



ELSEVIER

Disponible en ligne sur www.sciencedirect.com

ScienceDirect

et également disponible sur www.em-consulte.com

Forum

Entretien avec Louis Sass par Jérôme Englebert. Réalisé à Rutgers University (New Jersey, USA) le 21 mars 2023

*Interview with Louis Sass by Jérôme Englebert.
Conducted at Rutgers University (New Jersey, USA) on
March 21st, 2023*

Louis Sass (professeur)^a, Jérôme Englebert (professeur)^{b,c,*}

^a Graduate School of Applied and Professional Psychology Rutgers, The State University of New Jersey, Université Rutgers, 152 Frelinghuysen Rd, Piscataway NJ 08854-8020, États-Unis

^b Université catholique de Louvain, place Montesquieu 2/L2.07.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

^c Campus du Solbosch, université Libre de Bruxelles, CP 137, avenue F.D. Roosevelt 50, 1050 Bruxelles, Belgique

I N F O A R T I C L E

Historique de l'article :

Reçu le 4 octobre 2024

Accepté le 23 janvier 2025

Mots clés :

Psychopathologie

Schizophrénie

Phénoménologie clinique

Philosophie

Phénoménologie

Test de Rorschach

Ethnographie

Anthropologie

Art moderne

Modernisme

R É S U M É

Objectif. – L'objectif de cet article est de présenter une interview de Louis Sass qui est professeur de psychologie clinique à l'université Rutgers aux États-Unis. Ses travaux sont reconnus dans le monde entier et il a été professeur invité dans un grand nombre d'institutions aux États-Unis et à l'étranger, notamment à Paris en 2008–2009, et en Belgique à Gand, Bruxelles et Liège en 2023–2024 (dans le cadre de l'obtention de la Chaire Francqui). L'interview a été réalisée en français lors d'un séjour académique de Jérôme Englebert à New York et à l'Université Rutgers.

Méthode. – La méthode consiste en un entretien réalisé avec Louis Sass. Les questions concernent ses principales influences et les lectures (parfois originales) qu'il réalise des auteurs essentiels à ses travaux. La dimension transdisciplinaire de son œuvre est également mise en évidence et discutée.

* Auteur correspondant.

Adresse e-mail : jerome.engagebert@uclouvain.be (J. Englebert).

<https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2025.01.009>

0014-3855/© 2025 Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés, y compris ceux relatifs à la fouille de textes et de données, à l'entraînement de l'intelligence artificielle et aux technologies similaires.

Résultats. – Louis Sass est l'un de plus importants spécialistes de la compréhension phénoménologique de la schizophrénie. Il a publié de très nombreux articles et plusieurs ouvrages de psychopathologie dont le plus fameux est *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*. Ce livre est une tentative de compréhension de l'esprit schizophrénique à travers la pensée moderniste, qui a vu émerger le concept d'hyper-réflexivité étant aujourd'hui considéré, dans le domaine de la psychopathologie phénoménologique, comme un élément crucial du vécu schizophrénique et un signe caractéristique de cette condition existentielle. En plus de la psychopathologie, ses contributions s'inscrivent également dans le domaine de la philosophie, de la psychanalyse, de l'art, de l'anthropologie et de l'ethnographie. Il porte également un intérêt au test de Rorschach qu'il enseigne à l'université.

Discussion. – Une phrase dans cette interview résume assez bien son appétence pour l'originalité dans la compréhension de phénomènes complexes comme les conditions psychopathologiques mais également plusieurs formes d'expression littéraires et artistiques ou, plus récemment, des ontologies différentes rencontrées en terrain ethnographique : « Ce qui m'intéresse, c'est d'apprécier la sophistication des autres qui ont été vus d'une manière trop simpliste ».

Conclusion. – Cette interview donne un aperçu global de l'œuvre de cet auteur important de la psychopathologie phénoménologique.

© 2025 Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés, y compris ceux relatifs à la fouille de textes et de données, à l'entraînement de l'intelligence artificielle et aux technologies similaires.

A B S T R A C T

Keywords:

Psychopathology
Schizophrenia
Clinical phenomenology
Philosophy
Phenomenology
Rorschach test
Ethnography
Anthropology
Modern art
Modernism

Objective. – The aim of this paper is to present an interview with Louis Sass, Professor of Clinical Psychology at Rutgers University, USA. His work is recognized worldwide, and he has been a visiting professor at several institutions, notably in Paris in 2008–2009, and in Belgium in Ghent, Brussels, and Liège in 2023–2024 (as part of the Chaire Francqui program). The interview was conducted in French during Jérôme Englebert's academic stay in New York and at Rutgers University.

Method. – The method consists of an interview with Louis Sass. The questions concern his main influences and the original readings he makes of authors essential to his work. The transdisciplinary dimension of his work is also highlighted and discussed.

Results. – Louis Sass is one of the leading specialists in the phenomenological understanding of schizophrenia. He has published numerous articles and several books on psychopathology, the most famous of which is *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought* (Revised edition, Oxford University Press, 2017). This book is an attempt to understand the schizophrenic mind by exploring its parallels with the avant-garde art and thought of 20th century “modernism” and “postmodernism.” *Madness and Modernism* introduced the concept of hyper-reflexivity, which is today considered, in the field of phenomenological psychopathology, as a crucial element of schizophrenic experience and a characteristic sign of this existential condition. In addition to psychopathology, Professor

Sass's contributions are also to be found in the fields of philosophy, psychoanalysis, art, anthropology, and ethnography. He is also interested in the Rorschach test, which he teaches to clinical psychology students at Rutgers University.

Discussion. – One sentence in this interview neatly sums up Sass's interest in developing original ways of understanding complex phenomena such as psychopathological conditions, but also various forms of literary and artistic expression or, more recently, different ontologies encountered in ethnographic fieldwork: "What interests me is appreciating the sophistication of others who have been seen in an overly simplistic way."

Conclusion. – This interview provides an overview of the work of this important author of phenomenological psychopathology.

© 2025 Elsevier Masson SAS. All rights are reserved, including those for text and data mining, AI training, and similar technologies.

Louis Sass est professeur de psychologie clinique à l'université Rutgers aux États-Unis. Il est l'un des plus importants spécialistes de la compréhension phénoménologique de la schizophrénie. Il a publié de très nombreux articles et plusieurs ouvrages de psychopathologie dont le plus fameux est *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought* [1]. Ce livre est une tentative de compréhension de l'esprit schizophrénique à travers la pensée moderniste, qui a vu émerger le concept d'hyper-réflexivité étant aujourd'hui considéré, dans le domaine de la psychopathologie phénoménologique, comme un élément crucial du vécu schizophrénique et un signe caractéristique de cette condition existentielle. En plus de la psychopathologie, ses contributions s'inscrivent également dans le domaine de la philosophie, de la psychanalyse, de l'art, de l'anthropologie et de l'ethnographie. Il porte également un intérêt au test de Rorschach qu'il enseigne à l'université. Une phrase dans cette interview résume assez bien son appétence pour l'originalité dans la compréhension de phénomènes complexes comme les conditions psychopathologiques mais également plusieurs formes d'expression littéraires et artistiques ou, plus récemment, des ontologies différentes rencontrées en terrain ethnographique : « *Ce qui m'intéresse, c'est d'apprécier la sophistication des autres qui ont été vus d'une manière trop simpliste* ». Ses travaux sont reconnus dans le monde entier et il a été professeur invité dans un grand nombre d'institutions aux États-Unis et à l'étranger, notamment à Paris en 2008–2009, et en Belgique à Gand, Bruxelles et Liège en 2023–2024 (dans le cadre de l'obtention de la Chaire Francqui).

L'interview a été réalisée en français lors d'un séjour académique de Jérôme Englebert à New York et à l'Université Rutgers. Merci à Cloé Masson qui a retranscrit l'entretien.

Jérôme Englebert :

Louis, afin de te¹ présenter au lectorat, pourrais-tu commencer par présenter en quelques mots tes propositions concernant le « Self schizophrénique » ?

Louis Sass :

Oui d'accord. Je dirais que le problème central de la schizophrénie peut être décrit comme un problème du Self, du Self dans un sens plus fondamental, ce qu'on appelle la qualité d'ipséité qui a à voir avec l'expérience, la sensation d'exister comme sujet d'expérience, comme la personne qui éprouve quelque chose, et aussi l'agent de ses propres actions². On ne parle pas alors du self dans le sens autobiographique, ou narratif, ou quelque chose comme ça. La personne qui souffre de schizophrénie a souvent l'expérience d'être aliénée de son soi : elle dit que les pensées ne sont pas les siennes, ou même que son corps lui semble comme quelque chose qui existe à part de lui-même et des choses comme ça. J'ai essayé d'expliquer cela comme étant en lien avec l'hyper-réflexivité. Ça veut dire une

¹ Afin de coller au plus près du contenu de l'échange (et de conserver le ton américain du propos !), nous avons décidé de conserver le tutoiement qui a présidé ces échanges.

² Pour approfondir, le lecteur pourra se référer notamment à [2–4] et pour une reprise et une adaptation récente de ce modèle à [5–8].

exagération de la conscience de soi, parce que quand on est conscient de quelque chose, ce quelque chose va toujours être éprouvé comme quelque chose d'à part, à une certaine distance. Et ce qui arrive dans la schizophrénie très souvent, c'est que les aspects de l'expérience qui seraient normalement habités par la personne d'une manière tout à fait tacite, implicite, vont être pris comme des objets d'un certain regard. Et dans ce sens, ils vont être éprouvés comme quelque chose d'à part. Ça c'est ce que j'appellerais l'hyper-réflexivité, c'est une expérience dans laquelle ce qui doit être implicite se transforme en quelque chose d'explicite. Avec ça, il y a des changements de l'expérience d'être un sujet, d'être un agent. Parce que normalement, être un sujet, c'est quelque chose qui est pris pour évident, et quand on commence à se chercher, le résultat paradoxal c'est de trouver que l'on n'est pas un sujet, que la subjectivité dans ce sens n'existe pas. Alors, l'hyper-réflexivité va souvent avec l'expérience de ne pas exister comme un Soi. Il y aussi d'autres éléments qui semblent être un peu contradictoires : le fait que le Soi de la personne schizophrène peut être vécu presque comme le Soi de Dieu, parce que la personne peut s'éprouver comme le centre de l'univers entier ou la cible de tous les regards et de tous les messages dans le monde. Ce sont des changements de l'expérience qui sont vraiment le cœur de ce qu'est la schizophrénie, qui sont dans un certain sens contradictoires mais qui vont ensemble quand même. Tout cela, c'est le propre même de l'ipséité et de la schizophrénie. C'est quelque chose que j'ai essayé de décrire d'une certaine manière dans mon livre *Madness and Modernism* (La Folie et le Modernisme) et qui, d'une autre manière, a été décrit par Josef Parnas, le psychiatre danois avec qui j'ai beaucoup travaillé, comme « problème d'ipséité » (« *ipseity disorder* »). Voilà, c'est une épreuve d'écrire des choses qui sont presque ineffables.

JE :

Alors justement, pourrais-tu préciser en quoi l'hyper-réflexivité est liée au modernisme, et ainsi développer la thèse de ton livre ?

LS :

D'accord. Peut-être qu'il vaudrait mieux commencer par les idées traditionnelles à propos de la psychose et de la schizophrénie en général, parce que les idées traditionnelles voient la schizophrénie soit comme quelque chose qui montre une déficience de l'intelligence, la démence, soit comme quelque chose qui a à voir avec une régression, un retour au genre d'expériences et de pensées du jeune enfant, même du bébé. Alors, il me semble que ces deux idées sont presque le contraire de la vérité, si on regarde avec clarté les expressions des patients schizophrènes, ce qu'on voit vraiment c'est une tendance à être aliéné de son propre corps, de ses pensées, de la société autour d'eux, et une tendance à ne pas être confortable avec les émotions, peut-être de ne plus sentir les émotions typiques. Ce qui arrive, c'est quelque chose d'assez similaire avec ce qu'on appelle le « modernisme ». Qu'est-ce que ça veut dire dans le contexte anglophone ? Ça veut dire qu'avec l'art avant-gardiste, expérimental, etc., qui commence plus ou moins vers l'année 1900, il y a un grand changement dans les arts, dans la peinture, dans la poésie, dans la littérature en général et aussi dans la philosophie. Au lieu d'essayer de se concentrer sur le monde, les objets dans le monde, l'artiste et les gens qui font attention à l'art commencent à se concentrer sur les modalités de l'art, les formes, les structures, des choses comme ça ; les manières de créer quelque chose, plus que sur les choses qui sont représentées. Alors, il m'apparaît que si l'on veut généraliser à propos de ces développements dans les arts, là aussi dans le monde intellectuel, philosophique, etc., il faut reconnaître que ce qui arrive, c'est une version d'une exacerbation, d'une exagération de la conscience de soi. Au lieu de se concentrer sur les objets dans le monde, les peintres s'intéressent aux manières de représenter les choses. Ça peut arriver dans différents modes, par exemple les tendances que l'on voit dans les peintures de Cézanne ou de Seurat, ce sont des efforts différents pour montrer les manières de la vision, est-ce que l'on voit les choses d'un point de vue un peu géométrique comme Cézanne, ou comme des impressions dans le mode de Seurat ? Et les styles qui arrivent sont tout à fait différents, pas seulement les idiosyncrasies de chaque être qui diffère des autres, mais qui sont maintenant des manières différentes de connaître le monde en général. Et on voit la même chose, et même des développements qui sont peut-être plus évidents, par exemple dans les expressionnistes abstraits de l'École de New York et les Américains, les peintres comme Jackson Pollock ou Mark Rothko qui s'intéressent, et c'est quelque chose qui a été décrit par de nombreuses critiques, à la présence immédiate de la peinture comme substance, ou au carré de la peinture en soi et de montrer le sens de ce carré, de ce rectangle qu'est la peinture. Marcel Duchamp a fait quelque chose de similaire, mais d'une manière différente, lorsqu'il nous fait penser

à « ce que c'est qu'être un objet d'art ». Quand il met le pissoir dans le musée, ce n'est pas pour nous montrer la beauté de la courbure du pissoir, c'est pour nous faire penser « comment est-ce qu'un objet devient un objet d'art ? ». Les choses qui ont été prises pour évidentes avant, deviennent maintenant les vrais sujets de l'art. Et c'est quelque chose que l'on voit aussi dans la littérature par exemple dans les romans en anglais révélant les styles de Virginia Woolf, d'Hemingway, de Faulkner, dans la première moitié du XX^e siècle. Il s'agit d'essais ou de tentatives de créer un monde tout à fait différent que les mondes des autres auteurs. Et ça a beaucoup à voir avec une connaissance directe sur ce que c'est de former un monde, et je ne crois pas que la différence entre des auteurs précédents, entre Balzac, Zola et Flaubert, par exemple, soit du même ordre. Il y a des différences très intéressantes de styles bien sûr, mais ce ne sont pas des efforts pour créer différentes sortes de mondes. Et cet essai par les romanciers modernistes a à voir avec... c'est une ambition qui naît avec la conscience hyper-réflexive du fait de créer un monde. Alors, je crois que, si on veut comprendre beaucoup de choses étranges que font les patients schizophrènes, il faut les comparer avec ce qu'on voit dans le modernisme. Parce qu'il y a un lien entre les deux, disons un parallèle. Et le parallèle c'est que, dans les deux domaines, il y a cette tendance à l'hyper-réflexivité qui change tout.

JE :

Dans la préface de la seconde édition de *Madness and Modernism*, 25 ans après l'édition originale de 1992, tu prends soin de définir minutieusement le concept d'« hyper-réflexivité » étant donné plusieurs avancées notoires, dont le célèbre « *ipseity disturbance model* » (IDM) développé avec Josef Parnas. En lisant cette préface plusieurs années après avoir lu le livre, j'ai eu l'impression que le concept d'« hyper-réflexivité », dans l'édition de 1992, était à la fois entièrement présent (c'est la véritable clef du livre) mais qu'en même temps, ce concept était tellement évident qu'il n'était jusqu'alors pas tellement défini et exposé explicitement. Comme Deleuze, lorsqu'il commente Nietzsche, et explique que c'est sous le concept que grouillent les forces qui font vibrer et mènent à la sensation, pourrait-on dire que le vécu hyper-réflexif que tu as découvert, déborde *Madness and Modernism*, et qu'il en est en quelque sorte l'organisateur pré-réflexif ?

LS :

Oui c'est une question intéressante. Je ne sais pas si je peux répondre directement à la question, mais je comprends plus ou moins ce que tu veux dire. Je crois que quand j'écrivais *Madness and Modernism*, je ne pensais pas vraiment au projet de créer un modèle pathogénique de la condition schizophrénique, mais plutôt de démontrer le fait que presque tous les symptômes peuvent être compris comme des exemples de l'hyper-réflexivité. Et ne doivent pas être vus comme des exemples ni de la démence, ni de la régression à la condition du bébé, ni de la condition dionysiaque de l'homme sauvage mythique, qui étaient les images bien connues de la schizophrénie dans la littérature de la psychiatrie, de la psychanalyse et aussi même de l'antipsychiatrie. Alors je me contentais en quelque sorte de démontrer qu'on pourrait reconnaître la sophistication, l'aliénation, la conscience de soi dans ces symptômes, mais je ne pensais pas tellement créer un modèle du développement de cette condition. Oui j'ai dit des choses qui ont à voir avec cette question, mais ce n'était pas mon focus central. Mais après, quand j'ai continué mes études sur la schizophrénie et quand j'ai travaillé avec d'autres personnes, spécialement avec Josef Parnas, nous avons beaucoup pensé à comment est-ce que l'on peut traduire ces idées, et d'autres idées aussi (tout ne venant pas de *Madness and Modernism*, mais beaucoup de choses). On a essayé de comprendre comment on pouvait décrire tout ça d'une manière qui pourrait être traduite de façon plus similaire et plus familière aux sciences cognitives, à la psychologie, à la psychiatrie contemporaine. Et à ce moment-là, je commençais à essayer de définir avec un peu plus de précision ce que veut dire l'hyper-réflexivité et l'aliénation qui va avec. Mais si vous cherchez dans *Madness and Modernism*, vous allez trouver dans l'édition de 1992 des définitions qui expliquent ce que ça veut dire. Une distinction qui est très importante et qui n'a pas été, peut-être, assez soulignée dans la première édition du livre, c'est la différence entre ce que j'appellerais maintenant deux formes d'hyper-réflexivité : disons l'hyper-réflexivité opératoire, c'est un mot que je prends de Maurice Merleau-Ponty, et l'hyper-réflexivité réflexive. En anglais, nous pouvons faire une distinction qui est plus difficile à faire en français, en espagnol ou d'autres langues, qui est entre « *reflexive* » et « *reflective* ». « *Reflective* » en anglais, ça implique quelque chose de plus volontaire et de plus intellectuel. Une personne qui est « *hyper-reflective* », ça serait une personne qui pense trop à propos d'elle-même et qui s'occupe trop des idées, des concepts et de tout ça. « *Hyper-reflexive* » est un mot qui peut être écouté

d'une manière plus ambiguë. Un sous-type d'hyper-réflexivité serait le sous-type opératoire, ce qui veut dire quelque chose qui arrive plus spontanément. Par exemple, quand une personne schizophrène commence à sentir qu'il y a quelque chose d'étrange dans son épaule, dans son coude, son bras, qu'il y a des sensations qui sont là. Elle commence à être consciente des sensations qui ont toujours été là mais sans être la cible de son attention, et ça ce n'est pas le résultat d'un acte intellectuel, c'est quelque chose qui arrive en quelque sorte dans le corps, qui a probablement à voir avec des anormalités cérébrales, dans le système kinesthésique ou proprioceptif de la personne. Mais c'est aussi une expression d'hyper-réflexivité, parce qu'il y a la conscience explicite de quelque chose qui aurait dû, en tout cas dans la condition normale, être vécu tacitement. Ce sont donc différents genres d'hyper-réflexivité, et dans la préface de la nouvelle édition, j'ai essayé d'expliquer cette distinction et quelques autres nuances dont je ne vais pas discuter maintenant. Il me semble que faire ces distinctions devient très important si on essaye de présenter un modèle explicite de la pathogénie de la symptomatologie schizophrénique. Parce que, par exemple, un patient peut bien éprouver des sensations qui viennent de l'hyper-réflexivité opératoire automatique du corps, et après commencer à faire attention à ces sensations anormales, d'une manière plutôt *hyper-reflective*, en quelque sorte volontaire. Le fait de faire attention à tout cela peut exagérer l'aliénation que la personne ressent de son propre corps. Et tout cela c'est très important si on veut penser à ce qu'on doit faire dans la psychothérapie. On peut d'ailleurs se demander quels sont, dans la schizophrénie, les corrélats neurobiologiques de ces changements dans le domaine de l'expérience. . .

JE :

Alors, venons-en, de manière un peu plus concrète à la phénoménologie. Serais-tu d'accord pour dire que tes travaux seraient quelque peu à l'étroit s'ils devaient être considérés strictement comme étant phénoménologiques ?

LS :

Ça dépend de ce que ça veut dire la phénoménologie. Je crois qu'il y a différentes attitudes que l'on peut prendre à l'égard de cette question. Est-ce que le sens de la phénoménologie a quelque chose à voir avec le sujet qui est la subjectivité lui-même ? Ou est-ce que le sens de la phénoménologie a quelque chose à voir avec une méthodologie comme par exemple la méthodologie d'Husserl ? Pour moi, je préfère la première définition de la phénoménologie. Et si on est d'accord avec cela, on peut puiser dans plusieurs endroits pour trouver des idées utiles, et c'est ce que j'essaie de faire. Et en ce sens, je suis beaucoup plus dans le style de la phénoménologie heideggérienne, qui est aussi le style de phénoménologie herméneutique. De ce point de vue, que j'accepte plus ou moins, il n'y a pas un grand écart entre la phénoménologie et l'herméneutique. Il n'y en a pas pour Heidegger qui parle de phénoménologie herméneutique, qui est la méthode qu'il recommande. Et comme tout le monde sait, de plus en plus dans son travail, il employait et s'intéressait aux méthodes des poètes : Hölderlin, Rilke et d'autres. Et il essayait lui-même d'écrire d'une manière un peu poétique, sans grand succès à mon avis comme poète. En tout cas, le point ici ce n'est pas ça, c'est qu'Heidegger comprend d'une manière très profonde l'étude de la subjectivité. Il comprend très profondément l'ineffabilité de la subjectivité, en même temps qu'il la prend comme le sujet d'intérêt, et ce même quand il refuse le mot subjectivité. Alors, ça c'est le chemin que je suis, et pour moi il y a quelques théoriciens très importants qui sont souvent vus par d'autres personnes comme le contraire de la phénoménologie, qui sont à mon avis une partie de la grande tradition phénoménologique. Je parle ici, par exemple, de Foucault et aussi de Lacan. Dans quelques articles [9–13], j'ai essayé d'expliquer comment ils peuvent être considérés de cette manière, malgré le fait que l'un et l'autre aient rejeté la phénoménologie. Bien sûr, on peut citer des tas de phrases d'eux où ils disent que la phénoménologie n'est pas le bon chemin, que c'est naïf, et des choses comme ça. Mais est-ce que je dois expliquer exactement le sens dans lequel je les vois comme des phénoménologues ?

JE :

Peut-être que tu pourrais le faire oui, en quelques mots. Pour Lacan d'abord ?

LS :

Oui pour Lacan. Pour moi, je soulignerais la façon dont Lacan est heideggérien dans le sens où il s'intéresse aux questions ontologiques, à la manière générale dans laquelle apparaît tout ce qui se manifeste pour un sujet humain. Il me semble que, ce qu'il a dit à propos du réel, du symbolique et de

l'imaginaire, c'est une manière de décrire trois ontologies, trois manières d'expérience du « *being* », de l'Étant. Et je trouve que ça c'est très heideggérien et qu'il faut reconnaître cet aspect de Lacan. Et aussi, il faut reconnaître la manière dans laquelle Lacan nous permet d'aller plus loin qu'Heidegger. Parce que pour Heidegger, quand il imagine une personne ou une période historique comme les grecs anciens, ou le monde gothique, ou encore le monde moderne et technique, quand Heidegger imagine ce genre de monde et ce genre d'éprouvé de l'univers, c'est toujours une seule manière d'éprouver le monde. C'est comme si la personne du Moyen-Âge avait toujours la même manière d'apprécier le réel. Pas le réel dans le sens lacanien, mais dans le sens normal : ce qui existe. Mais Lacan nous montre que chaque personne a au moins trois manières d'expérimenter le tout, tout ce qui existe, et que ces trois manières peuvent être en conflit l'une avec l'autre, en même temps qu'elles se définissent en relation avec l'autre. Dans ce sens, elles ne sont pas complètement en conflit parce qu'elles sont interdépendantes. Et je crois que comprendre cet aspect de Lacan, c'est apprécier une grande découverte qu'il nous a donnée. Alors pour moi, en quelque sorte je dirais que le point de vue lacanien, c'est la conception de la condition humaine la plus sophistiquée qui existe maintenant, mais en même temps, je critiquerais beaucoup de tendances lacaniennes puisque Lacan, il faut l'admettre, c'était un homme très narcissique qui n'avait pas beaucoup de respect même pour ses lecteurs. À mon avis, ce n'était pas un grand styliste, ce n'est pas pour moi un grand plaisir de le lire même si je crois qu'il était une sorte de génie dans les concepts qu'il a conçus. J'ai une attitude un peu compliquée comme vous le voyez, à propos de Lacan. Eh bien, je crois que Foucault aussi était dans ce sens que je viens d'essayer de définir un heideggérien et je crois que ça se voit très clairement dans la préface de son livre *Les mots et les choses* où il parle de « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être » ([14], p. 13)³. Dans ce texte, c'est très clair, si on connaît bien Heidegger, que Foucault dit que son projet dans ce livre c'est de comprendre l'ontologie, c'est-à-dire l'expérience de ce qui existe en général, de la Renaissance, de l'Âge Classique, et aussi de la période qu'il appelle moderne qui est en fait post-kantienne. Le projet est très similaire au projet d'Heidegger quand il essaye de comprendre ce que c'est de vivre dans le monde, de l'Église gothique, du Temple grec, et la différence entre les deux. Je crois que c'est plus ou moins le même projet qu'a Foucault dans *Les mots et les choses*. Dans ce sens, je suis un phénoménologue très ouvert aux genres de pensées qui ne sont pas vus comme une partie de la tradition phénoménologique étroite.

JE :

Jacques Lacan ou William James ?

LS :

J'aime les deux. Quelles figures différentes, n'est-ce pas ? Vraiment, le style ne pourrait pas être plus différent entre les deux. Je pense à la devise du philosophe espagnol José Ortega y Gasset, et donc en anglais ça serait « *in philosophy, clarity is courtesy* » : en philosophie, la clarté c'est de la courtoisie. Et je trouve que ça c'est exactement le contraire du point de vue de Lacan qui disait que publier c'était « poubellification ». Quel mépris pour ses auditeurs et ses lecteurs de dire une telle chose. Même parler était en quelque sorte une « poubellification » parce qu'il n'avait pas beaucoup de respect, à mon avis, pour ses auditeurs. Et ce n'est pas seulement mon avis. Si on lit à propos de la vie de Lacan, lui-même disait ces choses : « qui sont ces gens ici qui viennent me regarder qui sont tellement stupides ? » Il a dit des tas de choses comme ça. Il avait beaucoup de mépris pour tout le monde. Et ça se voit dans son style d'écriture. Mais en même temps, il faut reconnaître qu'il y a des raisons pour sa tendance à l'obscurité. Il ne voulait pas être mal compris et banalisé. Et aussi il avait une capacité à reconnaître les jeux de mots dans la langue. La phrase que je préfère c'est « les non-dupes errent » qui est une variation des « Noms du Père » [16]. Cette capacité à reconnaître les habiletés dans la même phrase est employée pour dire quelque chose de très profond à propos de la schizophrénie : que ce sont des gens qui ne sont pas dupes mais qui, pour cette raison, errent et ont des problèmes. Pas parce qu'ils ne comprennent pas les choses, mais parce qu'ils comprennent en quelque sorte trop. Il faut admettre que l'on peut comprendre les raisons qu'avait Lacan pour écrire et parler de cette manière. Mais on n'est pas obligé de l'aimer non plus... William James, un style tout à fait différent. Sa devise aurait pu être la devise d'Ortega. Quelles capacités de s'expliquer d'une manière complètement claire. Et pas

³ Dans la préface à l'édition anglaise, il évoque son ambition de « révéler un inconscient positif de la connaissance » [« *to reveal a positive unconscious of knowledge* »] ([15], p. xi).

seulement claire mais avec une capacité de génie quand il disait : « le présent que nous connaissons pratiquement n'est pas fin comme la lame d'un couteau, mais il est en forme de selle de cheval » [17]. Il y a des tas de métaphores dans William James qui sont d'une clarté incroyable, qui disent quelque chose où il fallait cinq pages à Husserl pour dire cette même chose. Et j'aime bien Husserl aussi. Alors ils sont tout à fait différents, mais je les aime tous les deux, William James est le grand prédécesseur de la phénoménologie avec Bergson. Il y a des tas de choses chez Bergson ou chez William James qu'on peut retrouver plus tard dans la phénoménologie. Je parle des styles des deux, je ne vois pas qu'ils ont des attitudes qui soient nécessairement en grand conflit mais le style est tout à fait différent.

JE :

Alors, continuons avec les mises en parallèle, Foucault ou Wittgenstein ?

LS :

Oui, d'accord. Comme tu le sais bien, je les aime tous les deux et je voudrais dire aussi que mes grands maîtres sont en quelque sorte les maîtres de beaucoup de gens. On n'a pas parlé de Nietzsche. . . Mais du coup Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Lacan. . . Ce n'est pas du tout original de ma part d'admirer ces figures, ce sont les grandes figures pour beaucoup de monde. En tout cas, si on pense à Foucault et Wittgenstein, il y a quelque chose qu'ils ont en commun, et ils ont ça en commun avec Nietzsche aussi. Ils ont en commun le fait d'être des esprits très négatifs. Ils sont des critiques, ils s'intéressent à la critique avant tout, ce qui n'est pas le cas de Husserl ou Heidegger, ni Sartre, ni Lacan. Wittgenstein a dit dans ses mémoires « je détruis, je détruis, je détruis, je détruis » [18], dans un moment de grande tristesse avec lui-même. Et c'est vrai, la seule chose qu'il fait, c'est de détruire les théories des autres et il le savait bien. Il nous donne des outils et aussi une attitude vers les concepts philosophiques qui nous permet de nous échapper de ces idées. J'admire Wittgenstein beaucoup pour cela. J'ai écrit un livre sur Wittgenstein et la schizophrénie pour montrer que la critique que dirige Wittgenstein vers la philosophie, incluant les tendances au solipsisme dans la philosophie, peut éclaircir ce qui arrive dans le délire schizophrénique, qui est quelque chose qui vient aussi de la condition d'être un esprit trop cérébral, trop détaché, trop aliéné du monde pratique et du monde social [19]. Alors la critique que dirige Wittgenstein vers la philosophie, je l'emploie pour essayer de démontrer la vérité du délire schizophrénique. Je ne l'emploie pas, Wittgenstein, de la manière normale. J'essaie de faire de la phénoménologie avec ses critiques de la philosophie. Foucault a aussi été très important pour moi. Dans plusieurs sens. Foucault aussi, c'était un grand critique comme il le reconnaît lui-même quand il disait : « je ne dis pas que tout est mauvais, mais que tout est dangereux »⁴. Avec cette phrase, il parlait des aspects du monde moderne spécialement (et quand on dit moderne ici, je parle de l'Âge classique jusqu'au moment présent), du monde qui nous vient avec les découvertes de Galilée et de Descartes, et ces tendances scientifiques et rationalistes. Mais j'ai employé moi-même Foucault, particulièrement à la fin de *Madness and Modernism*, pour tenter d'expliquer quelque chose qui est difficile à expliquer dans la folie, et spécialement dans la folie schizophrénique. C'est-à-dire le fait qu'on peut avoir des symptômes qui apparaissent et qui sont tout à fait contradictoires. Le patient peut dire : « je n'existe pas, je ne suis que quelques pulsations dans une tête et je ne suis pas un vrai esprit ». Et ce même patient peut dire à un autre moment : « je suis le centre du monde, je suis comme Dieu, je suis la seule conscience qui existe dans le monde ». Comment est-ce possible que ces deux tendances contradictoires puissent exister dans la même condition ? J'emploie le concept de Foucault : le doublet empirico-transcendantal qui est sa manière de décrire la condition post-kantienne de la pensée européenne. C'est un peu compliqué de l'expliquer, surtout pour moi en français, mais l'idée c'est qu'il y a deux tendances qui sont toutes les deux hyper-réflexives : c'est-à-dire une tendance à examiner des aspects de sa conscience jusqu'au point d'éprouver sa conscience comme étant quelque chose de presque matériel, qui ne peut plus sembler être le fondement d'une conscience ; mais aussi la tendance à éprouver le monde, même le monde de l'espace, de la temporalité et de la causalité comme des choses qui viennent de nous-mêmes, ce qui est après tout le propos de la *Critique de la*

⁴ La citation complète, issue de la postface de Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* [20], est : « My point is not that everything is bad, but that *everything is dangerous*, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to a hyper- and pessimistic activism. I think that the ethico-political choice we have to make every day is to determine which is the main danger » (nous mettons en italique).

raison pure de Kant [21]. Alors, j'essaye de démontrer que ces deux tendances vont ensemble et qu'elles peuvent éclaircir la condition schizophrénique. Comme je l'ai dit avant, Foucault est un grand critique de ce qui vient après la Renaissance, de tout ce qui arrive avec l'Âge Classique. Le doublet empirico-transcendantal, c'est un concept qu'il emploie pour démontrer que les idées que nous avons sur la conscience, le Monde, nous-même, après Kant, ce sont des idées qui sont contradictoires et qui, en quelque sorte, ne peuvent pas marcher. Elles sont auto-contradictoires et c'est dans ce sens qu'il veut nous montrer, à nous les modernes et les post-modernes, que nous ne devons pas être trop arrogants à propos de la sagesse que nous avons créée. Mais aussi, je dirais à propos de Foucault, que sa position (et c'est quelque chose qu'il a en commun avec Wittgenstein) est très compliquée, paradoxale, parce que Foucault sait bien qu'il est lui-même un exemple de cette condition post-kantienne, et que ça veut dire que son propre livre *Les mots et les choses* est nécessairement rempli de contradictions. Est-ce qu'on doit conclure, à cause de cela, que le livre n'a pas de valeur ? Ou est-ce que finalement, même en étant complètement contradictoire, il y a des apports très importants là-dedans ? Eh bien oui, je crois qu'il y en a. Alors, en tout cas, ça c'est une condition commune avec Wittgenstein, parce que Wittgenstein le grand critique de la position philosophique, le grand critique de la position aliénée, était, et il faut le dire, un des plus grands aliénés du monde qui ne pouvait même pas se reconnaître comme membre de la communauté philosophique. Il était très conscient de la contradiction de sa position comme critique. Ce sont tous les deux, Foucault et Wittgenstein, évidemment des esprits très différents mais ils ont aussi beaucoup de choses en commun. Des choses qui ont à voir avec leur reconnaissance des paradoxes de la conscience, qui sont aussi les paradoxes du modernisme, je dirais.

JE :

Nous allons maintenant aborder un thème un peu différent : ces dernières années tu t'es intéressé et tu as pratiqué l'anthropologie, ce qui est une sorte de tournant dans tes travaux. On va maintenant y consacrer quelques questions, à commencer par celle-ci : j'ai souvenir qu'un jour Giovanni Stanghellini m'a dit qu'Ernesto De Martino et Clifford Geertz étaient ses véritables maîtres. Pourrais-tu reprendre cette affirmation à ton compte ?

LS :

Oui, surtout à propos de Clifford Geertz qui était une des grandes inspirations de mon travail, depuis longtemps. J'ai été tellement impressionné par les essais dans son livre *The Interpretation of Cultures* [22] qui emploie une méthode herméneutique et très littéraire aussi, pour aborder beaucoup de questions classiques en ethnologie, en anthropologie culturelle. Geertz, que j'ai connu un peu, et qui m'a soutenu d'une manière très importante au début de mes travaux sur la folie et le modernisme, se voyait comme un anthropologue pratiquant une herméneutique inspirée particulièrement par Gadamer, qui était l'étudiant de Heidegger, et qui, en quelque sorte, a suivi le chemin heideggerien. J'ai été très impressionné par lui, pas seulement par Geertz, il y en avait quelques autres. Je mentionnerais le travail de Hubert Dreyfus sur Heidegger et aussi les travaux de Charles Taylor que je suis toujours. Ils étaient, au début de mes travaux, les trois grands phares pour éclairer ma route personnelle. Et en fait, j'ai toujours voulu, dans une partie de mon âme, être anthropologue culturel et finalement j'ai commencé à l'être un peu parce que depuis quelques années, je fais des recherches ethnographiques avec un groupe indigène dans l'état de Michoacán au Mexique. Le groupe s'appelle « *Purépechas* » et avec un compagnon de travail mexicain qui s'appelle Edgar Alvarez, un ami, j'ai fait beaucoup d'entrevues avec les personnes, spécialement des femmes, qui pratiquent la médecine traditionnelle (*curanderas*) dans les villages des *Purépechas* [23]. Je travaille beaucoup là-dessus et nous avons finalement, après quelques années de travail, publié un article à propos de tout cela qui emploie, on pourrait dire, des perspectives assez similaires aux perspectives que j'ai employées avant pour étudier la schizophrénie. Surtout les points de vue d'Heidegger et de Foucault. Nous avons essayé de montrer les similarités des conceptions magiques qui sont très populaires dans le *curanderismo*, la médecine traditionnelle du Michoacán, et de les comprendre d'un point de vue ontologique, ce qui a été très inspiré par ce que Foucault dit dans *Les mots et les choses*, ce qu'il a dit à propos de l'épistémè de la Renaissance, et de l'épistémè à propos de la vie qui était populaire avant l'Âge Classique. Ce qui nous intéresse surtout, c'est la conception générale de ce qu'est la réalité. Alors, j'ai essayé d'employer les concepts que nous prenons de Foucault, pour comprendre la poésie de la magie dans la médecine traditionnelle des *Purépechas*. Foucault emploie le mot « similitude » pour capter les manières de lier les choses dans

la mentalité de la Renaissance et du Moyen-Âge. Ça veut dire que les relations entre les choses qui comptent, ce sont des relations qui ont à voir avec les apparences dans le monde sensoriel et qui sont prises beaucoup plus au sérieux dans l'épistémè de la similitude, que dans l'épistémè de l'Âge Classique ou l'épistémè moderne. J'ai essayé, et c'est un peu difficile à expliquer, de montrer comment les traitements utilisés dans la médecine traditionnelle peuvent employer ces similitudes pour guérir les clients. Par exemple, il y a une chose qui est très importante dans ce genre de médecine traditionnelle, c'est l'emploi d'un œuf qui est utilisé par la *curandera* pour diagnostiquer la maladie que le client présente. Il faut reconnaître les parallèles entre l'image de l'œuf et l'image d'une personne, de l'âme d'une personne qui est en quelque sorte comme le cœur de l'œuf, protégée par une membrane très fragile. La *curandera* passe l'œuf à côté du corps du client et après elle cherche pour voir s'il y a quelque chose, une marque de quelque chose dans le cœur de l'œuf. Et s'il y en a une dans le jaune de l'œuf, ça voudrait dire que quelqu'un a fait un acte de magie noire, de mauvaise magie, au client. Il y a une identification entre l'œuf et, pas seulement le corps, mais le tout du client. Alors, nous avons essayé d'éclaircir cette relation et le rôle que cette relation peut jouer dans le diagnostic, et aussi après dans le traitement du client. Je m'intéresse beaucoup aussi à la question de l'ouverture de la perspective de ces personnes, de ces femmes spécialement, au fait qu'elles ne rejettent pas la médecine moderne, mais en même temps elles ont d'autres idées sur les méthodes surnaturelles et les problèmes qui viennent, en quelque sorte, du monde surnaturel. Ce sont des gens qui ont aussi beaucoup de scepticisme à propos de tout, incluant les explications qu'ils donnent eux-mêmes à propos des causes magiques. Ce n'est pas seulement une question de croire tout ce qui nous rentre dans la tête, ou tout ce que nous écoutons de l'expert dans la médecine traditionnelle. C'est une épistémè, disons, très compliquée qui est remplie avec toutes sortes de différentes perspectives et de manières de douter.

JE :

Irais-tu jusqu'à dire alors, que ces ontologies différentes que tu as observées peuvent apparaître à certains égards comme plus sophistiquées ?

LS :

Oui, je crois. C'est une chose qui m'intéresse beaucoup d'ailleurs. Tout comme l'attitude qu'ont les *curanderas* envers nous. Elles emploient de temps en temps la phrase suivante pour décrire les gens qui sont de la ville ou qui viennent du Nord : « le peuple de la raison » (« *la gente de la razon* »). Mais les *curanderas* ont en quelque sorte une attitude de pitié pour nous, « le peuple de la raison », parce que de leur point de vue, nous sommes tellement aveugles à des dimensions du monde qu'elles apprécient. Et en même temps, elles ne sont pas aveugles aux aspects du monde que nous apprécions, parce qu'elles savent bien que la médecine moderne est souvent pertinente, dans beaucoup de cas. Elles reconnaissent des traitements modernes, mais elles ont aussi cette autre dimension de la vie. J'essaye en effet de comprendre ce qu'on pourrait appeler la sophistication plus grande de leur point de vue par rapport au nôtre, et dans ce cas, ce que nous essayons de faire Edgar Alvarez et moi, ça a quelque chose en commun avec ce que j'ai fait dans mes études sur la psychose. Ce qui m'intéresse, c'est d'apprécier la sophistication des autres qui ont été vus d'une manière trop simpliste.

JE :

On associe souvent à Esther Bick la recommandation suivante : tout psychanalyste en formation devrait, au moins une fois, avoir réalisé une observation d'un bébé en interaction avec sa famille. Prendrais-tu à ton compte le détournement suivant : tout clinicien devrait, au moins une fois, avoir réalisé un terrain ethnographique ?

LS :

Oui, ce serait peut-être une bonne idée de le dire, mais je ne crois pas que ce soit très pratique étant donné les exigences de la vie pour la plupart des gens qui étudient la psychologie, la psychiatrie et les autres disciplines de ce genre. Mais je crois que dans le sens d'être ouvert, comprendre des cultures différentes et la possibilité d'un point de vue vraiment très différent, je crois que ça, c'est quelque chose qu'on peut aussi apprécier un peu, au moins si on lit des œuvres d'anthropologie culturelle. Les auteurs comme Geertz, beaucoup plus que Lévi-Strauss mais ça c'est une autre question. Parce que les auteurs comme Geertz, ils peuvent vraiment évoquer un point de vue culturel qui diffère du nôtre. Alors je crois que ça, c'est très important. Et on pourrait dire aussi que l'attitude de l'ethnographe est quelque chose de très important pour les psychothérapeutes, dans le sens où l'ethnographe sait bien que son travail consiste à écouter et se taire, et à reconnaître dès le début que ce qu'on va apprendre sera,

peut-être, quelque chose qui dépasse ce qu'on sait déjà. Je crois qu'il y a pas mal de psychothérapeutes qui reconnaissent ça, mais il y a toujours une tendance dans notre discipline (psychologie, psychiatrie, etc.) à croire que nous savons déjà, même avant de connaître le patient, toutes les possibilités qui existent, à ne pas se taire et écouter. Ça, c'est quelque chose qu'on peut apprécier chez les grands ethnographes.

JE :

Il n'y a pas grand monde, en plus de tes étudiants, à le savoir mais tu es un fin connaisseur du test de Rorschach que tu enseignes à la *Rutgers University* depuis plus de 30 ans. Si je te dis que l'essence même du test de Rorschach est phénoménologique, qu'en dis-tu ?

LS :

Je serais tout à fait d'accord. Je crois que si on comprend bien les intentions d'Hermann Rorschach, même s'il ne le disait pas explicitement, toute l'idée de ce test a plus à voir avec la phénoménologie que n'importe quelle autre perspective en psychologie, il me semble. Il est bien reconnu que les cotations les plus importantes et qui captent le sens du test, ce sont les déterminants et pas les questions du contenu. Il y en a d'autres qui peuvent aussi être intéressantes dans beaucoup de protocoles, bien sûr. Mais la vraie essence du test a à voir avec la manière dont la personne donne structure à sa vie perceptuelle, et ça c'est une question tout à fait phénoménologique il me semble. Il y a, en anglais, une collection des essais du grand Maurice Merleau-Ponty, que j'aime beaucoup, et cette collection en anglais qui, peut-être, n'existe pas exactement de la même manière en français, je ne sais pas, s'appelle *Le primat de la perception* (*The Primacy of Perception*) [24]. Ça doit être une phrase de Merleau-Ponty je pense, en tout cas c'est le titre de cette collection. C'est l'idée très merleau-pontienne que c'est dans la perception que se manifeste l'essence de l'expérience humaine. Au début, nous sommes des organismes qui perçoivent le Monde, bien sûr pas seulement dans un mode visuel mais le mode visuel est spécialement important dans la structuration du champ de conscience de la personne humaine. Alors, c'est exactement ce que le test du Rorschach examine et je crois que c'est peut-être le seul test qui examine cette dimension. Le TAT (*Thematic Apperception Test*) peut être aussi quelque chose de très important, mais avec le TAT c'est plutôt une question du côté narratif de la conception du monde, qui est aussi important mais je crois qu'il y a quelque chose qui est plus au cœur de ce que c'est d'être conscient dans le Rorschach, et ça c'est la perception même. Il n'y a aucun autre test pour cibler cette dimension. Hermann Rorschach, il est mort très jeune bien sûr, mais il s'intéressait beaucoup à la philosophie et à l'art, et je crois que c'est clair qu'il avait une appréciation, peut-être pas des textes spécifiquement phénoménologiques, mais du point de vue phénoménologique sur le monde. Dans la même époque, en Europe, peut-être particulièrement en Allemagne ou dans le monde où l'on parlait allemand, une appréciation de cet aspect de la vie, par exemple dans un livre comme le livre de Spengler *Le Déclin de l'Occident* [25], il y a une appréciation de la manière dont une présentation du monde visuel peut être plus que seulement le monde visuel, et peut montrer tout l'esprit d'une culture. Et je crois que ce que fait Hermann Rorschach, c'est la même chose mais avec l'individu et pas avec la culture. Il a été éduqué dans ce même monde qui a produit un livre comme celui de Spengler, et plusieurs autres aussi. Et je crois que le point de vue psycho-analytique, en quelque sorte, a capté le test de Rorschach, en tout cas dans le monde anglophone, menant à une manière différente de comprendre le test : soit avec un focus sur le contenu qui a beaucoup à voir avec les thèmes centraux de la psychanalyse (la sexualité, l'agression, etc.), soit sur les choses comme la véracité ou l'exactitude de ce qu'on voit, qui a beaucoup à voir avec le point de vue d'*Ego-psychology* (de Rapaport, Schafer et la psychologie de l'égo), qui n'a jamais été tellement influente dans le monde francophone je crois mais qui a été très importante dans le monde anglophone. Ni le focus sur les contenus, ni le focus sur la véracité des réponses des percepts du client ne captent vraiment le monde vécu du point de vue du sujet et c'est ça qui, pour moi, est l'aspect le plus fascinant du test de Rorschach.

JE :

On pourrait donc dire que le Rorschach est, en quelque sorte, une capture sophistiquée d'un échantillon d'être-au-monde du sujet ?

LS :

Oui, je suis d'accord. Il faut admettre qu'il y a des protocoles, de temps en temps, qui ne montrent pas beaucoup, pour différentes raisons. Mais souvent, ça peut montrer le monde vécu, l'être-au-monde

du client. Moi ce que j'aime dire à mes étudiants, c'est que le Rorschach, c'est le test qui arrive à capter au plus proche quelque chose qui ne peut pas être capté, c'est-à-dire la conscience « congelée ». Bien sûr, ce n'est pas vraiment la conscience congelée, parce que c'est quelque chose qui a été formulé par le sujet. Le sujet peut ne pas dire ce qu'il voit tout de suite, il peut changer tout cela, il peut inventer des choses, il peut mentir bien sûr. Alors ce n'est pas vraiment la conscience congelée mais quand même, c'est plus proche de ça que n'importe quel autre test. Et quel est le vrai but de la phénoménologie, c'est bien sûr de capter la conscience et de connaître de l'intérieur la conscience de l'autre. Mais si on est psychologue, et si on veut examiner ou étudier la conscience de l'autre, il faut avoir quelque chose qui est un peu statique, qui ne change pas trop pour qu'on puisse l'examiner. Alors qu'est-ce qui pourrait être mieux que le Rorschach pour capter la conscience congelée ?

JE :

Tu es à la fois franchement francophile, tu parles la langue, tu as été marqué par la littérature et la philosophie française. Mais tu es également totalement new-yorkais, ville où tu es né et où tu vis. Si tu as puisé dans la modernité européenne tes inspirations esthétiques majeures, je t'ai déjà confié que j'avais l'impression que *Madness and Modernism* ne pouvait avoir été écrit que par un new-yorkais, du moins, l'hyper-réflexivité n'a-t-elle pas à voir avec cette ville ? Le vertige de ses gratte-ciels et leur incessante quête d'avancée, on aurait parfois l'impression qu'ils continuent à pousser rien qu'à les contempler. Ce reflet bleu, ça nous ramène peut-être au Rorschach d'ailleurs. L'incessante excitation de cette ville qui ne dort pas. New York est-elle hyper-réflexive ? Ne s'agit-il pas de la ville moderne par excellence ?

LS :

Oui, peut-être, peut-être ! En tout cas, je suis new-yorkais, né à New York et j'ai passé la plupart de ma vie là, mais j'ai vécu aussi dans d'autres villes en Californie et Boston, Cambridge et aussi à Paris pour un peu de temps et en Amérique du Sud. Mais je suis new-yorkais, c'est vrai. Est-ce que *Madness and Modernism* ne pourrait être écrit que par un new-yorkais, je ne sais pas. En tout cas, les idées que j'emploie dans ce livre et dans beaucoup de mes écrits, sont très parisiennes ou très françaises. J'ai été très marqué par l'écriture et le monde intellectuel français, et je crois que ce sont eux qui ont été, peut-être, les grands experts sur ce que j'appelle hyper-réflexivité, même s'ils n'emploient pas ce mot. Eux et bien sûr avec les Allemands, c'est bien évident que l'influence des figures comme Nietzsche, Husserl et Heidegger est très importante et a marqué tous les experts français que j'emploie. Si j'essaye de comprendre le sens dans lequel New York a été important, je dirais peut-être que ce n'est pas New York mais en quelque sorte, je crois que, étant donné le fait que je suis très marqué par la culture française, en même temps j'essaye d'avoir dans mon approche un aspect très américain, peut-être pas new-yorkais mais plutôt du Middle West, du milieu du pays, qui était l'endroit d'où venait mon père (Nebraska). Un père qui avait fait un doctorat en philosophie, mais qui ne travaillait pas dans le sujet après. En tout cas, j'espère que j'apprécie les idées françaises, mais j'essaye de le faire d'une manière américaine dans le sens où j'essaye de traduire tout dans un discours aussi clair que possible. J'essaye, moi aussi, de suivre ce qu'a dit Ortega en philosophie, la clarté c'est de la courtoisie, et ce n'est pas seulement de la courtoisie, c'est la manière de comprendre vraiment les choses. Il faut dire que les Français ne sont pas toujours de ce genre, malgré leur génie que je reconnais absolument. Très souvent, ils écrivent d'une manière assez obscure et je crois que peut-être le milieu et le style parisiens, parce que Paris c'était le grand centre, ne les a pas influencés toujours de la meilleure manière, de mon point de vue. Les Français sont, je l'admets, les sources les plus importantes pour les idées que j'emploie, mais j'essaye de les manipuler d'une manière différente, peut-être plus sceptique, plus pratique et plus claire.

JE :

Pour terminer Louis, je te propose une phrase de Maurice Maeterlinck, prix Nobel belge de littérature : « Ce que pense la pensée n'a aucune importance à côté de la vérité que nous sommes et qui s'affirme en silence » [26].

LS :

Oui, d'accord, c'est une très belle citation. Dans *Madness and Modernism*, j'ai cité moi-même d'autres mots de Maeterlinck qui disent à peu près la même chose, c'est dans les notes à la fin du livre. Ça, c'est une expression d'une sagesse qui est éternelle, dans le sens où l'on peut sûrement trouver cet implicite

dans les présocratiques et dans les tragédies grecques et tout cela. Mais en même temps, je crois qu'il y a dans un certain sens une reconnaissance spécialement aiguë de l'ineffable dans la vie humaine dans le modernisme, comme une partie de l'hyper-réflexivité. Quand on commence à penser aux mots comme phénomène en soi, au lieu de simplement employer les mots, on commence à reconnaître l'absurdité du fait que l'arbre veut dire cette chose verte dans le jardin. L'introversion de la littérature et de la poésie moderniste a eu l'effet, de temps en temps, de dissoudre les liens entre les mots et les sens de ces mots, les significations. Alors je crois que ça, pour moi, l'aperçu de Maeterlinck, c'est tout à fait typique du modernisme et c'est aussi très important pour comprendre des aspects de la schizophrénie parce qu'ils ont souvent la même reconnaissance, quand on parle de la pauvreté du discours du schizophrène (en anglais on parle de « *poverty of speech* »), qui est une phrase très médicale pour décrire comme un défaut, le fait que le patient ne dise pas grand-chose. Oui, il y a beaucoup de raisons pour ne pas dire les choses, mais une raison importante, c'est qu'on a l'impression que c'est futile, ridicule, que ça ne sert à rien d'employer les mots. Et c'est une expérience qui est assez commune dans le spectre schizophrénique. Alors pour moi, cette phrase de Maeterlinck a beaucoup à voir avec tous les thèmes qui m'intéressent.

JE :

Louis, merci beaucoup pour cette interview.

LS :

Merci pour les questions. Et c'est toujours un plaisir de parler avec toi.

Déclaration de liens d'intérêts

Les auteurs déclarent ne pas avoir de liens d'intérêts.

Références

- [1] Sass LA. *Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York: BasicBooks; 1992 [nouv. ed. rév. Oxford: Oxford University Press; 2017].
- [2] Sass L, Parnas J. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophr Bull* 2003;29(3):427–44.
- [3] Sass L. Self-disturbance and schizophrenia: structure, specificity, pathogenesis (current issues, new directions). *Schizophr Res* 2014;152(1):5–11.
- [4] Englebert J, Stanghellini G, Valentiny C, Follet V, Fuchs T, Sass L. Hyper-réflexivité et perspective en première personne : un apport décisif de la psychopathologie phénoménologique contemporaine à la compréhension de la schizophrénie. *Evol Psychiatr* 2018;83(1):77–85.
- [5] Sass L, Feysaerts J. Schizophrenia, the very idea: on self-disorder, hyperreflexivity, and the diagnostic concept. *Schizophr Res* 2024;267:473–86, <http://dx.doi.org/10.1016/j.schres.2024.03.022>.
- [6] Feysaerts J, Sass L. Self-disorder in schizophrenia: a revised view (1. Comprehensive review – dualities of self-and world-experience). *Schizophr Bull* 2024;50(2):460–71.
- [7] Sass L, Feysaerts J. Self-disorder in schizophrenia: a revised view (2. Theoretical revision — hyperreflexivity). *Schizophr Bull* 2024;50(2):472–83.
- [8] Pienkos E, Englebert J, Feysaerts J, Ritunnano R, Sass L. Situating phenomenological psychopathology: subjective experience within the world. *Front Psychol* 2023;14:1204174, <http://dx.doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1204174>.
- [9] Sass L. Foucault et l'auto-reflexion moderne. *Les Temps Modernes*, 656; 2009. p. 99–143.
- [10] Sass L. Madness and the ineffable: Hegel, Kierkegaard, Lacan. *Philos Psychiatry Psychol* 2009;16(4):319–24.
- [11] Sass L. Lacan, Foucault, and the “crisis of the subject”: revisionist reflections on phenomenology and post-structuralism. *Philos Psychiatry Psychol* 2014;21(4):325–42.
- [12] Sass L. Recent French thought at the intersection of culture, subjectivity, and psychopathology (before and after post-structuralism): introduction to special issue. *Philos Psychiatry Psychol* 2014;21(4):279–84.
- [13] Sass L. Lacan: the mind of the modernist. *Cont Philos Rev* 2015;48(4):409–43.
- [14] Foucault M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard; 1966.
- [15] Foucault M. *The order of things: an archaeology of the human sciences* (1970). New York: Vintage Books/Random House; 1994.
- [16] Lacan J. *Le séminaire XXI, 1973–1974*. [Document non publié].
- [17] James W. *The principles of psychology*. New York: Henry Holt & Comp; 1890.
- [18] Wittgenstein L. *Culture and value*. [von Wright G. H., Ed]. Chicago: University of Chicago Press; 1980 [revised ed. Oxford: Basil Blackwell; 1998].
- [19] Sass L. *Les paradoxes du délire : Schreber, Wittgenstein et l'esprit schizophrénique* (1994). Paris: Ithaque; 2010.
- [20] Foucault M. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. Afterword. In: Dreyfus H, Rabinow P, editors. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1983.
- [21] Kant E. *Critique de la raison pure*. Paris: PUF; 1781. p. 2012.
- [22] Geertz C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books; 1973.

- [23] Sass L, Alvarez E. Metaphor, magic, and mental disorder: poetics and ontology in Mexican (Purépecha) curanderismo. *Transcult Psychiatry* 2023;60(5):81–798.
- [24] Merleau-Ponty M. The primacy of perception. Evanston: Northwestern University Press; 1964.
- [25] Spengler O. Le déclin de l'Occident (1918–1922). Paris: Gallimard; 1948.
- [26] Maeterlinck M. Le trésor des humbles. Paris: Mercure de France; 1896.