et elle mériterait d'ailleurs que l'on s'y attarde longuement dans une étude séparée. Je souhaite ici me concentrer sur une seule dimension d'une telle auto-variation, une dimension qui pourrait bien se révéler d'une importance certaine pour la compréhension des anormalités. Négativement, elle consiste en la suppression partielle voire même totale de certaines qualités et capacités qui nous définissent à un instant T. Telle est la modification imaginative qui nous permet, dans une certaine mesure, de partager la situation de l'aveugle, du sourd ou de toute autre personne souffrant d'un handicap dans les mondes qui leur sont propres. Par contraste avec cette imagination restrictive, l'imagination qui s'emploie à augmenter nos dispositifs existants pourrait se révéler bien plus difficile et problématique. Cela étant, rien ne semble nous conduire à douter par principe de son opérabilité. Pour ne donner qu'un exemple, une telle imagination pourrait nous permettre de comprendre quel effet cela fait d'être sujet aux idées obsessionnelles qui naissent d'un complexe de persécution.

3. L'auto-transposition imaginative requiert une manière d'occuper la place de l'autre avec notre moi transformé qui se caractérise par un style particulier : il ne s'agit certes d'une fusion complète sans retour possible, mais d'une fusion qui nous autorise à faire la navette entre notre propre moi en quête de compréhension et celui de l'autre qui vise à être compris. Si d'aventure nous devions sombrer dans le lieu de l'autre, alors nous ne pourrions plus élargir la portée de notre saisie phénoménologique. Ce faisant, nous ne pourrions en effet que de nous couper de notre base opérationnelle.

4. C'est à ce stade que commence le vrai travail de construction de l'autre et de son monde sur la base des indices que nous discernons dans la situation dans laquelle nous nous sommes transposés en imagination. Il nous revient maintenant d'essayer d'élaborer, à partir de ces éléments, le moi de l'autre et le monde tel qu'il est susceptible de le voir¹⁷. En d'autres termes, nous avons la tâche de projeter le monde tel qu'il est censé apparaître à travers ses yeux, et ce bien que nous ne puissions pas utiliser ses yeux, mais seulement les nôtres.

¹⁷ L'expression employée par Hans Kunz pour décrire cette opération, soit « phantasierend-denkendes Entwerfen », semble particulièrement adéquate. Voir Kunz H., 1957, p. 150 sq.

5. Dans le même temps, nous devons mobiliser nos facultés critiques afin d'éviter les écueils de la licence imaginative. Cette opération critique ne diffère pas en principe de ce que nous faisons dans le cas de toute perception critique. Elle renvoie à la mise à l'épreuve incessante de nos anticipations en tant qu'elles se fondent sur la construction imaginative en lien aux nouveaux indices et à toute autre nouvelle indication susceptible, soit de confirmer ces anticipations, soit d'entrer en conflit avec elles. Dans ce dernier cas, il conviendra bien sûr de réviser et de réorganiser notre construction de manière à ce qu'elle s'accorde avec les nouvelles données. Je suis redevable à mon collègue Carl Wellman de l'Université de Washington qui a suggéré les tests plus spécifiques que voici :

- (1) éléments additionnels qui viennent à l'esprit tandis que nous nous mettons à la place de l'autre ;
- (2) perceptions résultant de l'acte d'observer le comportement effectif de l'autre personne ou de considérer la situation objective dans laquelle elle se trouve.

Tout cela ne change rien au fait que le résultat de l'auto-transposition imaginative relèvera bel et bien de l'imagination vicariante, et non de la perception. Une phénoménologie de cette opération particulière est parfaitement concevable, mais il ne peut s'agir d'une phénoménologie directe des objets que cette même opération rend accessibles. Raison de plus pour rester prudent et critique dès lors qu'on attelle les chevaux de l'imagination à la carriole de la phénoménologie. Cela ne nous empêche pas de rappeler que l'imagination a joué dès le départ un rôle important dans le cadre de la phénoménologie développée par Husserl. Comme on sait, c'est particulièrement le cas dans sa phénoménologie des essences (phénoménologie eidétique), où la « libre variation imaginative » – une imagination sous étroit contrôle méthodologique – est toujours apparue comme une méthode légitime, et en réalité privilégiée, pour obtenir et garantir des visions d'essences. L'usage de l'imagination que je suggère dans cet essai est en réalité plus modeste, notamment en ceci qu'il concerne principalement des cas concrets et non point des essences générales. Ceci nous encourage d'autant plus à ne pas le disqualifier d'entrée de jeu.

À présent je voudrais clarifier ce que j'ai nommé la méthode de la rencontre coopérative, et que l'on pourrait également appeler l'« exploration coopérative ».

La psychanalyse de Freud a ouvert la voie à l'exploration de l'esprit et du monde des patients névrosés au moyen de techniques tenant compte de leurs contributions ou de leurs relations plus ou moins spontanées. En

vertu d'un certain « transfert », le patient entre dans une relation spécifique de collaboration avec son analyste et ensemble ils entreprennent une exploration conjointe de phénomènes que seul le patient expérimente directement, tandis que l'analyste ne peut en faire de même qu'à travers lui. Adopter une telle méthode ne revient pas à souscrire aux techniques spécifiques de Freud, comme l'association libre ou l'interprétation symbolique, et encore moins à sa théorie de l'inconscient et de sa dynamique propre. Ludwig Binswanger et Medard Boss ont souligné ce qui importe réellement ici, à savoir que la psychanalyse a fourni les bases d'un nouveau rapport entre le patient et le psychiatre, un rapport de confiance et de respect mutuels rendant possible la participation à une entreprise conjointe d'exploration et de compréhension. Tel est ce que recouvre au fond la nouvelle emphase placée sur la rencontre amoureuse en tant que fondement de la relation thérapeutique.

Qu'est-ce que ces possibilités peuvent apporter aux pouvoirs limités et problématiques d'une phénoménologie imaginative ? Tout d'abord, en mettant – autant que ses capacités communicatives le lui permettent – sa propre perspective à disposition de l'analyste-phénoménologue, le patient procure à ce dernier un élargissement sans équivalent de sa base opérationnelle. Désormais, l'analyste peut réellement se servir des yeux du patient. Cependant il ne doit pas céder à l'illusion selon laquelle ces yeux seraient ses propres yeux. Ils demeurent au mieux de nouveaux miroirs, avec les risques de déformation inhérents à tout médium réfléchissant. Ces yeux offrent donc un matériel neuf et même unique mais, dans la mesure où ce matériel provient d'une source explicitement troublée et instable, ce matériel ne peut être pris pour argent comptant.

Qu'est-ce que le phénoménologue pourra donc faire avec cette matière première supplémentaire ? Il lui faudra infailliblement résister au désir de l'interpréter à la lumière d'hypothèses plus ou moins précaires au sujet de son sens symbolique. Tout ce qu'il peut et doit faire, en fait, c'est explorer ce matériel aussi minutieusement et précautionneusement que possible en passant par l'embrasure que le patient aura créée pour lui. L'auto-transposition imaginative sera de nouveau d'une certaine aide. Toutefois, ce qui est clairement plus important c'est la coopération du patient sur laquelle le phénoménologue pourra désormais compter et qu'il s'emploiera à développer et à renforcer par cette attitude agréante et aimante qui est au cœur de toute rencontre. Il est vrai qu'il ne peut qu'imaginer le monde de l'autre, mais il peut le faire avec l'aide et le contrôle constant de son patient. Plusieurs études de

cas relatées par Binswanger se révèlent être des modèles instructifs d'une telle coopération.

Cette méthode, quelles en sont vraiment les implications ? Supposons qu'un patient atteint d'hallucinations se soit confié à son psychiatre jusqu'à lui parler spontanément des phénomènes d'effroi ou d'éblouissement auxquels il est sujet. Supposons que le psychiatre a écouté patiemment et avec bienveillance ces relations et qu'il a exprimé le désir de partager le point de vue du patient par procuration, c'est-à-dire de devenir en quelque sorte son vicaire. Cela ne va-t-il pas encourager le souhait du patient de clarifier sa propre perspective et de la rendre communicable ? Cela ne crée-t-il pas une opportunité pour des efforts conjoints d'élargissement de la phénoménologie directe ? N'allons pas croire que le phénoménologue devrait accepter le témoignage du patient sans recul critique. Il est bien plutôt dans son intérêt de combiner ses explorations avec un coup de sonde sur fond de sympathie, un coup de sonde qui pourrait *in fine* conduire le patient à comparer ses hallucinations avec des perceptions ordinaires. L'analyste se donnera ainsi les moyens de modifier et même de mettre en doute ces parties du témoignage du patient qui s'avèrent particulièrement versatiles ou qui tendent à se contredire. Dans le présent contexte, tout ce qui importe est que le psychiatre suivant ce chemin a notoirement élargi le champ des phénomènes dans un échange vivant et en direct avec le patient qui reste le seul à y avoir directement accès.

Évidemment, cet essai ne représente guère plus qu'un premier pas sur le chemin qu'il conviendrait de suivre en vue d'élucider cette méthode du point de vue phénoménologique. Il ne constitue pas davantage un aperçu général de toutes les techniques possibles qu'une phénoménologie *via* l'expérience vicariante pourrait mettre en œuvre. On en a assez dit s'il apparaît clairement qu'entre la phénoménologie directe ou de première main et la construction purement hypothétique, il existe un moyen terme qu'il convient de cultiver et de pratiquer avec prudence et sens critique. À l'évidence, la phénoménologie vicariante est, moins encore que la phénoménologie directe, le nom d'une discipline infaillible. Défaillances ou non, dans une aire comme celle qui nous occupe, le psychiatre ne peut pas se permettre d'attendre que l'ange, dans ce cas le phénoménologue rigoureux et attaché au caractère direct de son entreprise, ne craigne plus de fouler la terre nouvelle.

Je voudrais clore cet essai par un hommage à un homme qui, plus que tous ceux que j'ai connus, a aidé à tracer une voie vers une phénoménologie et une psychiatrie de la rencontre ; un homme pour qui être un psychiatre repose réellement sur une « rencontre et une communication

avec son semblable (notez : *pas* son patient) dans son ensemble et qui vise à la compréhension de l'homme dans son intégralité » : Ludwig Binswanger (Binswanger L., 1955, p. 278).

En 1962, j'ai eu le privilège de rencontrer cet octogénaire distingué, plus jeune en esprit et plus extraverti que la plupart des membres de ma génération. Vers la fin d'une conversation qui a duré presque trois heures et au cours de laquelle il a généreusement partagé son trésor de mémoires vivantes du passé phénoménologique, il m'a invité à lui confier mes questions persistantes au sujet de la phénoménologie des psychiatres, celles qui continuaient alors et qui pour certaines continuent encore de nourrir ma perplexité. J'ai donc abordé avec lui le dilemme dont je suis parti dans cet essai, en l'occurrence la question de savoir si la psychopathologie phénoménologique pouvait, malgré son caractère indirect, continuer de revendiquer le titre de phénoménologie. Binswanger m'a écouté avec un large sourire et m'a répondu aimablement : « Là, on peut voir que vous êtes peu au fait de la pratique réelle du psychiatre ». Et puis il a continué en me racontant comment le vrai psychiatre vit avec son patient dans son monde et le partage, par exemple le monde volatile du maniaque, ou encore le monde visqueux, évasif du mélancolique.

Je crains de n'être toujours pas capable jusqu'à ce jour de surmonter mon handicap de base. Mais je puis dire que j'ai au moins commencé de comprendre la vérité et la profondeur de la réponse que m'a faite Binswanger lorsque je l'ai questionné, à son invitation, au sujet de ce que docteur et patient sont susceptibles de partager, ou, ce qui revient au même, de ce qui peut se dérouler entre l'homme et son semblable au sein de l'authentique rencontre. En outre, j'en suis venu à réaliser que tout cela peut aussi représenter une ouverture pour une phénoménologie élargie qui n'a pas à être une phénoménologie diluée, édulcorée. Il y a toutes les raisons de ne pas s'y lancer à la légère et de rester sur ses gardes. Mais inversement il n'y a aucune raison valable de donner dans le purisme phénoménologique et de barrer la route à une authentique phénoménologie dont la portée soit tout à la fois plus large et plus riche.

Herbert SPIEGELBERG

(traduit de l'anglais et présenté par Sylvain CAMILLERI*)

* Prof. Sylvain Camilleri – Université catholique de Louvain – Institut supérieur de philosophie/Faculté de philosophie, arts et lettres – Place Cardinal Mercier, 14 – boîte L3.06.01 – B – 1348 Louvain-la-Neuve – sylvain.camilleri@uclouvain.be

BIBLIOGRAPHIE

- BERGSON, Henri (1903). *Introduction à la métaphysique. Œuvres*. Éd. par A. ROBINET, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- BINSWANGER, Ludwig (1955). *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Berne, Francke.
- HUSSERL, Edmund (1947, ³2014). *Méditations cartésiennes*. Trad. par E. LEVINAS et G. PEIFFER, Paris, J. Vrin.
- (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*. Éd. par St. STRASSER, La Haye, Nijhoff.
- (1960). *Cartesian Meditations*. Trad. par D. CAIRNS, La Haye, Nijhoff.
- JASPERS, Karl (1913). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin, Springer.
- (1912). « Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie », *Zeitschrift für Neurologie*, IX (1912), p. 319-408.
- (1951). *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München, Piper.
- (1962). *General Psychopathology*. Trad. par J. HOENIG et M. HAMILTON, Manchester, Manchester University Press.
- (1963). *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer.
- KUNZ, Hans (1957). *Über den Sinn und die Grenzen psychologischer Erkenntnis*, Stuttgart, Klett.
- MALCOLM, Norman (1958). « Knowledge of Other Mind's », *Journal of Philosophy*, LV (1958), p. 969-978.
- SCHUTZ, Alfred (1957). « Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl », *Philosophische Rundschau*, V (1957), p. 81-107.
- (1960). *Collected Papers I*, La Haye, Nijhoff.
- (1966). *Collected Papers III*, La Haye, Nijhoff.
- SPIEGELBERG, Herbert (1955). « Toward a Phenomenology of Imaginative Understanding of the Others », *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Bruxelles, 1955, VII, p. 235-239.
- (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston, Northwestern University Press.
- (1975). « Phenomenology through Vicarious Experience ». Id., *Doing Phenomenology. Essays in and on Phenomenology*, La Haye, Nijhoff, 1975, p. 35-53.
- (1980). « Putting Ourselves in the Place of the Others: Toward a Phenomenology of Imaginary Self Transposal », *Human Studies*, 3/2 (1980), p. 169-173.
- (1986). « Putting Ourselves in the Place of the Others : Toward a Phenomenology of Imaginary Self Transposal », Id., *Stepping Stones toward an Ethics for Fellow Existents. Essays 1944-1983*, La Haye, Nijhoff, 1986, p. 99-104.

RÉSUMÉ – Herbert Spiegelberg a voulu, par ce texte, donner un prolongement concret à ce que l'on peut considérer, à côté de *The Phenomenological Movement* (1960), comme son autre œuvre maîtresse d'allure historique : *Phenomenology in Psychology and Psychiatry* (1972). Mais il l'a aussi et surtout

rédigé comme une réponse à un certain étonnement devant les phénomènes eux-mêmes, et notamment devant ceux d'entre eux qui témoignent d'une apparente anormalité, d'un trouble ou d'une désorientation possible de l'homme dans le monde, autrement dit devant ces phénomènes dont l'homme souffre, dont il pâtit et qui le conduisent ainsi parfois à devenir ce qu'on nomme couramment, sans toujours en mesurer l'abîme, un « patient ». La phénoménologie doit-elle rester interdite devant de tels phénomènes ? Spiegelberg répond résolument par la négative, tout en reconnaissant qu'alors c'est un certain « chemin de croix » qui s'ouvre pour elle. Sur ce chemin, le phénoménologue s'avancera prudemment, mais sans peur et sans reproche, avec la « rencontre » comme viatique. Ce faisant, il fera sienne la devise que la légende attribue au Chevalier Bayard : *Accipit ut det*, « il reçoit pour donner ». (Sylvain Camilleri)

ABSTRACT – In this article Herbert Spiegelberg sought to provide a concrete extension to what may be considered, together with *The Phenomenological Movement* (1960), to be his other major historical work, namely *Phenomenology and Psychiatry* (1972). But in the first place he wrote it as a reply to a certain astonishment in the face of the phenomena themselves, and particularly those that show an apparent abnormality, a disorder or a possible disorientation of man in the world, in other words in the face of those phenomena which man suffers from, is adversely affected by and which lead him sometimes to become what is commonly called a « patient », the depth of which is not always measured. Should phenomenology remain speechless faced with such phenomena ? Spiegelberg gives a decidedly negative answer, while recognising that this means that a certain « way of the cross » opens for it. On this path the phenomenologist will advance prudently, but without fear and without reproach, with the « meeting » as viaticum. His motto as he proceeds will be that which legend attributes to the Chevalier de Bayard : *Accipit ut det* (« he receives in order to give ») (transl. J. Dudley).