

# Introduction à une approche phénoménologique du corps en Gestalt-thérapie

Que la Gestalt-thérapie soit ancrée dans la phénoménologie fait pour moi de moins en moins de doute. Ceci n'exclue pas que l'on se réfère à d'autres champs, et je pense en particulier à la psychanalyse dans sa description de certains *processus psychiques*, mais il me semble que la philosophie de base de l'approche gestaltiste est vraiment de type phénoménologique. GOODMAN écrit que «l'objet d'une psychologie formelle serait la classification, la description, et l'analyse exhaustives des structures possibles du self» ; et il ajoute que «c'est là l'objet de la phénoménologie»<sup>1</sup>. Parmi toutes ces structures possibles du self, il choisit, lui, de se consacrer à l'étude de trois d'entre elles : ego, ça, et personnalité. La référence à la phénoménologie est donc explicite ; si l'on admet par ailleurs que le self est le système des ajustements créateurs à la frontière-contact, que ce qui est premier c'est le champ organisme/environnement et non la rencontre de l'organisme et de l'environnement, le concept philosophique qui me paraît pouvoir au mieux en rendre compte c'est celui d'intentionnalité, l'intentionnalité renvoyant elle-même à ce que HUSSERL nomme «ego transcendantal» et aux «corrélations noético-noémiques», j'y reviendrai. Le self de la théorie gestaltiste est en effet un paradoxe, car jamais il n'est assignable à un lieu ou à un moment donnés : à chaque instant il se déploie selon telle ou telle modalité dominante (ego, ça, personnalité,...), mais jamais il ne se réduit à l'une de ces modalités ; il n'est pas non plus la totalité de ces modalités. Tout en «étant» il est non assignable : il est moins la totalisation rétrospective des actualisations successives dans lesquelles il se donne que la synthèse a priori de ces actualités possibles, il en est la condition de possibilité, c'est-à-dire en gros ce que HUSSERL désigne sous le terme d'«ego transcendantal».

Ce texte a d'abord fait l'objet d'une communication aux journées d'études de la Société Française de Gestalt, Nantes Mars 1991

<sup>1</sup> PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN, «Gestalt-therapy», vol. 2, chap. X, § 5, p. 441, ed. Bantam Books.

## Quelques aspects fondamentaux de la phénoménologie husserlienne

Sur le plan historique on observe une co-existence troublante, puisque Edmund HUSSERL, philosophe allemand d'origine juive et fondateur de la phénoménologie, naît en 1859 et meurt en 1938, tandis que Sigmund FREUD, médecin autrichien d'origine juive et fondateur de la psychanalyse, naît en 1856 et meurt en 1939. Entre les deux, ni rencontre directe, du moins à ma connaissance, ni influence réciproque ; et pourtant chacun d'eux s'interroge sur le statut de la conscience, sur le rapport au monde, sur la perception, etc. Au-delà du fait que HUSSERL se place sur un plan philosophique quand FREUD explore la psychologie des profondeurs, leur non-rencontre me paraît relever surtout de positions épistémologiques radicalement divergentes. Il n'est pas question ici pour moi de développer cette divergence radicale, mais seulement de présenter quelques points clés de l'épistémologie de HUSSERL, qui à mon sens sont centraux pour comprendre la spécificité de la Gestalt-thérapie.

L'une des questions que se pose HUSSERL est celle de la connaissance, question classique en philosophie ; mais cette question «qu'est-ce que connaître ?» renvoie immédiatement à une question plus vaste concernant la relation entre le moi et le monde, le sujet et l'objet : c'est ce que la Gestalt-thérapie tente de cerner sous l'angle des interactions organisme/environnement ou par le biais de la notion de «frontière-contact». Ce questionnement amène HUSSERL à se mettre dans une démarche, non pas de mise en doute, mais de **mise entre parenthèses**, de tout jugement qui ne soit pas fondé sur l'**évidence**, ce qui ne veut pas dire que l'évidence ne puisse pas, dans un après-coup, se révéler trompeuse : par exemple, quand je suis ici avec vous, dans cette salle, il se peut que la perception que j'ai de vous soit illusoire, il se peut que j'aie affaire à des marionnettes, à des fantômes, à des créations de mon esprit, c'est possible ; je peux donc mettre entre parenthèses mon jugement quant à l'existence «réelle», «objective», des gens ici présents. Cette mise entre parenthèses du jugement peut être poussée beaucoup plus loin, par exemple au niveau de toutes les qualités sensibles livrées à ma conscience par les organes des sens. Il est possible de faire l'expérience de cette mise entre parenthèses, ce n'est pas seulement quelque chose de théorique, mais il faut savoir que cela peut déboucher sur un sentiment de déréalisation déstabilisant, il faut savoir surtout que ce n'est pas pour la phénoménologie un but en soi mais un moment de la méthode : c'est ce qui me permet de faire le tri entre ce dont

je peux faire l'économie et ce que je ne peux pas économiser, et ce qui reste au bout de cette mise entre parenthèses c'est ce que HUSSERL appelle un «**phénomène**», c'est-à-dire quelque chose qui m'apparaît, quel que soit le statut de ce qui m'apparaît. Ce qui m'apparaît, je peux bien le nommer comme «marionnette», «réalité objective», «existence vraie», «existence supposée», «remémoration d'une vie antérieure», «hallucination», «délire», peu importe : il y a là quelque chose qui emplit ma conscience, qui est là présent pour moi, il y a un phénomène. Le phénomène est ce qui reste quand sont suspendus, mis entre parenthèses, tous les jugements qui infiltrent en permanence la perception empirique quotidienne et spontanée (les jugements dont il s'agit ici ne sont bien entendu pas les seuls jugements de valeur, mais essentiellement les jugements d'existence). La forme générale du phénomène c'est le fait que je sois conscient et le fait que cette conscience soit immédiatement (au double sens de l'immédiateté temporelle et de l'absence de toute médiation) emplie d'un quelque chose. En ce sens-là, et contrairement à trop d'interprétations hâtives de la phénoménologie, le phénomène n'est pas l'apparence, il en est peut-être même l'opposé : l'apparence, dans une espèce d'immédiateté allant de soi, serait que «tous les gens ici existent» ; le phénomène, lui, est ce qui reste quand j'ai dépouillé cette apparence première de toute une série d'attributs. Aller vers le phénomène n'est pas s'arrêter à l'apparence, pas plus que le travail sur l'ici et maintenant des événements de frontière en Gestalt-thérapie n'a à voir avec une approche «de surface» qui s'opposerait à quelque «profondeur». Le statut du phénomène est fondamental : «Que j'opte, écrit HUSSERL, pour l'être ou pour l'apparence - ce phénomène, en tant que mien, n'est pas un pur néant. Il est au contraire, justement ce qui rend possible une telle décision»<sup>2</sup>. Le phénomène est donc au-delà, ou en deça, des catégories d'être et d'apparaître, de vrai et de faux, il en est la condition même de possibilité puisque sans lui la question d'avoir à choisir entre être et apparaître par exemple ne peut même pas se poser.

<sup>2</sup> HUSSERL Edmund, «Méditations cartésiennes», 1929, ed. Vrin 1953, p. 16.

Cette mise entre parenthèses c'est aussi ce que la phénoménologie appelle «**réduction phénoménologique**», ou, en grec, «**epochè**» (εποχή). Au terme de cette réduction (comme méthode et non comme fin en soi), reste une conscience qui n'est rien d'autre que ce qu'il y a de commun à tous les états de conscience. Cette conscience n'est pas un objet, pas non plus une partie du monde, mais la condition de possibilité pour qu'un monde existe (il s'agit là de l'existence du monde au niveau phénoménologique, non de son existence «réelle», ce qui serait une question d'ordre

métaphysique ou ontologique). Au terme de la réduction reste aussi le monde, l'ensemble des objets extérieurs, comme phénomènes. Mais ces objets extérieurs ne sont pas non plus des parties du moi, de la conscience : le monde et la conscience sont à la fois différenciés et totalement inséparables, c'est exactement ce que la Gestalt-thérapie décrit comme étant la frontière-contact en tant que première et plus simple réalité. HUSSERL est ainsi amené à remettre en question toutes les problématiques interne/externe (en allant un peu plus loin dans cette direction il y aurait à se questionner sur le sens de l'«épreuve de réalité» freudienne). En outre, dire que la conscience n'est pas une partie du monde, une chose, implique que l'on ne puisse appliquer à cette conscience le type de raisonnement que l'on applique aux objets-parties-du-monde: HUSSERL reproche à DESCARTES d'avoir fait du «je pense», du «cogito», une chose, une substance, et de lui avoir appliqué des raisonnements de causalité, alors que la conscience n'étant ni une partie du monde ni son contenant il est aberrant de lui appliquer des raisonnements de causalité calqués sur le modèle physico-chimique. C'est ce statut tout-à-fait particulier de la conscience qui fait qu'il vaut mieux à son sujet parler de **motivation** plutôt que de causalité, c'est aussi ce qui ouvre, non par choix éthique mais par position épistémologique, à l'idée de liberté comme inscrite au fondement de toute conscience, thème que reprendront à partir de points d'entrée différents les existentialistes. C'est aussi là que s'articule, à mon sens, et autrement que par un «postulat optimiste», le thème gestaltiste de la responsabilité ainsi que l'affirmation selon laquelle le but de la thérapie n'est pas l'analyse de l'inconscient mais l'accroissement du champ de la conscience, la restauration des capacités de choix (d'identification et d'aliénation), le rétablissement des fonctions ego.

La conscience ainsi définie est inséparable de la notion d'**intentionnalité** : HUSSERL écrit que «tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet»<sup>3</sup>. Il n'y a pas d'un côté la conscience qui est là puis entre en rapport avec...; la conscience est ou n'est pas, mais si elle est elle est conscience de quelque-chose. La notion d'intentionnalité c'est l'insistance sur la non-séparabilité entre la conscience et le phénomène qui emplit cette conscience ou plus exactement qui la fait être. Sans phénomène il n'y a pas de champ de conscience. Il n'y a pas quelque chose d'extérieur que je vise et avec lequel j'établis le contact, mais il y a quelque chose de non-médiat ; l'être de la conscience c'est le «viser». L'intentionnalité c'est le «tendre vers», l'«être tendu», et ceci veut dire que la conscience, pour la phénoménologie, ce n'est

3. *idem*, p. 28

ni l'esprit ni le psychisme (séparés du corps), c'est l'être-tout-entier-tendu-vers, c'est l'être au monde.

Dans cette totalité conscience/phénomène restent deux régions qui, quoique indissociables, offrent des caractéristiques différentes : le «je» et le «non-je», le premier étant continu et le second discontinu. Au sein de ces deux régions existent des possibilités de **variation** : je peux viser un objet sur le mode de la perception, et il devient alors objet vu, objet entendu, objet touché, objet humé, objet goûté ; je peux aussi le viser sur le mode du souvenir, et il devient objet remémoré, ou sur le mode de l'imagination, et il devient objet fantasmé ; je peux aussi le viser selon diverses modalités affectives, et il devient alors objet aimé, objet haï, objet redouté, objet désiré, etc. Ce sont là autant de variations de la visée de conscience, qui ont toutes autant de réalité, ou aussi peu, les unes que les autres. Ce type de variation renvoie à ce que HUSSERL appelle la dimension «**noétique**». Le second type de variation possible renvoie, lui, à la dimension «**noématique**», c'est-à-dire non plus au «positionnement» de la conscience dans sa visée mais au statut que je donne à l'objet : cet objet peut m'apparaître comme existence certaine, ou probable, ou incertaine, etc., et il s'agit là de variation des modes existentiels ; il peut aussi m'apparaître comme présent, comme passé, ou comme futur, et il s'agit cette fois de variation des modes temporels. Naturellement variations noétiques et variations noématiques sont indissociables l'une de l'autre, puisque c'est la définition même de l'intentionnalité. On pourrait d'ailleurs dire, au delà des préoccupations de HUSSERL, que le caractère «sain» de la conscience c'est sa capacité à varier ses modes de visée intentionnelle tout en ne les confondant pas ; et le travail d'awareness, si important en Gestalt-thérapie, faisant appel à des perceptions, mais aussi à de l'imaginaire, à de la visualisation, à des émotions, loin d'être une gymnastique mobilisant tantôt une «faculté» et tantôt une autre, se situe dans ce champ des variations des modes de visée de la conscience. On comprend ainsi en quoi ce travail d'awareness n'est pas un simple travail d'approche permettant d'accéder à un «matériau enfoui», mais est bien un travail au «coeur même», puisqu'il mobilise ce qui est l'essence même de toute conscience. Mais on comprend aussi en quoi c'est un travail difficile et long, compte tenu de l'infinité des combinaisons possibles des **variations noético-noématiques**. Et ce n'est qu'au bout de ce travail qu'apparaît l'évidence, cette évidence qui est donc loin d'être apparence immédiate. Sur ce point des variations des modalités de conscience certaines interprétations gestaltistes de la phénoménologie sont un contre-sens : quand par exemple

YONTEF écrit que «l'exploration phénoménologique tend vers la description de plus en plus claire et détaillée de ce qui EST et se retire de ce qui pourrait être, devrait être, était, pouvait être, etc.»<sup>4</sup>, il prive du même coup la conscience de toute une gamme de ses modes de visée possibles au nom d'une valorisation discutable du «réel». Je pense plutôt que la restauration du continuum de conscience passe par (ou est !) la mobilisation de toutes les visées possibles.

Ce qui fait qu'à travers toutes ces variations la conscience est une, c'est que la conscience est fondamentalement synthèse. Mais ce n'est pas une synthèse d'après coup : là où DESCARTES (et, dans un autre registre, FREUD) privilégiait l'analyse<sup>5</sup> pour arriver ensuite à la synthèse, la phénoménologie renverse le processus. Ce n'est que parce que la conscience est fondamentalement **activité de synthèse** que je peux passer d'un moment à un autre sans me perdre ; si la synthèse était seconde on ne comprendrait pas comment je pourrais revenir sur des états passés pour les rassembler puisque ce je serait différent pour chacun de ces états. En droit, cette synthèse est antérieure à toute expérience, elle est la condition de possibilité de l'expérience, la condition de possibilité du processus de construction/destruction des Gestalten. C'est donc plus un «tenir ensemble» qu'un «rassembler», et en Gestalt-thérapie les exercices de centration n'ont pas pour but de rassembler différents éléments pour faire un nouveau tout, mais d'explicitier ce qui est déjà là ensemble jusqu'à ce que la forme accède au caractère d'évidence. **Explicitier**, tourner autour, c'est une position phénoménologique centrale : bien que je ne puisse percevoir d'un coup les six faces d'un même cube, c'est d'emblée, immédiatement, que je sais qu'il s'agit d'un cube, la synthèse est immédiate : tourner autour ne m'apportera donc pas plus d'informations sur ce qu'est cet objet, mais me permettra d'explicitier, d'affiner, de préciser, de toucher, jusqu'à ce que l'évidence se confirme ou au contraire se détruise. Cet exemple, repris de HUSSERL, montre bien quel est le rôle de cette démarche d'explicitation, qui n'est pas une démarche d'explication, l'explicitation étant le processus de mise à jour progressive de tout ce qui constitue le phénomène. Sur le plan thérapeutique, ce qui constitue le phénomène présent peut avoir à voir avec le passé, ou avec l'avenir, peu importe, mais l'important sera de l'explicitier, de le «mastiquer» : l'explicitation s'oppose au modèle de l'interprétation, il ne s'agit pas de découvrir derrière le donné autre chose qui est plus important et qui en rend compte, qui l'explique ; non, il n'y a pas d'«autre chose», il y a quelque chose qui se donne dans une synthèse immédiate et qu'il s'agit seule-

<sup>4</sup>YONTEF Gary, «La Gestalt-thérapie, une phénoménologie clinique», p. 7, documents de l'Institut de Gestalt de Bordeaux, 1984 ; texte paru en 1979 dans le Gestalt Journal.

<sup>5</sup> cf. par exemple les célèbres préceptes du «Discours de la méthode» : outre le premier qui était celui de l'évidence, «le second (était) de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait (...). Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés (...). Et le dernier, de faire des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre». DESCARTES René, «Discours de la méthode», 1637, Oeuvres et Lettres, ed La Pléiade, Gallimard, p. 138.

ment d'explorer, et non d'expliquer sur le plan causal. Reste que cette explicitation est un travail, qui ne va pas de soi, un travail au bout duquel se construit le phénomène. Oublier ce travail c'est ramener la phénoménologie à «l'expérience vécue», c'est malheureusement le travers dans lequel tombe Marc-André BOUCHARD dans un ouvrage récent, passionnant quant à son contenu pour des gestaltistes, mais qui utilise le terme de «phénoménologie» à chaque fois (et uniquement dans ces occasions) qu'il veut parler de «vécu»<sup>6</sup>.

La forme fondamentale de la synthèse pour HUSSERL, c'est la **synthèse temporelle**, la conscience immanente du temps, et là encore on est très proche de l'insistance gestaltiste sur le temps, sur le processus, sur le continuum de conscience (la métaphore centrale de la Gestalt-thérapie me semble être une métaphore temporelle, s'opposant à la métaphore spatiale de la topique freudienne ainsi qu'à la conception psychanalytique du temps comme répétition liée à la pulsion de mort ou du temps comme non pertinent dans le registre essentiel de l'inconscient). Cette synthèse temporelle est ce qui permet, pour HUSSERL, la constitution du «moi, substrat des habitus» : «Avec tout *acte* qu'il effectue et qui a un sens *nouveau*, le moi - en vertu des lois de la «genèse transcendante», - acquiert une *propriété permanente nouvelle*. Si je me décide, par exemple, *pour la première fois*, dans un acte de jugement, pour l'existence d'un être et pour telle ou telle autre détermination de cet être, cet acte passe, mais je *suis* et je *reste* désormais *un moi qui s'est décidé de telle ou de telle autre manière*». Et si je renie mon choix, «*je me transforme moi-même, moi qui persévère dans ma volonté permanente, lorsque je «biffe», lorsque je renie mes décisions et mes actes*»<sup>7</sup>. Les mots soulignés le sont par HUSSERL, mais comment ne pas y voir une description de la constitution de la «fonction personnalité» au sens de GOODMAN ? Comment aussi ne pas être sensible à cette dimension de l'acte, de l'inscription temporelle, et du *je* ? D'autre part la synthèse temporelle renvoie à la notion d'**horizon**, au sens où toute visée intentionnelle implique non seulement ce qui est, mais aussi, en fond, ce qui pourrait être : si j'ai conscience de percevoir, c'est sur fond d'un «je pourrais être en train d'imaginer, ou de me souvenir» ; j'ai conscience de «je vois maintenant» sur fond de «ce que je n'ai pas vu hier de ce même objet» ou de «ce que je n'en verrai peut-être que demain, ou jamais». La conscience que j'ai de l'objet prend donc forme sur le fond de tous les autres objets possibles et de toutes les autres manières dont la conscience pourrait le viser : l'univers est toujours présent à la conscience, comme potentialité. Du point de vue temporel en particulier, le

<sup>6</sup> BOUCHARD Marc-André, «De la phénoménologie à la psychanalyse», Mardaga, 1990

<sup>7</sup> HUSSERL Edmund, *idem*, p. 56-57.

présent est toujours infiltré, comme le rappelle EBTINGER<sup>8</sup> à la suite de BINSWANGER, de protentio (tension vers l'avenir), et de retentio (tension vers le passé). Sur un plan psychopathologique BINSWANGER considère d'ailleurs que la mélancolie en particulier est une rupture des synthèses temporelles ; protentio et retentio étant interverties (dans ce cas, le caractère non modifiable du passé est attribué à l'avenir sous la forme du châtement inéluctable, alors que le caractère ouvert de l'avenir est attribué au passé sous la forme du «si j'avais su»). La notion d'horizon est constitutive de celle de liberté : ces horizons sont autant de possibilités, et «partout ici se mêle à ces possibilités un «je puis» et un «j'agis», un «je puis agir autrement que je n'agis en fait», - peu importe, d'ailleurs, les inhibitions toujours possibles qui peuvent enrayer cette «liberté», comme toute «liberté» en général»<sup>9</sup>. Mais pour qu'un «je puis» puisse être, encore faut-il justement qu'une certaine continuité temporelle existe pour moi, que j'aie confiance dans cette continuité ; EBTINGER cite cette phrase de HUSSERL : «Il n'y a de monde réel que dans la présomption constamment prescrite que l'expérience se poursuive constamment dans le même style constitutif», et il analyse la psychose comme perte de la confiance existentielle en cette permanence du style constitutif<sup>10</sup>.

Les bases de la phénoménologie husserlienne ayant été esquissées, il me reste à venir à la problématique du corps.

## Le statut du corps en phénoménologie

Tout d'abord il faut rappeler que la conception husserlienne est fondamentalement unitaire : quand HUSSERL parle de conscience il ne s'agit jamais d'un psychique qui serait différent d'un corporel, même si empiriquement ces catégories peuvent avoir un sens. La conscience n'est pas représentation, ou plutôt elle n'est pas plus représentation que sensation, émotion, affect, acte, motricité intentionnelle, etc. Donc, même si le terme de «conscience» est souvent utilisé, il ne renvoie pas à de la pensée pure, il signifie «modalité d'être-au-monde», et le corps y est totalement impliqué.

Le second point important quant à cette question du corps est en lien avec la reconnaissance d'un autre comme autrui : si, dans une nouvelle réduction phénoménologique, je suspens mon jugement quant au caractère de «sujet» qu'aurait l'autre, qu'auraient tous les «sujets» perceptibles par leurs corps, si donc je réduis tous ces corps, et y compris le mien, à de purs phénomènes (après

<sup>8</sup> EBTINGER René, «Modèles phénoménologiques et psychiatriques en psychiatrie», in FEDIDA Pierre (et alia), «Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse», Echo-Centurion, Paris, 1986, p. 79-122.

<sup>9</sup> HUSSERL Edmund, *idem*, p. 38-39

<sup>10</sup> EBTINGER René, *idem*, p. 109.

tout, tous ces corps, et y compris le mien, ne sont peut-être qu'illusion), au bout de cette réduction apparaît une différenciation indépassable : l'un de ces corps, et un seul, le mien propre, est vécu comme **corps organique** et pas seulement comme corps matériel. HUSSERL écrit ceci : «C'est le seul corps (...) auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensation du toucher, de la température, etc.) ; c'est le seul corps dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de chacun de ses organes. Je perçois avec les mains (...), avec les yeux (...) etc. ; et ces phénomènes cinesthésiques des organes forment un flux de modes d'action et relèvent de mon «je peux»<sup>11</sup>. Ce «je peux» est à entendre comme un «je peux agir»(on est ici très proche des notions de orientation/manipulation de la Gestalt-thérapie). C'est donc la dimension du corps qui, d'une part, ouvre, par le «je peux», à l'expérience de la liberté, et qui, d'autre part, ouvre sur la constitution du sujet avant de permettre l'accès à la constitution d'autrui. L'accès au corps en tant que corps vécu et unifié, c'est l'accès à moi-même en tant qu'«*unité psycho-physique* et, dans cette unité, au *moi-personnalité*»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> HUSSERL Edmund, *idem*, p. 80-81.

<sup>12</sup> HUSSERL Edmund, *idem*, p. 81

L'étape suivante est celle de la **constitution d'autrui** : si dans la réduction phénoménologique seul mon corps m'apparaît comme corps organique (corps vécu, corps-sujet), il n'en reste pas moins qu'au niveau empirique, celui de l'expérience quotidienne, l'autre aussi m'apparaît immédiatement comme corps organique, vivant, au même titre que le mien. Comment cela est-il possible ? La réponse pour HUSSERL est que «il faut que cet autre corps - qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme - tienne ce sens d'une *transposition aperceptive à partir de mon propre corps*»<sup>13</sup>. Là aussi il s'agit d'une synthèse qui s'opère, mais d'une synthèse basée sur l'**analogie** et non pas sur la déduction : c'est **immédiatement** que le corps de l'autre m'apparaît comme corps vivant, comme corps sujet. Ce que cette analogie immédiate transpose c'est essentiellement la cohérence et la concordance du comportement : «L'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son «comportement» changeant, mais toujours concordant. Et cela, de la manière suivante : ce comportement a un côté physique qui apprésente le psychique comme son indice (...) Et lorsque cette succession cohérente des phases n'a pas lieu, le corps est appréhendé comme n'étant organisme qu'en apparence»<sup>14</sup>. La notion d'indice n'est pas à prendre ici comme quelque chose de superficiel renvoyant à du plus profond, mais comme une étape d'«accès à» : le premier moment de l'appréhension c'est par

<sup>13</sup> HUSSERL Edmund, *idem*, p. 93

<sup>14</sup> HUSSERL Edmund, *idem*, p. 97

exemple l'appréhension des mains de l'autre comme mains-qui-touchent ; le moment suivant sera celui dans lequel je vais constituer l'autre comme courroucé ou joyeux à partir d'une part du comportement que j'observe chez lui, d'autre part de mon propre comportement dans des circonstances similaires. A l'occasion de cette analyse je souligne combien dans cette perspective la notion de « comportement », loin d'avoir la connotation péjorative qu'on lui attribue souvent, renvoie à quelque chose de fondamental. Bref, ce qui fait que je constitue l'autre comme sujet, comme autrui, c'est qu'il a un comportement correspondant à trois critères : le premier c'est sa cohérence (permanence temporelle), le second son caractère changeant (sensibilité à la nouveauté), et le troisième son analogie avec mon propre comportement (annulation du temps). Ici s'ouvre une piste de travail thérapeutique : comment tenir compte de la place du corps dans la constitution d'autrui, c'est-à-dire comment jouer sur l'analogie entre mon corps vécu et celui de l'autre pour aider cet autre à rétablir des synthèses qui seraient perdues ? Pour l'instant je n'ai pas de réponse à cette question.

Naturellement cette conception du rôle du corps dans la reconnaissance d'autrui ne va pas sans poser de questions, en particulier la suivante, formulée par **Marie PETIT** : quelle est la pertinence de ces critères de cohérence, de changement et d'analogie du comportement ? Un chien pourrait satisfaire à tous ces critères, sauf peut-être à celui de l'analogie, mais l'analogie n'est pas non plus forcément plus évidente entre le comportement de certains êtres humains et le mien. Sur ce point je répondrai qu'il n'y a bien sûr pas de différenciations absolues fixées une fois pour toutes<sup>15</sup> : si pour moi la capacité de parler entre dans ce qui fait que je constitue un autre comme alter-ego, alors la non-analogie entre le chien et moi sera évidente ; mais en même temps, si la non parole est un élément décisif dans mon choix de constituer l'autre comme non-humain, alors je vais considérer que c'est là que passe la frontière, renvoyant l'autiste ou le grabataire à un statut de non-humain. Ceci souligne la relativité des catégories utilisées, mais souligne surtout combien le pouvoir de constitution est ambigu : c'est toujours une conscience qui décide de répartir les événements et objets du monde entre différentes catégories ; c'est ainsi que pendant longtemps l'Eglise catholique considérant, décidant, que les femmes n'avaient pas d'âme, a admis qu'elles n'avaient pas la dignité humaine ; c'est ainsi aussi, dans un autre registre, qu'un patient de ma connaissance voit dans les animaux, et non dans les hommes, ses véritables alter-ego. Ce « pouvoir de constitution », propre à la conscience, c'est donc à la fois ce qui ouvre à la liberté, mais aussi ce qui ouvre à l'exclusion et au racisme (en

<sup>15</sup> sur ce thème, cf. entre autres MERLEAU-PONTY, Maurice : « La structure du comportement », chap. III & IV, P.U.F., Paris, 1942.

ce sens on pourrait dire qu'il est vain de croire que le développement de la liberté pourrait contrer le racisme : les deux s'originent à la même source).

Adopter une position phénoménologique dans un travail thérapeutique incluant le corps veut donc dire plusieurs choses : d'une part, le corps n'est pas isolable, il renvoie toujours à une modalité globale d'être-au-monde, et c'est cette globalité qui est à travailler ; d'autre part, il est le lieu du «je peux» et l'accès à la conscience de la possibilité de choisir passe sans doute pour certaines personnes par un travail approfondi de mobilisation des diverses ressources corporelles ; enfin, et peut-être surtout, la reconnaissance d'autrui passe par l'analogie immédiate avec mon propre vécu corporel : on peut penser que dans certains processus pathologiques cette analogie est rompue ou du moins perturbée : il se peut que la personne perde le sentiment vécu de son propre corps comme cohérent, et on a alors affaire à une perturbation de la fonction ça ; il se peut aussi qu'elle conserve le sentiment de cohérence de son propre corps, mais au prix du déni du corps de l'autre comme corps vécu analogue au sien, par exemple en le projetant comme inhumain et on a affaire alors à une perte de fonction ego. Dans les deux cas le travail thérapeutique sera sans doute favorisé si le thérapeute tente d'aider la personne à rétablir le processus de l'analogie : le corps du thérapeute pourra alors être un outil privilégié, au sens où si la personne se centre sur la perception qu'elle a de ce corps et de sa cohérence, peu à peu c'est peut-être au sentiment de sa propre cohérence qu'elle aura de nouveau accès ; le mouvement peut d'ailleurs se concevoir dans l'autre sens, depuis le sentiment de cohérence du corps propre de la personne vers la reconnaissance du corps du thérapeute comme corps vécu et donc comme autrui. Cela implique vraisemblablement que le thérapeute accepte dans la séance de mobiliser son corps, de le nommer, de le livrer à l'observation de son client, voire à sa manipulation par ce client. Si cette hypothèse est juste (ce n'est encore pour moi qu'une piste de travail), cela veut dire que le travail corporel en Gestalt-thérapie est autant un travail du corps du thérapeute qu'un travail du corps du client.

Après HUSSERL, MERLEAU-PONTY a repris ce thème du corps, en en développant plusieurs points importants<sup>16</sup>. En particulier le corps est le pivot de l'organisation spatio-temporelle, et si l'on parle de l'ici et maintenant c'est le corps, le corps-conscience, qui en est le lieu d'organisation, sur un plan phénoménologique. Mais cette position centrale du corps s'accompagne d'une autre particularité, c'est que ce corps organique ( le seul que

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, «Phénoménologie de la perception», p.81-232, Gallimard, Paris, 1945.

je puisse vivre de l'intérieur) est en même temps le seul «objet» qui par définition ne me sera jamais totalement accessible : je ne peux jamais me voir tel que l'autre peut me voir ; toute une partie de moi-même, de mon enveloppe (par exemple l'arrière du crâne, ou le front, ou certaines régions du dos), m'est à tout jamais inaccessible par le regard. Ni le miroir avec ses inversions de symétrie, ni la vidéo ne me donneront l'image de moi tel qu'un autre peut me voir : la présence de l'artifice (ne serait-ce que le cadre du miroir ou de l'écran) modifie la structure même de l'image renvoyée. J'avancerai ici une nouvelle hypothèse, c'est que ce que les analystes appellent le «manque» a peut-être à voir avec cette impossibilité radicale : il y a là un manque existentiel radical et tout le travail que je pourrai faire sur moi (qu'il soit de type analytique, gestaltiste, ou autre) ne parviendra jamais à le réduire totalement. On pourrait d'ailleurs considérer qu'au coeur des problématiques narcissiques se trouve une tentative désespérée, toujours renouvelée et toujours vouée à l'échec, de combler ce manque à voir ; en ce qui concerne les problématiques hystériques, il s'agirait aussi de chercher à combler ce manque, d'obtenir une réassurance, mais cette fois en attirant le regard de l'autre pour que cet autre me rende ce qu'il possède de moi et qui toujours m'échappe.

## Phénoménologie et Gestalt-thérapie

### Bibliographie de base

#### *Textes philosophiques :*

- HUSSERL Edmund, «Méditations cartésiennes», conférences de 1929, Vrin, 1956 (*difficile, mais fondamentale*).
- FINK Eugen, «De la phénoménologie», 1930-1939, Minuit, 1974. (*4 études, dont la première très difficile*).
- MERLEAU-PONTY Maurice, «La structure du comportement», 1942, P.U.F. (*surtout chapitres III et IV*).
- MERLEAU-PONTY Maurice, «Phénoménologie de la perception», 1945, Gallimard.
- ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, articles «Phénomène» et «phénoménologie».

#### *Phénoménologie et analyse existentielle :*

- BINSWANGER Ludwig, «Introduction à l'analyse existentielle», 1947 (Traduction Minuit, 1971). *En particulier*: «De la phénoménologie», 1922, et «De la psychothérapie», 1935.
- BINSWANGER Ludwig, «Le cas Suzanne Urban», 1952, Gérard Montfort 1988.
- FEDIDA Pierre et al. «Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse», 1986, Echo-Centurion, *en particulier* :
  - MALDINEY Henri : «Daseinanalyse : phénoménologie de l'existant ?»
  - EBTINGER René : «Modèles phénoménologiques et psychiatriques en psychiatrie»
  - TATOSSIAN Arthur : «Pratique psychiatrique et phénoménologie»
  - BLANKENBURG Wolfgang : «Sur le rapport entre pratique psychiatrique et phénoménologie».

#### *Gestalt et phénoménologie :*

- BOUCHARD Marc-André, «De la phénoménologie à la psychanalyse», Mardaga, 1990. (*Très peu de phénoménologie !*)
- BLAIZE Jacques, «Du côté de la phénoménologie», bulletin 14 de la S.F.G., 1987, réédité dans les documents de l'Institut de Gestalt de Bordeaux, n°33.
- ROBINE Jean-Marie, «Formes pour la Gestalt-thérapie», 1989, Institut de Gestalt de Bordeaux, en particulier «La Gestalt-thérapie, une théorie et une phénoménologie cliniques», 1983.
- YONTEF Gary, «La Gestalt-thérapie, une phénoménologie clinique», 1979, traduit dans les documents de l'Institut de Gestalt de Bordeaux, n°7.

#### *Sans rapport apparent :*

- RANK Otto, «Volonté et psychothérapie», textes de 1929 et 1931, traduction Payot, 1976.
- SHELDRAKE Rupert, «Une nouvelle science de la vie», 1981, traduction éditions du Rocher, 1985.

