Sujet, existence, contexte

Autor(en): **Moravia, Sergio**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (2002)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870301

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SUJET, EXISTENCE, CONTEXTE

Contre ceux qui (i) réduisent le mental au corps, ou (ii) font du premier une *res* autonome, d'autres *philosophers of mind* ont voulu relancer le rôle du *self*. Leurs buts sont : (i) prêter une nouvelle attention au moi ; (ii) réhabiliter la subjectivité dans l'être et l'agir de l'homme. En soulignant l'importance de l'intentionnalité et de « l'être-dans-le-monde », la phénoménologie et l'existentialisme ont aussi montré dans quelle mesure l'homme doit être analysé — même quand on est intéressé à l'étude de ses fonctions mentales — dans le « contexte » où il vit. Cette transformation de l'être humain dans un *sujet contextuel* agissant selon ses propres critères a été accompagné, au niveau épistémologique, par le développement d'une *approche herméneutique* à l'intérieur des sciences psychologiques. Ce double procès, qui concerne soit la nature de l'homme, soit le savoir qui s'y réfère, a inspiré des thèses dont l'influence est très évidente et très positive.

Le savoir moderne nous a transmis deux macro-modèles de la *psyché* humaine : un modèle que j'appellerai *pan-physiologique* et un autre que je qualifierai de *pan-psychologique*. Malgré ses indéniables mérites, le premier a été jugé trop réducteur par beaucoup de *philosophers of mind* contemporains. Il tend, en effet, non seulement à identifier la complexité des phénomènes psychiques à de simples phénomènes neurophysiologiques, mais aussi à les considérer comme de simples *faits*: des faits *lato sensu* physiques, séparables (et séparés) de leurs significations, de leurs contenus symboliques et de leurs contextes d'expérience vécue et / ou pensée. Quant au modèle pan-psychologique, s'il a sans doute récupéré certaines caractéristiques du mental à cause desquelles l'univers psychique ne coïncide pas avec l'univers physiologique, il partage cependant le vice *factualiste* qui caractérise le premier

modèle. Trop souvent, en effet, les pan-psychologistes font de la *psyché* un système très artificiel de fonctions « factuelles » et objectives que personne n'a réellement perçu, bien qu'elles devraient gouverner d'une façon rigoureuse tous les actes du sujet humain[1]. Dans ce cadre théorique, la tâche principale de la science du mental consiste à établir un inventaire de ce qu'on a appelé l'ameublement intérieur de l'homme. Et si ce n'était pas ainsi et que les psychologues et psychiatres devaient s'occuper aussi de quelque chose d'*autre*? De quelque chose qui ne serait — voici le point principal — ni le mental ni le système neurophysiologique humain, moins encore envisagés comme des *faits*?

En 1970, un *philosopher of mind* américain, Kurt Baier, se posait une question apparemment assez étrange : quel sens y aurait-il à étudier la douleur sans tenir compte de la personne qui souffre ?[2] Bien entendu, tout le monde connaît les raisons pour lesquelles on doit aussi analyser la douleur *an sich*, indépendamment des sujets qui l'éprouvent. Cependant, il est indéniable que l'expérience réelle nous propose non pas cette douleur *générale* et *in abstracto*, mais plutôt des cas particuliers d'individus concrets qui souffrent : individus qui portent dans leur souffrance toute une série d'investissements affectifs, existentiels, éthiques, qu'on ne peut pas négliger lorsque l'on examine *une douleur réellement vécue*.

C'est à partir de ce principe qu'un groupe de savants et de philosophes — *quorum ego* — ont formulé une proposition théorique assez nouvelle par rapport aux thèses traditionnelles de la science du mental. On pourrait la définir comme le passage d'une « psycho-logie » à une « anthropo-logie », c'est-à-dire, d'un savoir fondé sur la *psyché* à un savoir fondé sur l'*homme*. Je dis bien « l'homme », mais je me réfère plus spécifiquement, dans la perspective ouverte par Ludwig Binswanger, non pas à l'*homo natura* mais à l'*homo persona*[3]. En effet, tout un secteur important de la *philosophy of mind* contemporaine est justement en train de redé-

---

1. James Jackson PUTNAM, *Mind, Language and Reality*, New-York : Cambridge U.P., 1975 ; Richard RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton : Princeton U.P., 1980.

2. Kurt BAIER, *Smart on Sensations, The mind / brain identity theory*, ed. C.V. Borst, London : MacMillan, 1970.

3. Ludwig BINSWANGER, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie », in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris : Gallimard, 1970.

couvrir la notion ou la figure de la *personne*. Or, la question essentielle qui me semble devoir être soulevée dans ma perspective néo-pragmatiste et néo-herméneutique est non pas ce qu'*est* la personne (dans son sens ontologique), mais à quoi *sert* cette notion ou construction théorique par rapport à certains besoins cognitifs de l'homme. C'est à cette question que, dans la première partie de mon discours, je voudrais donner une brève réponse.

En premier lieu, la notion de personne sert à indiquer ce que, dans mon livre *L'enigma della mente*, j'ai appelé « le titulaire » de l'expérience psychique[4]. Une « titularité » qui paraît nécessaire dans plusieurs contextes et *research programs*. En effet, indépendamment des titres de légitimité d'une étude sur la croyance, l'espoir, l'angoisse, et la dépression *en soi*, il faut souligner que les croyances, espoirs, angoisses, dépressions, etc. sont principalement des *modalités d'existence* vécues par un *sujet*, un sujet-personne qui les *produit* en relation avec des situations déterminées, les *qualifie* en relation avec ses propres critères symboliques, les *relie* à certains aspects de son existence.

En second lieu, on pourrait dire que la personne est une figure théorique qui permet d'organiser selon un certain système une série très complexe de phénomènes psychiques, physiques, aussi bien que cet univers de représentations, de sens et d'interprétations qui est l'univers du moi. De ce dernier point de vue, le concept de personne sert à donner un visage et un nom à cette unité — parfois très forte, parfois très fragile — qui dit « moi » et qui sous plusieurs aspects *est* le moi[5].

Au cours des siècles qui constituent notre modernité, ce moi a été l'expression conceptuelle d'un côté d'une auto-perception de l'ego pour lui-même, à maints égards très *sui generis*; de l'autre côté, d'une grande ambition ontologique et gnoséologique. D'une grande ambition lorsqu'il a été conçu comme le fondement universel auquel tout peut et doit être rattaché ; d'une nouvelle et singulière auto-perception lorsque, déposé de ce trône fondationnel, il a certes perdu sa primauté métaphysique, mais il a acquis une

---

4. Sergio MORAVIA, *L'enigma della mente*, Bari : Laterza, 1986 ; trad. angl. *The enigma of the mind : the mind-body problem in contemporary thought*, Cambridge, New York : Cambridge U.P., 1995.

5. Sergio MORAVIA, « Il "soggetto" della mente e il mentale come linguaggio del soggetto », in *Episteme e azione*, ed. F. Bianco, Milano : F. Angeli, 1992.

nouvelle conscience de son irréductible subjectivité et finitude : tellement irréductible qu'il représente, entre autres, l'entité contingente qui défit la *lawfulness* du savoir objectif, produit des actes relativement imprévisibles, devient le refuge d'une inquiétante liberté.

Pour toutes ces raisons, une considérable partie de la pensée contemporaine a essayé, en plusieurs façons, d'*effacer* ce moi, ce moi-personne. Le premier geste de la science de l'homme, écrivait Claude Lévi-Strauss au début des années 60, est de « dissoudre » le sujet humain[6]. Mais n'est-ce pas un bizarre paradoxe qu'une discipline se constitue en commençant par se débarrasser justement de ce qui semblerait être son objet spécifique d'étude ?

Qu'il soit bizarre ou non, ce paradoxe occupe cependant une place centrale dans le savoir de nos jours sur l'homme. À son origine, il y a entre autres un argument aussi intéressant que discutable. Puisque, dit-on, la science ne peut être science que de phénomènes *objectivables* et *law obedient*, il s'en suit que le moi-personne, dans la mesure où il génère des actes non complètement *réguliers* (dans le sens de « sujet-à-règles ») et des modes essentiellement *subjectifs* de ces mêmes actes, *ne peut pas être objet de science*. Il s'agit, à y bien réfléchir, d'une position très dangereuse. Elle nous rappelle un célèbre principe de Wittgenstein et l'inoubliable remarque critique que lui réserva un jour Theodor W. Adorno[7]. À Wittgenstein qui terminait son *Tractatus logico-philosophicus* en écrivant que sur ce dont on ne peut pas parler il faut se taire, Adorno lui répondit que, au contraire, c'est justement des choses « indicibles » qu'il faut s'efforcer de parler (en recherchant, bien sûr, de nouveaux moyens d'expression pour dire cet « indicible »).

Mais, même indépendamment de ce contraste d'opinions entre Wittgenstein et Adorno, le problème est le suivant : sommes-nous certains que le savoir puisse et doive parler seulement de faits codifiables selon des normes logico-linguistiques déterminées ? Sommes-nous absolument sûrs qu'en présence de phénomènes dépourvus de certaines caractéristiques, il ne nous reste qu'à exclure ces faits de l'édifice du savoir ? Nous n'en sommes plus certains. Nous commençons plutôt à incliner vers la thèse opposée : la

---

6. Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962.
7. Theodor Wiesengrund ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1963.

thèse selon laquelle, en présence d'une situation d'incommunicabilité entre des catégories et des phénomènes, ce qu'on doit mettre en discussion ce sont les catégories, non pas les phénomènes.

Grâce à des efforts multiples, une position de ce genre s'est affirmée de nos jours comme une précieuse indication théorique pour de nombreux analystes de l'humain. Un de ses principes idéaux est constitué justement par la notion de personne : la personne saisie comme *self*, comme *moi* producteur de modes et de sens in(dé)finis. Autour de la moitié des années 80, un spécialiste américain d'anthropologie et de psychologie sociale, George De Vos, écrivait les lignes suivantes :

> Le *self* est revenu. Après presque soixante-dix ans, il y a eu un renouveau d'intérêt pour la notion de *self* [...] Dans les années 20, l'influence du positivisme logique et d'autres mouvements réductionnistes avait considérablement diminué le poids du *self* dans les théories de la science sociale, et le *self* avait disparu en tant que concept fondamental, sauf à l'intérieur de certaines théories psychanalytiques et phénoménologiques. Aujourd'hui, les spécialistes en sciences sociales, les philosophes et même les physiciens théoriques indiquent de plus en plus dans le *self* une notion explicative centrale pour comprendre le comportement humain complexe. Ce volume voudrait être une contribution à la renaissance des intérêts pour le *self* [8].

À ce point, la première question qu'il faut soulever est peut-être la suivante : quelles sont les principales implications de ce « retour du *self* » (du moi-personne) sur la scène du savoir concernant l'homme ? Sur un plan général, ce « retour » implique avant tout une double prise de conscience : celle de la non-réductibilité de l'être humain à une simple addition de formes psychiques générales et celle de la nécessité de mettre en valeur un pôle qui, en quelque façon, synthétise et donne un sens à nos pensées, à nos sentiments et à nos actes. Sans doute ce pôle est-il fait d'un côté de l'ensemble des fonctions qui gouvernent la vie appelée d'habitude « mentale », mais d'un autre côté, il est aussi son moment d'autoréflexion et d'autotranscendance. Autrement dit, les événements psycho-existentiels concrets sont certainement organisés par des fonctions générales-objectives : mais ils sont aussi accompagnés par un moi qui les rassemble selon une forme déterminée

---

8. G. Marsella G. De Vos and F.L.K. A.-Hsu, *Culture and self. Asian and western perspectives*, New York : Tavistock, 1985.

et les remplit de contenus et de modes particuliers — et, pour saisir ces derniers, la simple connaissance des fonctions générales / objectives n'est pas suffisante. Il faudra aussi ajouter que ce moi élabore ses sens non pas principalement en rapport à des figures ou à des critères standards (par exemple le Bien ou le Mal en soi), mais plutôt en rapport à une *histoire personnelle* (à une « biographie », pour évoquer ici une notion chère à Dilthey), à une source égoïque qui investit dans tout acte *formellement général* — par exemple le choix, ou la croyance — une série de *contenus particuliers*: par exemple, le choix rendu particulier et concret par sa connexion avec *mes propres* besoins, désirs, prévisions.

En second lieu, le « retour du *self*» (ou du moi-personne) met en valeur ce que j'aimerais appeler *la dimension subjective de l'expérience*. Une fois le philosophe américain Thomas Nagel a écrit qu'après tout il n'y a pas beaucoup de sens à se demander ce que sont *véritablement* les choses, et qu'il vaut mieux interroger la manière selon laquelle elles *paraissent à moi*[9]. C'est une observation paradoxale et même discutable. Cependant, si nous la lisons selon une certaine optique, elle acquiert une signification très importante. J'ai le droit (c'est le moi-personne qui parle) d'exprimer directement et librement mon individualité subjective. J'ai le droit de manifester ce qu'on pourrait appeler, dans le sillage de Nelson Goodman, *ma* « version du monde[10]». J'ai le droit d'énoncer sur les choses non seulement des *statements* socialement acceptés, mais aussi des *views* et des *jugements* qui sont, dans une large mesure, *mes* views et *mes* jugements.

À ce genre de positions, on a adressé deux types d'objections. Une première objection suspecte cette position d'entraîner, selon quelques *philosophers of mind*, un enlèvement arbitraire du moi-personne hors des relations causales inscrites dans le monde dont ce moi fait pourtant partie. La seconde touche à l'apparent *solipsisme* du moi-personne.

En réalité, la première objection n'a de sens que par rapport à une interprétation de mes thèses à laquelle aucun théoricien sérieux de la personne ne peut ne pas souscrire. En effet, le fait de poser l'accent sur un pôle appelé moi-personne n'exprime aucunement la prétention néo-métaphysique d'élever ce moi-personne

---

9. Thomas NAGEL, *Mortal questions*, New York : Cambridge U.P., 1979.
10. Nelson GOODMAN, *Ways of worldmaking*, Indianapolis : Hackett, 1988.

au-dessus de l'expérience empirique. Elle exprime seulement, nous le savons, le principe que la personne constitue un mélange de facteurs relativement irréductibles ; que ce mélange représente un *système* non équivalent à la simple *addition* de ses parties ; que la logique de son action ne coïncide pas avec celle des apparats endogènes et exogènes qui pourtant figurent parmi les structures essentielles du moi-personne.

La seconde objection est plus utile parce qu'elle oblige à mettre en évidence l'approche du moi-personne qui me semble de loin la plus valide. En parcourant la littérature qui traite de la personne, on remarque une tendance assez répandue à se laisser séduire par ce que j'ai appelé précédemment le solipsisme du moi-personne. Il s'agit d'une tendance contre laquelle il faut réagir, je crois, avec beaucoup d'énergie. La personne ne doit pas être considérée comme un pôle autonome et autoréférentiel : une sorte de narcisse épris de son moi et complètement assouvi par lui. La personne est en effet une *pauvreté* aussi bien qu'une *richesse*, une *absence* aussi bien qu'une *présence*. Elle est autant caractérisée par un *manque* constitutif, qu'elle est habitée par un *besoin* qui ne peut pas être supprimé : le besoin de s'articuler selon plusieurs manières, le besoin de rechercher et de trouver quelque chose qui puisse remplir le *vide* dont elle se sent (aussi) composée. En sortant des paradigmes du savoir « Kant-positiviste » (l'expression est de Jaspers), maints explorateurs modernes de l'être humain ont décrit un de ses caractères constitutifs : sa nature *dialectique* et *intentionnelle*. L'homme n'est pas un être, mais justement une dialectique — ou même une antinomie — d'*être* et de *non-être*. Son but principal est probablement de renforcer son identité ; mais il avertit que ce renforcement passe parfois à travers sa *négation*: se nier dans le sens de transcender sa propre essence, de s'étendre dans l'altérité du monde, de se confronter avec l'Étranger. Je deviens le « je » que je pourrais être quand je me mesure avec toi. Je crois en moi seulement quand j'ai vécu la douleur et la défaite dans cette relation *et que j'ai réussi à m'en sortir.*

La phénoménologie de Husserl, nous le savons tous, a contribué de manière fondamentale au dépassement du solipsisme par sa doctrine de l'intentionnalité[11]. En développant librement cette conception, le jeune Sartre écrivait qu'à travers l'intentionnalité, la conscience s'ouvre « vers ce qui n'est pas soi » et, par cela

---

11. Edmund HUSSERL, *Ideen I*, Paris : Gallimard, 1950.

même, « s'éclate vers » le monde et se donne « d'un même coup » avec lui[12]. En réalité, dans certains textes des années 30, Sartre allait bien au-delà de la phénoménologie husserlienne. Plus que la conscience un peu abstraite de Husserl, il tendait à développer la notion de sujet concret ; et plutôt qu'une problématique essentiellement gnoséologique, sa pensée était occupée par une problématique de type existentiel, étape nécessaire de la *Kehre* existentialiste que le jeune philosophe accomplira par la suite d'une façon radicale.

Or, c'est justement la perspective ouverte par l'existentialisme qui nous aide à réagir efficacement au solipsisme de la personne. En effet, le moi-personne comme sujet existentiel est une entité complètement insérée et engagée dans la réalité mondaine. C'est là qu'il découvre la complexité attachée aux différentes altérités cohabitant à l'intérieur de son même horizon. C'est là que cette complexité, loin de se présenter simplement *en face de* lui, donc *hors de* lui, entre peu à peu *dans* lui, en le constituant comme « sujet multiple » — le *multiple self* dont Jon Elster a parlé dans un beau recueil d'essais[13] — engagé dans une *praxis*, intérieure et extérieure, orientée selon des directions bien différentes les unes des autres. Et c'est également là que le moi-personne découvre que son identité n'est pas *donnée*: elle est *faite* — elle *se fait* — à travers cette aventure multiforme qu'est l'existence.

Tout cela n'implique pas qu'on puisse négliger le poids des *imprintings* biogénétiques, des mécanismes psychiques et, encore moins, des événements profonds de la vie inconsciente de l'homme : cela implique seulement la nécessité de repenser d'une façon plus souple l'action de ces facteurs. Trop souvent la découverte de quelques fonctions psychiques apparemment objectives a été interprétée comme la découverte de formes générales qui déterminent d'une façon « forte » et univoque les actes particuliers de l'homme. En réalité, on ne souligne jamais assez que *imprintings* biogénétiques, mécanismes psychiques « modulaires »[14], ou archétypes inconscients existent sans doute : mais ils existent et opèrent comme des *contraintes* seulement très générales, aux

---

12. Jean-Paul SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie : l'intentionnalité de Husserl », in *Situations*, Paris : Gallimard, 1939, vol I.

13. Jon ELSTER, *The multiple self*, New York : Cambridge U.P., 1985.

14. Jerry Alan FODOR, *The modularity of mind*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1983.

mailles relativement larges. L'existence — l'existence effective du sujet humain concret — ne peut pas être saisie, et encore moins comprise, à la seule lumière de ces *contraintes*. Elle est, en effet, pour évoquer ici librement une célèbre théorie de Quine, constamment « sous-déterminée » par rapport à ses matrices psychophysiques initiales[15]. Sans doute ces dernières ne sont absolument pas négligeables : néanmoins les choix, les expériences, les actes particuliers des sujets individuels ne sont certainement pas déductibles des structures générales de la *psyché* ou du *soma* humain. Ces expériences et ces actes se réfèrent davantage au moi-personne *in-der-Welt*: au système des rapports sujet-monde, des dialectiques je-autre, des interactions symboliques, des événements et des procès dont l'existence réelle est composée.

Comme je l'ai suggéré dans mes précédentes considérations, c'est l'existence qui devient à maints égards la figure centrale de la réflexion psycho-anthropologique. Elle le devient dans la mesure où elle ne met pas en évidence le seul moi-personne, mais plutôt la *relation* entre le moi lui-même et le milieu contextuel. Ce changement de perspective détermine une transformation assez radicale de la scène où se produit toute une série de micro-situations que la culture traditionnelle nous poussait à considérer comme *psychologiques* alors qu'elles sont (aussi) d'une autre nature. Prenons par exemple des états familiers à tout le monde comme la jalousie, l'envie, la rancune. Peut-on vraiment penser qu'ils expriment, ou dérivent seulement des processus intrapsychiques, des dynamiques standards gérées — comme les théoriciens de la *modular mind* le soutiendraient probablement — par des facultés (des « modules ») déterminées, selon des « lois » psychiques elles-mêmes bien déterminées ? Ou n'est-il pas plus vraisemblable que la jalousie, l'envie et la rancune sont essentiellement des *modes d'être*, ou des *modes d'agir*? Des modes d'être ou d'agir qui, bien que constitués *aussi* par des facteurs endopsychiques, tirent cependant leur origine première, ou leur degré majeur de densité spécifique, de leur rapport avec des jeux interpersonnels, des règles normatives, des univers symboliques appartenant tous à l'existence dans sa dimension pratique et sociale ?

---

15. Willard van Orman QUINE, *Word and object*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1960.

Ces dernières remarques nous permettent de comprendre tout le poids qu'acquière la notion de *contexte* dans une perspective personnaliste et néo-existentialiste. En même temps qu'il est absolutisé et défiguré par une orientation idéologique désormais minoritaire, le contexte semble être très négligé par un grand nombre de psychologues (que l'on songe au cognitivisme) et de psychiatres (que l'on songe à la psychiatrie organiciste aussi bien qu'à une partie de la psychanalyse), tous persuadés que les événements essentiels de la vie humaine ont une origine endogène — peu importe, ici, qu'elle soit mentaliste, inconsciente, ou physique. Aujourd'hui, au contraire, l'attitude que nous avons à l'égard de la genèse de certaines situations de vie ou de certains *patterns of behavior* a considérablement changé. Ce n'est pas un hasard si, parallèlement à la résurgence du sujet-personne dans sa version intentionnaliste et existentielle, la notion de contexte connaît elle aussi un nouveau succès. Dans les ouvrages théoriques et les recherches expérimentales auxquels je pense (par exemple Coulter 1985 ; Pettit-McDowell 1986), le contexte n'est pas une sorte de simple *récipient* extérieur dans lequel certains phénomènes se produisent : il est plutôt l'une des « dimensions constitutives » du développement du sujet lui-même. Selon ce point de vue, le contexte est le lieu où l'être humain découvre ses besoins et ses capacités. Le lieu où ces capacités et besoins acquièrent en même temps leur aspect *social* et leur aspect *individuel*. Le lieu où les relations intersubjectives déterminent les différences entre le *moi*, le *toi* et le *lui*. Le lieu, finalement, où se produisent ce que j'aime appeler les *décharges de sens*: décharges qui, à leur tour, créent les conflits d'intérêts et de projets dont la vie humaine est faite.

Selon ce regard, on ne sera pas surpris que le contexte occupe une position centrale dans quelques théories épistémologiques et psycho-anthropologiques contemporaines concernant l'homme : la théorie de l'observateur (von Foerster 1962 et 1987), la théorie des groupes ou la *group analysis* (Foulkes 1964, 1975 ; Lo Verso 1989), la théorie des systèmes (Ross Ashby 1962 ; Bertalanffy 1969 ; von Foerster 1972), la théorie de la complexité (Morin 1977 ; Bocchi-Ceruti 1985). Le point de départ de ces conceptions est le principe que l'homme doit être envisagé à intérieur de son système de relations. Et il me semble très important que cette perspective relationnelle et systémique tende à saisir l'être humain là où le réseau de ses rôles, fonctions, investissements affectifs est le plus épais. À cet égard, je voudrais seulement

remarquer qu'il me semble dangereux de privilégier, comme il arrive parfois, un « systémisme » qui réduise l'individu au simple relais d'un mécanisme qui, en dernière analyse, le transcende. Tout médecin sérieux sait que dans n'importe quel cas pathologique il y a, pour citer encore une fois Baier, « un homme qui souffre ». Aucune interprétation relationnelle ne peut lui faire oublier le sujet-personne qui, souvent en larmes, dit : « oui, docteur, vous m'avez expliqué mon appartenance à un certain système de rapports — mais *moi,* moi *je sens aussi* que [...] ».

C'est à partir de cette situation que naît mon inclination à mettre en valeur ce que j'appelle le *fondement idiographique* de la psychothérapie. Son rôle est essentiel dans la mesure où il fait ressortir les expériences strictement personnelles dont la caractéristique principale est de ne pas obéir à des règles générales préétablies. Ces expériences, nous le savons désormais, sont celles où la personne attribue d'elle-même *ses* raisons et *ses* émotions à l'existence qu'elle vit. S'il est vrai que chacune de ces raisons et de ces émotions est liée en bonne partie à certains codes objectifs, il est vrai aussi que leur connexion, leur mélange particulier est finalement l'œuvre du *sujet*: du sujet qui, comme l'écrivait Proust, confère à sa vie une « tonalité » individuelle, qui ne peut être répétée. C'est pour cette raison que le souffrant doit être approché non pas comme une simple entité à enregistrer dans tel ou tel paragraphe d'une nosographie systématique, mais plutôt comme un producteur *singulier* (dans le double sens du mot) des « tonalités » de son expérience existentielle.

C'est à cause de ces traits de la réalité psychosociale que la vie est pleine de facteurs personnels, qui font que les codes et les manuels sont des instruments nécessaires mais insuffisants. Souvent il arrive quelque chose de bien curieux : à mesure que je progresse dans l'histoire d'un sujet souffrant, je découvre toujours davantage que les codes et les manuels servent de moins en moins : devant moi se trouve un être dont l'expérience vécue se montre considérablement distante et étrangère de ce que les codes et les manuels disent. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'on puisse se passer d'une approche scientifique *nomothétique* du souffrant : cela signifie seulement qu'il faut donner un espace adéquat à une approche *idiographique* qui, nous l'avons dit, privilégie l'analyse du sujet individuel en tant que sujet *singulier*. À cet égard, aucun psychiatre ne devrait jamais oublier qu'il y a toujours une « raison » subjective dans toute déraison objective ; qu'il y a

toujours une histoire cachée et *privée* dans toute souffrance visible et donc *publique*. Il faut aussi ajouter que, sur le plan épistémologique, la méthodologie idiographique ne s'inspire pas avant tout du schéma vrai-faux (possible et pertinent essentiellement dans les *hard sciences*) mais plutôt du *principe de signification*. Quel est le *sens* — voici son interrogation en même temps première et ultime — de l'être / agir apparemment *insensé* d'un sujet souffrant ? Ce sens relativement individuel doit bien, à un moment donné, *émerger* — non seulement pour être simplement *compris* mais aussi, le cas échéant, pour être réinterprété, modifié, transformé à l'intérieur de l'expérience vécue de ce sujet.

Sans doute le souffrant a-t-il, en même temps, un droit légitime et de sérieuses difficultés à cueillir personnellement ce *sens* (ce sens-*vérité)* qui lui appartient, souvent inconscient et / ou inavouable. Et c'est surtout ici, dans ce rapport aux droits et aux difficultés de la personne qui souffre, que le psychothérapeute et le psychiatre sont appelés à réaliser leur tâche principale. Une tâche, certes, consistant largement dans l'adoption de stratégies et d'objectifs *scientifiques*, et cependant si proche, me semble-t-il, des intuitions et des pratiques de l'*art*. D'un autre point de vue, celui qu'on pourrait appeler médecin de l'âme ressemble, à mon avis, non seulement à l'artiste mais aussi à un avocat défenseur. Comme ce dernier, il ne recherche pas la vérité *an sich*, la vérité en général, mais plutôt une sorte de vérité particulière : les *raisons* (tout le monde, a écrit une fois Robert Musil, a « des raisons » pour expliquer ses actes) de celui qui est devant lui — fût-il même le plus reprochable des criminels. D'ailleurs, dans le patient assis en face du médecin, il n'y a jamais le criminel : il y a surtout *une personne*. Une personne avec une *histoire*, dont elle n'arrive à comprendre ni la logique ni le sens, avec un *vécu* dont elle n'arrive pas à retrouver, pour la recomposer, la trame profonde. Et c'est surtout de cela que le médecin de l'âme doit s'occuper. Le défi, à la fois épistémologique et psycho-anthropologique qu'il doit relever, consiste à saisir de l'extérieur le malaise intérieur d'une personne qui souffre.

Je crains, en tant qu'épistémologue, que ce défi n'admette pas une solution épistémologiquement satisfaisante : contre l'opinion des théoriciens de l'*Einfühlung*, un sujet (le médecin) ne pourra jamais comprendre *parfaitement* l'autre sujet (le souffrant). Mais je me hâte d'ajouter que peut-être le but de la compréhension *parfaite* relève-t-elle davantage de l'univers du savoir formel que de celui de l'existence vécue. Cette dernière est surtout le lieu d'un

besoin d'*awareness*, d'une *prise de conscience* de ce qui justement n'était pas conscient au sujet, plutôt que d'un besoin d'*exactitude*. Il est le lieu d'un *soin* pratique qui peut mener à une transformation émancipatrice du souffrant, plutôt qu'à une pure et simple *connaissance* des données et des causes responsables de la souffrance. Le problème du souffrant n'est pas principalement le problème de la *vérité*: c'est le problème, ou l'exigence, de (ré-)ordonner ses propres représentations, ses propres significations, ses propres modes d'être et d'agir selon un système sémantique et affectif plus large, qui lui permette de s'affranchir de ses propres conditionnements, fantasmes et obsessions. Il s'agit d'une exigence très complexe, dont le médecin doit se faire en même temps herméneute capable d'interpréter indices, développements, implications directes et indirectes, aussi bien qu'auxiliaire pratique d'une personne qui n'arrive pas à défaire seule le nœud de ses difficultés. Il serait sans doute incorrect d'approcher cette fonction de secours pratique, ou plutôt d'*involvement* existentiel, de la notion de *Sorge* chère à Heidegger. Mais, à part Heidegger, il est indéniable que certains philosophes (que l'on pense par exemple à Levinas) ont indiqué précisément dans l'engagement éthique vers l'Autre — surtout vers l'Autre qui souffre — un des principes fondationnels de la philosophie. On serait alors tenté d'avancer la thèse qu'une possible parenté entre la philosophie et la clinique de l'âme (ou de l'existence) se dégage justement dans ce choix, commun à toutes les deux, de se « préoccuper », de prendre soin de celui qui « a besoin ». De prendre soin de lui dans le sens qu'il faut découvrir les sources de sa souffrance, réactiver ses fonctions blessées ou rendues silencieuses, transformer ses modalités d'existence devenues incapables d'affronter les difficultés du vivre.

Soin, réactivation, transformation... C'est à travers cette voie que la thérapie de la souffrance psycho-existentielle retrouve sa physionomie d'*art*, de *pratique* non moins précieuse que celle de *science*. D'un art et d'une pratique composés de multiples talents, qu'il faut exercer dans la mer houleuse de la vie, au-dehors des eaux calmes et rassurantes des bassins de carénage — hôpitaux, cliniques, asiles psychiatriques — au bénéfice des navigateurs en difficulté avec le monde et qui tous ont besoin — pour évoquer encore une fois Jaspers — d'une « réorientation » vers une nouvelle harmonie avec l'*Umwelt* qui les entoure.

Sergio MORAVIA

BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

Sergio MORAVIA, *Il pensiero degli Idéologues*, Florence : Sansoni, 1974.

Sergio MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Florence : Sansoni, 1982.

Sergio MORAVIA, *L'enigma della mente*, Bari : Laterza, 1986 (trad. aussi en anglais).

Sergio MORAVIA, *L'enigma dell'esistenza*, Milano : Feltrinelli, 1996.

Sergio MORAVIA, *L'esistenza ferita*, Milano : Feltrinelli, 1999.