

L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl

Marie-Andrée Ricard

Volume 25, Number 1, 2005

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1085545ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1085545ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ricard, M.-A. (2005). L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl. *Recherches qualitatives*, 25(1), 88–102.
<https://doi.org/10.7202/1085545ar>

Article abstract

Mon objectif sera ici d'interroger la conception husserlienne de l'empathie, c'est-à-dire, en d'autres mots, de l'expérience d'autrui telle qu'exposée dans les *Méditations cartésiennes*. J'en défendrai la thèse selon laquelle la communication avec autrui s'établit d'abord et avant tout dans et par le corps charnel, tout en soutenant à la fois que cette thèse ne sera pleinement convaincante qu'à condition de concevoir cette chair comme expression ou encore langage. Si cela implique de dépasser l'explication par l'analogisation qui échoue, dans les *Méditations cartésiennes*, à faire voir que l'altérité d'autrui ne se réduit pas à l'identité de mon propre je, cela ne veut pas dire pour autant qu'il faille abandonner Husserl. Je montrerai au contraire que ce pas en avant, Husserl l'accomplit lui-même. Cette idée du corps comme expression est en effet au centre de son tout dernier manuscrit, jusqu'ici presque méconnu, portant sur l'empathie.

L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl

Marie-Andrée Ricard

Université Laval

Résumé

Mon objectif sera ici d'interroger la conception husserlienne de l'empathie, c'est-à-dire, en d'autres mots, de l'expérience d'autrui telle qu'exposée dans les *Méditations cartésiennes*. J'en défendrai la thèse selon laquelle la communication avec autrui s'établit d'abord et avant tout dans et par le corps charnel, tout en soutenant à la fois que cette thèse ne sera pleinement convaincante qu'à condition de concevoir cette chair comme expression ou encore langage. Si cela implique de dépasser l'explication par l'analogisation qui échoue, dans les *Méditations cartésiennes*, à faire voir que l'altérité d'autrui ne se réduit pas à l'identité de mon propre je, cela ne veut pas dire pour autant qu'il faille abandonner Husserl. Je montrerai au contraire que ce pas en avant, Husserl l'accomplit lui-même. Cette idée du corps comme expression est en effet au centre de son tout dernier manuscrit, jusqu'ici presque méconnu, portant sur l'empathie.

Mots-clés

AUTRUI, CHAIR, EMPATHIE, HUSSERL, INTERSUBJECTIVITÉ, LANGAGE, PHÉNOMÉNOLOGIE

Mon objectif sera ici d'interroger la conception husserlienne de l'empathie, nom donné traditionnellement à l'expérience d'autrui,¹ et sa capacité de fonder l'intersubjectivité, c'est-à-dire la relation des sujets entre eux. Ce thème intéresse tant les sciences humaines et sociales que la phénoménologie.

L'empathie occupe évidemment une place majeure au sein de ces sciences. Vivre ce que l'autre vit ou, à tout le moins, comprendre ce qu'il ressent, pense, ou a pensé constitue pour elles une exigence méthodologique fondamentale, de nature théorique et parfois même pratique, comme c'est le cas en relation thérapeutique par exemple.² Pour la phénoménologie husserlienne pareillement, la possibilité de l'expérience d'autrui joue un rôle central, pour ne pas dire crucial. L'éditeur des trois tomes que forment les manuscrits husserliens sur l'intersubjectivité en allemand l'indique lorsqu'il affirme que *toute* problématique philosophique possède une dimension

intersubjective.³ L'empathie, et avec elle l'intersubjectivité, est donc loin d'être un thème régional de la phénoménologie.

Comme ce rôle de l'empathie se trouve le plus fortement souligné dans les *Méditations cartésiennes*, ce sont ces pages qui fourniront le cadre principal de ma réflexion. Je vais tenter d'en défendre la thèse selon laquelle la relation avec autrui s'établit d'abord et avant tout dans et par le corps charnel (*Leib*). Néanmoins, cette thèse ne sera pleinement convaincante *qu'à condition de concevoir cette chair comme expression, ou dit autrement, comme langage*. Si ce pas en avant impliquera de dépasser les *Méditations cartésiennes*, il ne nécessitera pas pour autant d'abandonner la perspective égologique déployée par Husserl, ou même de la rectifier, à l'instar de la plupart des commentateurs récents. Il suffira plutôt de se reporter à l'un des manuscrits husserliens, en l'occurrence le tout dernier portant sur l'empathie retenu par Iso Kern et datant de 1935. Ce texte lapidaire n'a reçu jusqu'ici que peu d'attention.⁴ Pourtant, l'idée du corps *comme expression* qu'Husserl y développe n'est pas entièrement nouvelle et le simple fait qu'il y revienne au terme de son effort de pensée, en confirme la pertinence. Elle l'avait en effet interpellé bien avant, comme en témoignent des manuscrits des années 1910 à 1913 et, surtout, le deuxième volume des *Ideen* où affleure l'énigmatique thème d'une « intersubjectivité du corps propre ».⁵

Avant d'amorcer l'analyse de l'empathie, il importe auparavant de dégager les grands axes du problème d'autrui tel qu'exposé dans les *Méditations cartésiennes*. Il s'agira moins d'un rappel que d'une prise en compte des obstacles à la réception de la position husserlienne. Car celle-ci va carrément à contre-courant du primat de l'autre cher à notre temps.

Les grands axes du problème d'autrui

Notons en effet que la question d'autrui est aujourd'hui partout dans l'air. Elle oriente autant la recherche théorique en sciences humaines et en philosophie que le champ de la pratique. L'ouverture à l'autre est devenue un véritable impératif éthique.

Or, dans les *Méditations cartésiennes* auxquelles, je le répète, je me limite ici, Husserl n'aborde nullement la question d'autrui dans une perspective éthique. Qui plus est, mesurée à l'aune de cet impératif, son approche apparaît amoral, voire immoral. Autrui n'intervient pas sur fond d'une ouverture à l'autre, mais, à l'opposé, sur celui d'une ouverture à soi, à son propre moi. Pour le je transcendantal, c'est-à-dire le je tourné vers le seul flux de sa conscience, autrui n'intervient d'ailleurs que selon un double registre de problèmes qui renvoient à la question de l'objectivité de sa connaissance et, par voie de conséquence, à la prétention d'objectivité de la phénoménologie. Sur un plan

méthodologique d'abord, il s'agit d'expliquer comment il est possible d'accéder à autrui sur le sol de ma seule vie de conscience. Sur un plan constitutif ensuite, il s'agit de discerner quels types d'actes intentionnels permettent la donation d'autrui. Bref, dans le premier cas, c'est la possibilité même d'accéder à autrui qui est en jeu, dans le second, la possibilité de déterminer l'être de ce qui n'est pas moi.

On constate déjà aisément par là que la question d'autrui abrite un problème de taille pour la phénoménologie qu'elle n'a du reste pu résoudre, selon la plupart de ses critiques. Réduit à sa plus simple expression, ce problème se laisse formuler comme suit : est-il possible de constituer un autre sujet en moi ? Husserl lui-même a toujours rappelé l'étrangeté de cette question, en insistant de surcroît sur la différence irréductible entre mes vécus et ceux d'autrui. Si en un certain sens, il est vrai, comme l'affirme Fernando Pessoa, que « [j']ai mal à la tête et à l'univers entier »⁶, il reste que, pour Husserl, je n'aurai jamais, même en dépit de toute l'empathie que je déploie, mal à *ta* tête.

Surgit alors une autre question, prenant à parti le privilège que Husserl accorde à l'ego : est-il possible de constituer autrui en moi, sans le réduire à moi, en d'autres termes, sans faire disparaître son altérité ? Aux yeux de plusieurs phénoménologues, l'approche descriptive et constitutive husserlienne renvient nécessairement à faire d'autrui un *objet* pour et par moi. Elle est aporétique. La seule issue pour sortir de cette clôture du moi semble résider dans une approche éthique, car autrui y figure d'emblée comme sujet ou personne (et non comme un corps) et m'impose ainsi, en me limitant, le respect. Paul Ricœur l'exprime de manière emblématique :

... la position d'autrui en tant qu'autrui — la reconnaissance d'une pluralité et d'une altérité mutuelle — ne peut être qu'éthique. Il n'est pas possible que je reconnaisse autrui dans un jugement d'existence brute qui ne soit pas un consentement de mon vouloir au droit égal d'un vouloir étranger.⁷

Bien que pleinement conscient de ce paradoxe d'une fondation en moi d'autrui, Husserl n'a jamais répudié l'ancrage transcendantal de la phénoménologie. Cette prétendue aporie renvoie simplement pour lui au problème du solipsisme. Le phénoménologue occupé à la pure explicitation de ses vécus intentionnels a en effet l'apparence d'être littéralement seul avec lui-même. Nul ne semble pouvoir pénétrer dans sa monade et, corrélativement, l'unité du monde paraît s'effriter en une infinité de points de vue subjectifs et privés. Si l'expérience d'autrui devient à ce point importante, c'est précisément parce qu'elle prouve qu'en dépit de nos points de vue différents, le monde est bel et bien le même pour chacun de nous et que le solipsisme n'est qu'un problème apparent. En somme, elle témoigne de notre intersubjectivité,

autrement dit, du fait que nous *communiquions* entre nous. Pour Husserl, l'autre n'est pas une limite, mais mon *semblable*.⁸

Nous pouvons conclure qu'autrui apparaît inextricablement lié à ma position en tant que je et correspond de la sorte à un enjeu crucial pour la phénoménologie. Ou son altérité est menacée, parce que réduite à ma propre vie, et voici le solipsisme, ou, à l'inverse, cette dernière est portée à une extrémité telle que nous devenons tous des étrangers les uns aux autres, évoluant dans des mondes incommensurables, et voilà le subjectivisme. Bien entendu, la phénoménologie ne peut s'accommoder de cette alternative, avant tout parce que notre expérience naïve d'autrui et du monde enseigne que nous communiquons réellement entre nous et qu'en outre, nous partageons le même monde.⁹ Or, pour paraphraser Husserl, c'est la tâche de la phénoménologie que d'amener cette expérience naïve, muette encore, à l'expression de son sens.

La position du méditant

Venons-en maintenant à l'expérience d'autrui. Telle qu'exposée dans la dernière des *Méditations cartésiennes*, cette expérience empathique est tout sauf linéaire. Elle procède par avancées successives, s'autorisant à chaque fois d'une même donnée d'expérience que la description vient invariablement menacer. Cette donnée veut que j'aie autrui en personne devant moi, et non comme un simple objet de ma représentation, autrement dit un double de moi, et ce, même en dépit du fait que je n'ai jamais directement accès à ses vécus de conscience. Husserl rappelle cependant toujours la même consigne : « Je dois maintenir de manière inébranlable que tout sens qu'a et que peut avoir pour moi un étant quelconque, [...] est sens *dans* ou *à partir de* ma vie intentionnelle... » (MC, p.140 [123]).

Autrui doit donc se dévoiler dans mon immanence, autant en ce qui a trait à son sens d'être autrui, soit d'être un autre sujet, qu'en ce qui a trait à son existence, spécifiée comme sa manière d'être lui-même là. Dans ce cadre statique et binaire, j'ai, pour ainsi dire, toute l'initiative. Cette position se fortifie encore lorsque Husserl convie à une nouvelle réduction, la *réduction à ma sphère propre*. Pour faire place totalement nette en vue de l'analyse du phénomène d'autrui, il m'incombe en effet de prélever, dans l'étoffe de mes vécus de conscience, les phénomènes qui renvoient à moi et de faire en revanche abstraction de tous les autres qui réfèrent de près ou de loin à de l'étranger en général ou à autrui en particulier. Ainsi non seulement suis-je seule avec mon ego déjà réduit, mais de surcroît, je ne retiens désormais de lui que ce qui se rapporte à moi seule.

Pour plusieurs, cette approche méthodologique pose déjà problème. Car, pourrait-on résumer, pour mettre entre parenthèses ce qui m'est étranger,

je dois d'abord le présupposer connu. Cependant, la réduction phénoménologique a essentiellement pour fonction de suspendre nos présupposés.

Faut-il en conclure que le je évolue toujours déjà dans un horizon intersubjectif et qu'une expérience transcendantale originaire d'autrui est chose impossible ?¹⁰ Pointant du doigt la possibilité même de la réduction, cette critique soulève bien entendu un enjeu énorme. Je me borne ici à invoquer deux raisons pour lesquelles la conclusion à laquelle elle aboutit ne s'impose pas.

La première est que cet horizon intersubjectif n'est jamais nié, malgré les limites, reconnues ultérieurement par Husserl, de la voie cartésienne à le déployer. Pareillement, autrui ne cesse d'être déjà là.¹¹ D'après le titre du paragraphe 43, son idée constitue le fil conducteur de la théorie transcendantale de l'expérience étrangère. Qu'entendre par fil conducteur ? S'agit-il d'un simple présupposé ?

Husserl utilise cette notion à quelques reprises dans les *Méditations cartésiennes*, notamment au paragraphe 22 où il l'associe étroitement à la notion d'idée directrice ou encore régulatrice. Pareilles idées jouent pour la recherche phénoménologique un rôle majeur, comme en témoigne l'idée directrice d'une science véritable qui lance les *Méditations cartésiennes* en contrepoint de l'exigence d'une fondation radicale de la philosophie. Cette idée se découvre comme un fil conducteur guidant les premiers pas du philosophe débutant, si tant est qu'on endosse soi-même cette position. En effet, même si Husserl l'introduit en s'inspirant du modèle de Descartes, cette idée n'équivaut pas à une simple admission dogmatique. Elle surgit bien plutôt du vécu même de la connaissance qu'accomplit d'une part implicitement celui qui accompagne la méditation de Husserl et qui se réalise d'autre part, au départ, par un retour en soi. Celui-ci ne deviendra pleinement thématique qu'après coup, qu'à la faveur de la pratique réductive, mais il marque toujours déjà le début de la science.

L'idée d'autrui émane elle aussi de la mouvance de la connaissance. De même que le début de la connaissance implique déjà l'idée de science et anticipe la réduction transcendantale, de la même manière, le mouvement de la connaissance au terme des *Méditations* enveloppe l'idée d'autrui et anticipe la réduction à ma sphère propre. En effet, l'idée finale d'une connaissance non plus seulement indubitable, mais également objective ne se conçoit pas sans la présence d'autrui. Elle suppose un monde commun à tous les sujets connaissants, aux autres tout comme à moi, qui ont d'ailleurs une connaissance de moi, comme moi j'en ai une d'eux.¹²

On voit donc par là que la réduction à la sphère propre ne fait que reconduire à l'expérience d'autrui. Elle a pour fonction de s'approprier cette relation implicite à autrui, c'est-à-dire de la fonder et de la déployer.

La deuxième raison opposée à cette conclusion est que j'ai de fait une expérience originaire de moi qui sert de fondement à l'analyse de l'empathie et qui est prédiscursive. Délivrée par la réduction à ma sphère propre, cette expérience est celle de mon incarnation.

Un moi incarné

Alors qu'au départ j'étais seule avec ma vie de conscience, puis ensuite limitée en celle-ci à ce qui n'a trait qu'à moi seule, me voici maintenant incarnée dans mon corps, pour ainsi dire redevenue un je humain.¹³ Le premier phénomène à se présenter est en effet mon corps. Parmi tous les corps qui sont là pour moi, il est le seul dont j'aie une expérience originaire. Il est ma chair. J'ai à travers lui de multiples sensations, tactiles, gustatives, olfactives, etc. J'ai également par lui des sensations de mouvements, des champs kinesthésiques. C'est enfin par lui que je peux agir sur le dehors ou y réagir.

Au lieu de faire appel à l'esprit, ou encore à quelque harmonie subjective préétablie, Husserl pose donc ce corps charnel, sur et dans lequel je règne de manière indivise, comme la porte d'entrée de l'expérience d'autrui. Autrui, par exemple, se présente dans mon champ de vision. Advient du coup une première énigme, puisque, n'ayant d'expérience originaire que d'un seul corps charnel, le mien, ce que je devrais percevoir, à proprement parler, n'est pas un corps charnel, ni a *fortiori* autrui, mais uniquement un corps physique. La question est dès lors la suivante : comment autrui peut-il se présenter comme il est, c'est-à-dire comme autrui ?

Mon analogon

Afin d'expliquer cette étrange évidence d'un être qui n'est pas moi, qui n'en est pas non plus une simple représentation, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification qu'à partir de mon être propre, il faut tenter de cerner les actes intentionnels en jeu dans son appréhension. Le passage suivant en donne une vue d'ensemble :

Dans cette intentionnalité singulière [celle orientée vers autrui ; M.A.R.], se constitue le nouveau sens d'être qui franchit les limites de mon *ego* monadique dans son autospécificité, et il se constitue un *ego* non en tant que *je-même* (ich-selbst), mais en tant qu'il *se reflète* dans mon je propre, ma monade. Mais le

second ego n'est pas purement et simplement là, à nous donner lui-même en propre, il est au contraire constitué en tant qu'*alter ego*, et l'*ego*, désigné comme moment par cette expression d'*alter ego*, je le suis moi-même dans ma spécificité. Selon son autre sens constitutif, l'*autre* renvoie à moi-même, l'autre est un reflet de moi-même et pourtant il n'est pas proprement un reflet : un *analogon* de moi-même, il n'est pourtant pas un *analogon* au sens habituel. » (MC, p.143 [125])

L'embarras qui perce à travers ces lignes ainsi que les remaniements auxquels Husserl n'a eu de cesse de soumettre sa position forcent à admettre que les *Méditations cartésiennes* n'arrivent pas à jeter sur l'empathie un éclairage pleinement satisfaisant. Mais n'anticipons pas trop.

Il n'est pas difficile en tout cas de constater que l'argument de Husserl tout entier gravite autour de la notion de reflet (*Spiegelung*). Autrui, tel que mentionné en premier lieu, *se reflète* en moi. Cependant, il ne s'agit pas à proprement parler d'un reflet, car autrui n'est pas donné directement en personne. Seul en effet son corps m'apparaît et, à prime abord, comme une simple chose (*Körper*). Husserl en conclut qu'autrui se présente lui-même, mais de façon médiate. En réalité, il est constitué comme un autre je, comme un *analogon* de moi, le terme, lui également, pris dans un sens inhabituel. Cette précaution vise sans doute à dissiper l'idée qui vient aussitôt à l'esprit, que l'autre n'est en définitive que *mon reflet*, le simple résultat d'une projection de mon je en lui.¹⁴

Cette singulière analogisation réclame ainsi une explication. Husserl met d'abord en évidence son fondement dans l'ordre intentionnel, l'acte d'appréhension. De manière générale, toute présentation perceptive d'une chose physique contient aussi une appréhension, c'est-à-dire une présentation médiate des autres aspects de cette chose. Ces possibilités d'appréhensions sont motivées, ou, autrement dit, prétracées par les perceptions actuelles. Prenons l'exemple canonique du cube. La perception d'une de ses faces apprécie ou co-précie immédiatement ses faces inapparaissantes, de telle sorte que ce qui est perçu apparaît en tant que cube. En principe, ces appréhensions peuvent toujours faire l'objet d'un remplissement, comme lorsque je fais, par exemple, le tour du cube. Dans le cas d'autrui, il en va de même, son corps apprécie son corps charnel et, plus particulièrement, sa vie psychique. À une importante différence près toutefois : cette appréhension n'est pas immédiate. Bien que son corps physique apprécie sa subjectivité, puisque je le perçois d'emblée comme un corps charnel et donc habité par un je, il ne peut et ne pourra jamais se donner immédiatement à moi, en personne. Cela voudrait dire que j'ai une expérience originaire de son corps et que, par conséquent, nous fusionnons. Or, contrairement à Theodor Lipps, Husserl

refuse de concevoir l'empathie comme une fusion impressionnelle des vécus.¹⁵ Il n'empêche que pour pouvoir percevoir son corps comme un corps charnel, il faut que j'aie une expérience quasi-originale de ses vécus. Car comment son corps physique peut-il représenter son corps charnel?

Il y a en effet un écart abyssal entre les deux, impossible à combler par le simple biais de la perception. Husserl rejette toutefois également l'explication séduisante de Bruno Erdmann. Selon ce dernier, l'empathie découle d'un raisonnement par analogie qu'on peut formuler sommairement comme suit : je trouve mon corps lié à mon moi, à mon psychisme. Or, le corps étranger est analogue au mien. Par conséquent, il est le corps d'un autre je.¹⁶

Cette inférence, on le voit, se fonde sur l'analogie de nos corps et, comme on sait, Husserl place lui aussi leur ressemblance au principe de l'aperception d'autrui. Mais selon lui, si cette ressemblance motive une analogisation, ce n'est nullement en vertu d'un raisonnement logique, mais bien plutôt d'une synthèse passive. Cette synthèse se détermine comme un couplage (*Paarung*). Ce dernier terme désigne une opération pré-réflexive ou pré-logique par laquelle deux entités similaires, mais différentes, sont mises en couple, ce qui autorise alors un transfert de sens de l'une à l'autre. Ce sens transféré repose sur une création originale. Pour faire comprendre ce qu'il entend par là, Husserl donne l'exemple d'un enfant qui voit pour la première fois des ciseaux. La prochaine fois qu'il rencontrera une chose semblable, il lui donnera immédiatement le sens de ciseaux, grâce à un rappel spontané de ces ciseaux originaux.

Dans le cas de l'empathie, la création originale ne peut bien sûr correspondre qu'au vécu de ma chair. La ressemblance perçue de nos deux chairs co-exige alors la position d'une intériorité. Il se produit en effet une transgression intentionnelle par laquelle j'attribue une intériorité ou, dit autrement, un je, semblable ou analogue au mien, à l'autre. Ainsi, c'est sur la base de mon propre vécu de timidité qu'il m'est possible de percevoir cette rougeur sur les joues de l'autre comme de la timidité ; c'est à partir de tel ou tel de mes comportements que je déchiffre la présence en lui de telle ou telle vie psychique.

L'insuffisance de cette saisie analogisante

Dressons un premier bilan. Toute compte fait, avec le couplage, Husserl réussit à fournir une explication en apparence satisfaisante de sa thèse selon laquelle le sens de l'alter ego se forme en moi, l'autre je étant constitué comme un *analogon* de mon propre je. Cette explication bénéficie d'ailleurs d'une sorte d'évidence que les Anciens déjà élevaient au rang de loi et selon laquelle « le semblable va avec le semblable ». Mais malgré tout, et notamment le fait que la

passivité de cette synthèse découvre une part d'altérité au sein de ma propre vie de conscience, l'impression subsiste que l'altérité de l'autre s'est perdue au profit de ce qu'il signifie pour moi. Même l'analyse ultérieure de son « là-bas » aux paragraphes 53 et 54, visant entre autres à attester l'irréductibilité de nos « ici » et donc de nos corps, ne parvient pas à dissiper le sentiment que l'autre se trouve assimilé, réduit à une projection de mon moi. La cause première s'en trouve dans la teneur imaginative de cette expérience. Appréhendé sous la modalité du « *comme si* je me transportais là-bas et me mettais à sa place », pour ainsi dire, autrui ne dépasse pas en effet le statut de simple reflet, d'une image.

Pourtant, nous l'avons vu plus haut, Husserl tenait à écarter ce résultat, précisant que si autrui est un reflet, il ne s'agit pas proprement d'un reflet. Et de fait, à l'analyse, ce résultat ne tient pas la route. Pour que l'autre soit mon reflet, une simple copie de moi, il faudrait qu'il se donne en image, ce qui n'est pas le cas. Dans un manuscrit de 1927, Husserl écrit de manière significative : « Si je parle avec un autre, je lui vois les yeux et j'ai ainsi la conscience la plus vive de sa présence, je dis avec raison que je « le vois ». ¹⁷ En effet, à moins d'adopter une attitude objectivante non naturelle, comme l'optométriste par exemple, je ne vois jamais seulement des yeux, ni même seulement un regard, mais bien *toi*. Bref, l'extériorité qui persiste toujours entre ce qui est mis en image et son image, cette dernière fût-elle parfaite, n'existe tout simplement pas dans le cas de l'expérience d'autrui. Il m'apparaît non *comme s'il* était là, mais bien comme intimement présent dans son corps charnel.

Rappelons-nous au demeurant qu'Husserl soutenait que l'autre n'est pas tant mon reflet, qu'il se reflète en moi. Si nous prenons cette formulation à la lettre, alors il se révèle que c'est plutôt moi qui suis le reflet de l'autre. Ce dernier semble donc avoir son mot à dire dans sa constitution et ce, même s'il est constitué, c'est-à-dire reflété, par et en moi. Comment comprendre alors ce rapport où ce qui est reflété et son reflet, ou, pour le dire autrement, où l'intérieur et l'extérieur ne sont pas seulement couplés, mais, beaucoup plus intimement, se recouvrent ? D'évidence, l'explication par l'analogisation ne suffit pas à rendre compte de cet entrelacement.

Le corps charnel comme expression ou langage

Pour esquisser au moins une réponse à cette dernière question, il convient, tel que mentionné au début, de nous tourner vers le tout dernier texte d'Husserl mis à notre disposition traitant de l'empathie. Il s'intitule : *À PROPOS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'EXPRESSION. ÉGALEMENT PERTINENTE POUR LA DOCTRINE DE L'EMPATHIE. OBJECTIVITÉ DU CORPS, OBJECTIVITÉ DE L'« EXPRESSION », DES MOMENTS EXPRESSIFS DU CORPS.*

Hormis l'importance que reçoit désormais le thème de l'expression comme telle, deux nouveautés majeures se font valoir par rapport aux *Méditations cartésiennes*. Premièrement, l'approche en est une de psychologie génétique. Husserl part de l'univers de l'enfant, dans lequel toutes les choses perçues sont porteuses d'une expression.¹⁸ Deuxièmement, le corps se voit défini comme expression. En qualifiant cette dernière d'*objective*, Husserl détourne le concept d'expression de sa signification courante d'extériorisation d'une intériorité subjective, ou, si l'on préfère, de libre exposition d'un sujet *au moyen de* son corps, pour plutôt la rabattre sur le corps. Il est d'emblée expressif. C'est pourquoi, dans l'expression charnelle, l'exprimé n'est pas seulement signifié au sens d'« indiqué », pour reprendre le concept encore utilisé au §52 des *Méditations*, mais il est au contraire présent, donné en personne.¹⁹ Or, si toutes les choses ont une expression, seuls les corps charnels sont immédiatement « spirituellement significatifs » : ils ont une allure (*Aussehen*). Celle-ci exprime, mieux, m'exprime. C'est elle qui est saisie empathiquement, comme Husserl l'affirme dans ce qui suit :

Pour l'empathie, ce n'est pas en tant que corps qu'est en question le corps humain (*der menschliche Körper*) ... mais en tant qu'il a une *allure* purement perceptible. Aussi est-ce tout *behavior* de l'homme, sa mimique, qui est « *en vue* » parmi ce qui est simplement et proprement vu (*dem schlicht und eigentlichst Gesehenen*, « Angesehenes »). [...] L'expression et ce qu'elle exprime appartiennent au corps, dans la mesure où il a pour moi, pour les autres, pour chacun (selon le cas) son *allure*, et cette dernière a des moments qui sont pour moi, le voyant (et pour les autres sujets qui le voient) des expressions du type d'être « signification ». Avoir l'air (*Aussehen*) est un concept subjectif. Expression, signification, cela nous transporte en dehors de l'attitude dirigée purement vers l'objectivité et d'abord vers la corporéité (*Körperlichkeit*).²⁰

Il est clair qu'ici le corps de l'autre n'est plus d'abord perçu comme un corps physique et ensuite constitué analogiquement par moi comme un corps charnel. Au contraire, il se donne d'emblée comme expression (d'autrui), qui motive ma vision. Ce n'est donc plus moi qui projette mon je sur son corps, analogue au mien, mais plutôt, son corps qui se projette et se reflète en moi. Ce renversement devient perceptible à travers le parallèle qu'Husserl établit aussitôt après entre les corps charnels et les mots du langage :

Pour ceux qui voient, qui entendent et parlent, les *mots* sont des « expressions », les *corps charnels* sont des expressions, les uns pour les communications à d'autres êtres humains, les autres en tant qu'expressions de l'être-là (*Dasein*) des personnes.

L'expression verbale (*Wortausdruck*) pose dans l'exprimé les êtres humains en tant que destinataires (*als angeredete*) et non seulement en tant que ceux qui parlent (*redende*). La première et la plus simple expression est celle de l'allure charnelle en tant que chair de l'être humain ; elle présuppose naturellement des « êtres qui voient » et des êtres qui comprennent. « Moi en tant qu'être humain » présuppose ceux qui me comprennent —je ne me comprends pas directement en tant qu'être humain, je ne me vois pas en tant que tel dans une empathie simple. Je n'ai aucune expérience immédiate de moi-même, une autoexpérience directe de moi-même en tant que personne humaine, comme j'ai directement l'expérience d'autres êtres humains.²¹

Ce parallèle entre le corps charnel et le mot repose sur leur saisie commune comme expression et on pourrait aussi bien dire comme langage, puisque ce parallèle s'éclaire tout à fait dès qu'on l'envisage à la lumière de l'essence du langage. Par essence, le langage est un renvoi. Il renvoie en lui-même à autre chose, à savoir un sens qui renvoie à son tour à son destinataire, l'être humain, lequel s'y attache naturellement. Ordinairement en effet, quand j'entends un mot, je vise son sens, sans m'attarder au mot lui-même. Ainsi, tout comme le font les mots pour le sens, l'allure de l'autre le présente en personne.²² Que je sois là ou non pour l'accueillir, cette présentation s'adresse *en tant que telle* à moi, me place d'emblée dans la position d'un destinataire. On peut donc affirmer que son allure est principiellement *pour moi*. Et tout comme pour les mots, encore une fois, il me revient d'amener cette expression inconsciente, charnelle, à la pleine expression de son sens.

Ces brèves remarques exigeraient, bien entendu, d'être développées plus longuement, notamment en rapport avec la conception du langage des *Recherches logiques* et des autres textes consacrés par Husserl aux thèmes de l'expression et du signe. Elles redonnent cependant l'essentiel de ce manuscrit d'une part et suffisent d'autre part à faire ressortir deux innovations par rapport à la théorie de l'empathie des *Méditations cartésiennes* qui, non pas tant invalident cette dernière, mais au contraire la confirment dans son orientation et ses grandes lignes.

Premièrement, Husserl relativise le privilège philosophique traditionnellement accordé au *logos* et reconduit, à sa manière, par le transcendantalisme des *Méditations cartésiennes*. Il relativise, du même coup, le privilège accordé à l'être humain en tant que « l'animal possédant le langage ». Presque à l'inverse, le sujet se détermine désormais comme celui qui *reçoit* le logos, un logos *incarné* du reste, puisqu'il est inhérent au corps charnel de l'autre. Vouloir l'en séparer reviendrait à détruire ce logos.

Deuxièmement, si ce logos, ce sens, est reçu de l'autre, c'est conséquemment lui et non moi qui a dorénavant la priorité dans la relation empathique et ce, même si cet autre trouve finalement son sens en et par moi. Cet autre, je le suis d'ailleurs moi-même, dans la mesure où mon expression charnelle également est *pour* l'autre et le requiert à l'instar d'un interprète, afin de venir de manière sensée jusqu'à moi.

Nous pouvons donc, pour conclure, acquiescer à la thèse des *Méditations cartésiennes* selon laquelle l'autre se reflète bel et bien en moi et que le véritable sens de la subjectivité réside dans l'intersubjectivité. Cependant, Husserl échoue encore à y montrer que cela ne fait nullement d'autrui un simple reflet de moi. Il y parvient seulement lorsque, par delà l'explication par l'analogisation, il en arrive à saisir le corps comme expression. Dans la communication intercharnelle qui s'instaure alors, il apparaît plutôt au contraire que je suis d'abord et avant tout le « reflet » d'autrui et que ce dernier a la priorité.

À la faveur de cette priorité d'autrui, devons-nous dès lors admettre que l'analyse husserlienne de l'empathie n'est pas si incompatible avec l'éthique qu'il n'y paraissait au départ ? Il faudrait bien entendu creuser davantage. Un premier enseignement à tirer serait en tout cas que, pour surmonter l'« égoïsme » du sujet, l'éthique doit impérativement se rappeler cette chair qui, à l'instar des mots, est normalement vécue dans l'oubli, mais qui ne nous en relie pas moins tous les uns aux autres.²³

Notes et références

¹ L'allemand *Einfühlung* peut être rendu en français par empathie ou par intropathie. Je retiens le premier parce qu'il rappelle mieux le contexte psychologique dans lequel Husserl préleva cette notion ainsi que sa teneur charnelle. Littéralement, le verbe *ein fühlen* signifie *sentir* ou encore *tâter*, *palper dedans*.

² Cette tâche de compréhension propre aux sciences dites de l'esprit a été promue par l'herméneutique philosophique. À ce sujet, on pourra consulter l'ouvrage de référence de Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*.

³ Cf. Iso Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass*, Erster Teil: 1905-1920, Husserliana, Bd. XIII, 1973, p. XXI. Ce tome XIII est suivi des tomes XIV et XV. J'y renverrai par la suite à l'aide du sigle *Hua*, suivi de la tomaison. J'ajouterai également la référence à la traduction française, lorsqu'elle est disponible, qu'on trouve dans Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tomes 1 et 2, trad. de Natalie Depraz, PUF, 2001 (=SI, suivi du tome et de la page). Comme cette édition n'est pas intégrale, je devrai parfois proposer ma propre traduction.

⁴ Cf. *Hua* XV, Beil. LVI, pp. 663-665 (*SI* II, pp. 416-419). Autant que je sache, seule Natalie Depraz s'est penchée sur ce manuscrit dans son importante étude, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, 1995, p. 169 et suiv. Elle continue cependant de subordonner l'expression à l'analogie, alors qu'avec l'expression, Husserl quitte le terrain de l'analogie et dénoue ainsi l'impasse à laquelle elle conduit, comme j'essaierai de le montrer.

⁵ Cf. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Éliane Escoubas, PUF, 1982, p. 400 [297], pp. 235 [166], 334-337 [244-247] (par la suite= *Ideen II*). Pour les manuscrits de 1910 à 1913, voir *Hua* XIII, Text Nr. 4, pp. 64-66 et Beil. XV, pp. 69-70. On consultera enfin la 35^e leçon de *Philosophie première*, tome 2, trad. Arion L. Kelkel, PUF, 1990, pp. 81-96, où le corps est déterminé, d'une manière que je qualifierai de subjective, comme l'expression ou encore l'indication d'un psychisme (par la suite= *PP*, suivi de la tomaisson).

⁶ Pessoa, Fernando (1999). *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, trad. Françoise Laye, Christian Bourgeois, § 331, p. 329.

⁷ Paul Ricœur, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 274. Dans la foulée de cet article de 1954, *Soi-même comme un autre* accentue cette préséance de l'éthique en la rapportant cette fois à la priorité dont y jouit l'autre par rapport au même : « ... le mouvement venant d'autrui vers moi ... a priorité dans la dimension éthique... » La critique de l'empathie chez Husserl relève pour l'essentiel de cette priorité accordée à l'autre : « C'est parce que Husserl a pensé seulement l'autre que moi comme un autre moi, et jamais le soi comme un autre, qu'il n'a pas de réponse au paradoxe que résume la question : comment comprendre que ma chair soit aussi un corps? » Je tenterai toutefois de montrer que le « dernier » Husserl conçoit au contraire ma chair avant tout comme corps, parce que son expression est principalement *pour* autrui et non pour moi. Cf. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, respectivement p. 386 et p. 377.

⁸ Comme il se justifiera par la suite, j'utilise le verbe communiquer pour marquer la relation intersubjective, sans restreindre cette communication au langage compris au sens linguistique du terme, et sans la distinguer nettement de l'expérience, contrairement, notamment, à Dan Zahavi dans son *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, 1996, p. 20. Pour sa part, Zahavi tente de fonder l'intersubjectivité non sur l'expérience du corps charnel comme expression, mais sur celle de l'altérité inhérente à mon propre corps, et de découpler par là la question de la constitution de l'intersubjectivité par l'empathie de celle de l'intersubjectivité qu'il appelle constituante. Son point de départ est que l'expérience de l'autre se base sur l'expérience de mon corps comme corps charnel et, surtout, dans ce contexte, comme corps physique : "When my left hand touches my right, I am experiencing myself in a manner that anticipates both the way in which an Other would experience me and the way in which I would experience an Other." Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003, p. 104. Autrement dit: "My bodily self-givenness permits me to confront my own exteriority. For Husserl this experience is decisive for empathy." (p. 104; cf. aussi p. 113) D'entrée de jeu, cette thèse ne me convainc pas pour deux raisons. D'une part,

l'expérience de mon corps physique m'apparaît dérivée par rapport à celle de mon corps charnel et, d'autre part, ne jouer qu'un rôle secondaire dans les *Méditations cartésiennes*, là où, sauf à adopter un regard objectivant, le corps de l'autre m'apparaît non pas comme corps physique, mais bien comme corps charnel. C'est pourquoi le problème, pour Husserl, ne consiste pas seulement à expliquer qu'autrui soit un autre, mais bien plutôt mon *semblable*. En somme, Zahavi me semble insister unilatéralement sur l'altérité et la transcendance d'autrui dans la relation, se réclamant en cela plus d'un Levinas que de Husserl : "The self-givenness of the Other is inaccessible and transcendent to me, but it is exactly this limit I can experience. When I have an *authentic* experience of another subject, I am exactly experiencing that the Other — in contrast to objects — eludes me." (p. 114). Zahavi s'appuie sur cette phrase de Levinas : « ... cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. » Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1996, p. 89 (cf. Zahavi, p. 157, note 39).

⁹ Cf. *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. Marc de Launay, PUF, 1994, pp. 156-157, [138]. J'utiliserai par la suite le sigle *MC* et intégrerai les références aux citations dans le corps du texte pour alléger ce dernier.

¹⁰ Pour cette critique et cette conclusion, voir Denis Dumas, *Geschichtlichkeit und Transzendentalphilosophie. Zur Frage ihrer Vermittlung vor dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Peter Lang, 1999, notamment pp. 129-130. Proche de Apel et de Habermas, Dumas soutient que l'horizon intersubjectif est indépassable, parce que langagier.

¹¹ Cf. *MC*, p. 155 [136].

¹² « ...je fais l'expérience des autres, en tant qu'ils sont effectivement... d'une part comme objets mondains... D'autre part, j'en fais simultanément l'expérience comme sujets pour ce monde, qui font l'expérience de ce monde, le même dont je fais moi-même l'expérience, et en tant qu'ils y font l'expérience de moi, tout comme moi je fais l'expérience du monde et des autres qui y sont. » *MC*, p.139 [123].

¹³ « La mise en lumière de mon corps propre spécifiquement réduit signifie déjà la mise en lumière de l'essence spécifique du phénomène objectif *je en tant que cet homme-ci*. » *MC*, p. 146 [128]. Husserl utilise ici « homme » au sens générique du terme. La différence sexuelle, passée sous silence dans cette cinquième *Méditation*, est donc pour lui secondaire par rapport à l'incarnation. Elle ne joue probablement qu'au plan supérieur du « je personnel ».

¹⁴ Sur la notion de reflet, on pourra consulter un manuscrit de 1922 dans lequel Husserl relie le concept leibnizien de réflexion (*Spiegelung*) à celui d'expression (cf. *Hua XIV*, Beil. XL, pp. 298-300). Sur celle d'analogon, cf. *Hua XIV*, Nr. 8, p. 162, où le terme *analogon* est qualifié de « mot obscur ». En général, la notion appartient au registre de l'image. Cf. par exemple *MC*, 173 [153] : « Ce que je vois effectivement, ce n'est pas un signe ni un simple *analogon*, une copie en un quelconque sens naturel, mais bel et bien l'autre... ». En *PP I*, 167 [117], l'*analogon* est décrit comme « ...un analogon d'un autre, quelque chose qui lui ressemble et est plus ou moins semblable à lui. Donc, au lieu d'une chose j'en ai une autre lui ressemblant plus ou moins. » Et enfin : « Un *analogon* est quelque chose à quoi une autre chose s'assimile (*verähnlicht*), une donnée qui pour un autre semblable est un représentant, un symbole analogique... » (traduction légèrement modifiée).

¹⁵ Le long débat qu'Husserl a eu avec la conception de Lipps fut déterminant pour le développement de sa propre position. On consultera à ce sujet *Hua* XIII, Nr. 2, pp. 21-23 (*SI* I, pp. 265-268); Beil. X, pp. 38-41 (*SI* I, pp. 286-290) et Beil. XVI, pp. 70-76 (*SI* I, pp. 290-298). Voir également Raymond Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Millon, 2001, p. 95 sq.; Jean-Luc Petit, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Cerf, 1996, p. 103 sq.

¹⁶ Cf. *Hua* XIII, Beil. IX, p. 36 (*SI* I, p. 283).

¹⁷ *Hua* XIV, Nr. 28, p. 486.

¹⁸ « ... la simple chose de la perception dans le simple monde perceptif est le support immédiat de l'« expression » de quelque nature qu'elle soit. » Cf. *Hua* XV, p. 664 (*SI* II, p. 417, traduction modifiée).

¹⁹ Voir sur ce point les remarques éclairantes de Depraz, *Transcendance et Incarnation*, p. 175. Je ne peux cependant être d'accord lorsqu'elle réduit à l'indice l'expression qu'est le corps. Elle écrit en effet : « L'expression, ré-ancrée dans son sens charnel, n'est plus signe vers le « dehors », mais permet une *intériorisation* de l'expérience de l'autre dans sa chair, qui est courbure du dehors vers le dedans. L'acte signitif ainsi recompris comme acte expressif indicateur puis charnel pressent la profondeur de sens de l'expérience de l'autre comme expérience intérieure, comme expérience intériorisée d'altérité à soi... » p. 178.

²⁰ *Hua* XV, p. 664 (*SI* II, p. 418, traduction modifiée).

²¹ *Hua* XV, p. 665 (*SI* II, p. 418-419, traduction modifiée).

²² Cette unité du mot et du sens, du corps et de l'âme, Husserl a longuement cherché à l'articuler comme en témoigne entre autres l'extrait suivant, qui clôt un texte de 1927 déjà cité plus haut, et intitulé *Importante réflexion! Appréhension, conscience d'image et présence de l'autre* : « Dans la conscience d'image je vois l'image et à travers celle-ci. Dans la conscience de l'être humain je vois le corps, mais pas à travers lui, car il continue lui-même de se faire valoir, le corps de l'autre. Cela est vraiment lui. Et pourtant à travers lui la chair interne et le reste à partir de là. [...] *Tout cela doit être pensé à nouveaux frais et jusqu'au bout.* » *Hua* XIV Nr. 28, p. 487, souligné par moi.

²³ Entre autres, une discussion avec la conception levinassienne du visage comme expression ou encore comme voix pourrait s'avérer des plus intéressantes. Cf. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, [1990], p. 43 sq.

Marie-Andrée Ricard est professeure agrégée à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Ses intérêts de recherche portent, entre autres, sur la philosophie allemande (théorie critique, phénoménologie, idéalisme allemand, Nietzsche), l'esthétique et l'éthique.

Marie-Andree.Ricard@fp.ulaval.ca