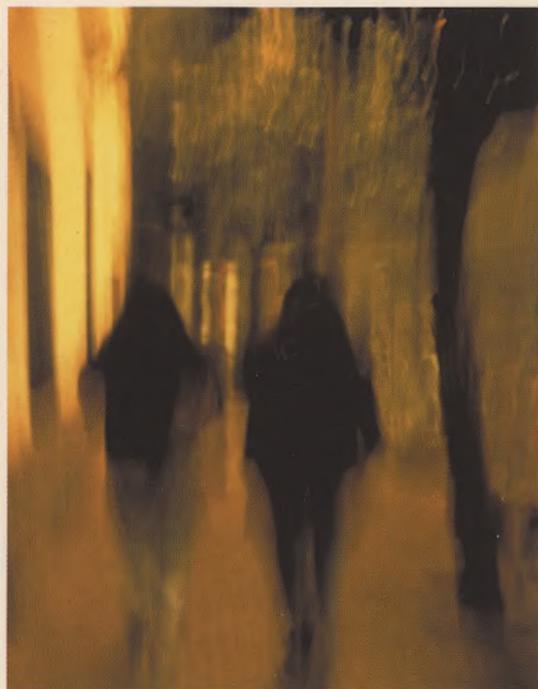


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E VERDADE(S)

VOLUME 23, 2002

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

LA CONNAISSANCE DE SOI: PAR-DELÀ LA PHÉNOMÉNOLOGIE

J'introduirai mon propos en m'expliquant sur son intitulé qui, sans cela, pourrait sembler quelque peu provocateur. En effet, l'expression "par-delà la phénoménologie" indique que nous visons à placer la phénoménologie, notamment la méthode phénoménologique fondée par Edmund Husserl, dans une perspective critique. Autrement dit, j'opterai pour des critères d'analyse qui se situent hors du champ d'investigation proprement phénoménologique afin de mener une enquête sur la méthode de la phénoménologie elle-même: enquête qui concerne, comme mon titre le suggère, l'effort pour se connaître soi-même. Il s'agit ici d'une connaissance de soi, non seulement comme chose dans le monde parmi d'autres choses, mais avant tout comme ouverture à partir de laquelle toute expérience en tant que telle se constitue. Il s'agit bien là d'une ouverture à partir de soi qui est en même temps ouverture sur soi-même et sur son monde. Etant donné que cette ouverture ne se présente jamais comme un rapport fixe, mais se donne au travers d'une hétérogénéité et d'une diversité de moments qui ponctuent l'expérience de nous-mêmes de la naissance jusqu'à la mort, cette question de la connaissance du soi a gravité, de plus en plus radicalement depuis l'aube de l'époque

* Université de Picardie, Amiens.

moderne, autour du problème de *Yunité* d'un soi, problème de l'ipséité qui se traduit en même temps en une quête d'un principe de cohésion de l'expérience.

C'est ainsi que nous nous sommes donnés pour tâche de mobiliser cette question de la cohésion du soi dans la perspective husserlienne. Nous nous limiterons ici à esquisser certains des traits principaux de l'égologie husserlienne afin de pouvoir ensuite introduire à quelques remarques critiques. Ces remarques, comme nous l'avouons d'entrée de jeu, auront pour but principal d'interroger la portée de la phénoménologie husserlienne à partir du problème de la cohésion du soi, qui ouvrirait alors à l'horizon d'une identité plurielle.

Nous nous demanderons dans quelle mesure la méthode phénoménologique admet la possibilité non seulement de s'étendre à l'identité d'un groupe ou d'une société, mais de se confronter à une question à nos yeux plus fondamentale: jusqu'à quel point le principe d'une cohésion du soi s'enracine-t-il dans une réalité socialement instituée? Bien au-delà d'un problème relevant de la sociologie de la connaissance, il s'agira de dégager, à partir de l'analyse critique de Husserl, le fondement de cette cohésion que nous pourrions désigner sous le vocable d'identité plurielle.¹

I

Selon l'une des formulations les plus courantes de la phénoménologie husserlienne, c'est sur une reprise et une radicalisation de l'idée cartésienne du *cogito* que vient s'étayer la théorie phénoménologique de la cohésion du soi. En effet, Husserl présuppose, tout comme Descartes, que la pure connaissance de soi, en se repliant sur le *cogito* et sur ses *cogitationes*, tout en plaçant hors jeu le monde extérieur, se trouve en mesure de s'assurer de son statut de fondement absolu de la vérité.

Néanmoins, cette invocation constante chez Husserl du modèle cartésien du *cogito* ne doit pas occulter l'originalité de la reformulation husserlienne, originalité qui s'atteste à partir du moment où l'on tient compte de l'énorme écart qui sépare la théorie husserlienne de la position cartésienne: en effet, une fois que Husserl renonce à accorder un statut fondamental aux deux principes cartésiens essentiels de

l'assise *métaphysique* du *cogito* en tant que *res cogitans* et du présupposé d'ordre *théologique* de la racine divine de son autonomie absolue, Husserl doit rechercher d'autres fondements que ceux proposés par le cartésianisme.

Quels sont alors ces fondements?

A maintes reprises, Husserl renvoie le principe de la cohésion du soi au problème de la *permanence*, permanence de l'ego dans sa capacité à se rassembler au travers de la diversité de ses articulations. En formulant ainsi le problème, le véritable souci de Husserl est bien moins celui d'une reprise, voire d'une radicalisation du *cogito* cartésien que d'une prise de position à l'égard du grand mouvement critique qui s'est dirigé contre la philosophie du *cogito*, en tant qu'il reste identifié à la substance au sens cartésien. Ce mouvement critique trouve son point culminant, comme on le sait, dans l'empirisme de Hume. Loin de représenter un simple intérêt historique, l'influence de l'empirisme de Hume témoigne, comme Husserl lui-même le note, d'un grand renouveau à partir de la fin du 19^{ème} siècle.

Si Hume avait effectivement placé hors du champ de la philosophie toute métaphysique de la *res cogitans* et tout fondement d'ordre théologique - mise à l'écart avec laquelle la position de Husserl lui-même n'est pas sans entretenir une certaine affinité -, le véritable souci de Husserl est de pouvoir s'assurer de la cohésion du soi à partir du moment où il ne saurait plus être question de recourir au cartésianisme en tant que tel. Or, c'est le défi de l'empirisme de Hume qui, en l'absence de tout fondement substantiel ou divin de l'ego, soulève avec la plus grande radicalité le problème de la cohésion du soi dans les termes de la *permanence* d'un ego capable de se rassembler au travers de la diversité de ses moments.

On se souvient que Hume, dans son analyse magistrale de ce thème à la section vi, chapitre 4, du premier livre du *Traité de la nature humaine*, intitulée "De l'identité personnelle", réduit la conscience du soi à la perception d'impressions différentes dans notre esprit, à un "faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et mouvement perpétuels"¹). Les impressions étant changeantes, il est

0) David Hume, *L'entendement. Traité de la nature humaine, livre I et Appendice*, trad. fr. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Garnier/Flammarion, 1995, p. 344.

impossible d'arrêter leur flux afin d'identifier une impression invariable, même lorsqu'il s'agit de l'impression que l'on peut avoir de soi-même. Le lien qui s'établit entre les diverses impressions, loin de s'enraciner dans un moi permanent et stable n'est, selon la célèbre théorie de Hume, que le produit d'une association empirique des idées dans l'imagination qui se dépose dans la mémoire. La même des objets de la perception, tout comme l'identité de celui qui les perçoit, n'est qu'une fabrication empirique de l'imagination, fabrication que la mémoire redéploie, dans la mesure où l'imagination assigne un principe d'unité à ce qui est réellement hétérogène dans la singularité de son surgissement. Le défi humien à l'encontre de toute théorie substantialiste de Lego aboutit en fin de compte à la conviction d'une *opacité* radicale de l'esprit à lui-même. Cette conviction, suscitée par l'effondrement de toute possibilité de faire appel aux principes traditionnels de stabilité et de permanence censés fonder l'identité humaine, trouve son expression particulièrement éloquente dans la métaphore du théâtre dont Hume se sert dans cette même section du *Traité*, comme s'il dissimulait l'inquiétude métaphysique au moyen de la belle plume:

"L'esprit est une sorte de théâtre où les perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations.

[...] La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé" (2).

Même si Husserl commente longuement la théorie humienne de l'ego dans le premier tome de son ouvrage *Erste Philosophie*, il dissipe toute inquiétude métaphysique de ce genre, identifiant même dans le *Traité de la nature humaine* le premier projet d'une pure phénoménologie sous la forme d'une philosophie empiriste et sensualiste⁽³⁾. Toutefois, si la véritable méthode phénoménologique, telle que Husserl la conçoit, rompt avec cette orientation, c'est à cause de sa

(2) *Ibidem*.

(3) **Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, première partie, *Husserliana*, vol. VII, La Haye, Nijhoff, 1956, p. 157.**

conviction qu'aucune unité de l'expérience n'est pensable en dehors du présupposé d'un ego pur qui la fonde. Dans cette optique transcendantale, rendue célèbre par Kant, le simple flux des perceptions reliées par l'imagination et déposées dans la mémoire n'est pas suffisant pour fonder un principe de cohésion de l'ego qui doit nécessairement accompagner et relier les perceptions dans une seule et même conscience. Cette unité synthétique *a priori* de la conscience, unité de l'aperception pure selon la terminologie kantienne, relie les différents moments de la conscience, constituant ainsi la condition de possibilité de toute expérience. En l'absence d'une telle unité synthétique de la conscience, du "je pense", qui doit accompagner toutes mes représentations, j'aurais, selon les termes de la *Critique de la raison pure*, un moi (*Selbst*) aussi "bariolé (*vielfarbig*) et hétérogène que les représentations qui se présentent à ma conscience" (4).

C'est ici que l'on peut identifier un moment particulièrement problématique dans l'élaboration de la phénoménologie husserlienne, d'une importance toute particulière pour notre analyse: pour asseoir l'ego sur un fondement permanent, Husserl emprunte un langage et certains éléments conceptuels à la philosophie transcendantale de Kant. C'est ainsi que, s'agissant de la cohésion de l'ego, Husserl, dans *Ideen I (Idées directrices pour une phénoménologie)*, reprend explicitement les analyses kantiennes de l'unité synthétique *a priori* de la conscience. Au paragraphe 57 des *Ideen I*, intitulé "Le moi pur est-il mis hors circuit?", Husserl pose le moi pur comme condition de possibilité de l'expérience et écrit: "[...] en langage kantien: le 'je pense' doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" (5).

Mais ce 'je' qui pense, quel est-il plus précisément? Quelle est pour Husserl la véritable source de sa cohésion? Nous mettrons en relief l'originalité de la démarche husserlienne afin d'être en mesure de problématiser la théorie proprement phénoménologique de la cohésion du soi, une fois qu'elle s'est déprise de la portée métaphysique et du support théologique du cartésianisme.

(4) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, B 134.

(5) Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 190.

II

Je dégagerai ici, pour être bref, deux traits essentiels de la pensée husserlienne de la cohésion de soi, telle qu'elle se donne dans sa différence avec la théorie kantienne de l'aperception pure. Il s'agit en premier lieu de l'abandon par Husserl du terme kantien de l'"unité de l'aperception pure" pour signifier la cohésion *a priori* de la conscience. Si Husserl se réclame explicitement de la théorie kantienne du "'je pense' qui doit accompagner toutes mes représentations", l'acception toute autre que Husserl donne au terme d'aperception indique la modification essentielle que Husserl opère par rapport à la théorie kantienne de la cohésion du soi. L'on se souvient de la place centrale que Kant avait accordée, dans la *Critique de la raison pure*, à la distinction radicale entre la réceptivité de l'intuition sensible et la spontanéité conceptuelle de l'entendement. A l'état brut, toute intuition sensible, toute réception de la sensation dans les formes pures du temps et de l'espace, est totalement incohérente, même lorsqu'il s'agit de l'intuition de soi-même. Par conséquent, la cohésion pure du soi ne peut pas se donner pour Kant à partir de l'intuition sensible qui, à elle seule, demeure insaisissable; l'unité de l'aperception pure ne peut que se situer de côté du travail spontané des concepts et, en effet, dans la "déduction transcendantale" Kant qualifie cette unité de l'aperception pure de principe suprême de l'entendement, principe qui n'est en rien soumis aux conditions de réceptivité intuitive, de ce qui se présente dans l'espace ou dans le temps⁽⁶⁾.

Si Husserl renonce au terme d'aperception pour qualifier la cohésion pure de la conscience, cet abandon renvoie en premier lieu à une idée de la cohésion pure du soi qui ne se situe pas uniquement, comme chez Kant, de côté de la spontanéité conceptuelle de l'entendement. Loin de s'imposer comme une pure activité, qui se dérobe aux conditions de la réceptivité sensible, et notamment à la pure réceptivité temporelle, la conscience chez Husserl, comme on le voit dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, ne se dote de sa pure unité que par sa capacité à conférer une

(6) Kant, *Critique de la raison pure*, B 137.

structure au temps⁽⁷⁾. Et, en ramenant l'unité de la conscience à cette capacité, les analyses husserliennes accueillent la très vaste dimension de la passivité, de synthèses opérant dans la passivité de ce qui se donne dans le champ temporel, ce que le présupposé kantien de l'unité de l'aperception pure en tant qu'activité conceptuelle, isolée des conditions de réceptivité intuitive, ne pouvait nullement admettre. Chez Husserl, l'unité pure de la conscience intègre une diversité de couches de sens, sédimentées dans les interstices des synthèses passives. Et, dans son sens husserlien, l'aperception signifie la donation de sens, dans laquelle l'activité intentionnelle se complète au moyen de la réminiscence et de la fantaisie en se déployant à partir de la plénitude des couches sédimentées, avant même de constituer une saisie conceptuelle. Se saisir soi-même, c'est s'apercevoir à partir de la temporalité profonde de ces couches, à partir d'une temporalité qui s'ouvre par là même à un horizon d'attente.

Cette qualification de l'aperception nous conduit au second trait, qui concerne la source de ce que Husserl nomme la *permanence* de cette cohésion du soi. Une fois que cette cohésion s'effectue non pas isolément de la condition temporelle, mais à partir d'une pure capacité à conférer une structure au temps, la permanence se donne comme durée temporelle, dans l'articulation d'acquisitions et de sédimentations d'habitudes. De par cette permanence se donnant sous forme d'*habitus*, comme le dit Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, "je me suis, dans une expérience évidente, constamment donné comme moi-même" ⁽⁸⁾.

Cela dépasserait notre propos que de vouloir prolonger l'analyse de cet aspect extrêmement riche de la phénoménologie husserlienne qui fait l'objet d'un examen détaillé, notamment dans *Expérience et jugement* comme dans les *Cours sur la synthèse passive*. Nous soulignerons simplement qu'il n'existe pas pour Husserl de distinction rigide entre l'activité aperceptive et la passivité de sédimentations déposées alimentant cette activité et l'orientant à partir de tout un réseau d'habitudes perceptives, de croyances, de jugements

(7) Cf. notamment in E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris, Vrin, 1964, pp. 105-109.

(8) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, p. 118.

ou de volitions habituels constituant la cohésion du soi sous la forme d'une permanence. Ce qui importe surtout pour nous, c'est de constater que la permanence de cette cohésion pensée en termes d'*habitus*, tout en se sédimentant au travers d'une histoire personnelle, ne se configure pas seulement à partir d'un mouvement contingent, mais se constitue selon des lois pures, des formes universelles de genèse⁽⁹⁾. Or, ce qui nous retiendra, c'est que la pureté de cette constitution se manifeste en tout premier lieu par sa conformité à la forme universelle et constante du temps. En effet, lorsque les *Méditations cartésiennes* se réfèrent à la forme universelle de la conscience immanente du temps, nous apprenons non seulement que la sédimentation des habitudes s'articule au travers des formes pures de structuration du temps, mais que c'est grâce à ces mêmes formes que le *cogito* dépasse la sphère de la simple singularité pour s'intégrer à une synthèse universelle. "La forme fondamentale de cette synthèse universelle", comme l'écrit Husserl, "qui rend possible toutes les autres synthèses de la conscience, est la conscience immanente du temps"⁽¹⁰⁾. C'est donc bien la forme fondamentale de la conscience immanente du temps qui se trouve simultanément à la racine de la permanence de l'ego individuel et de la possibilité de tout lien significatif que ce dernier entretient avec autrui.

Mais c'est en même temps ce rôle fondamental que Husserl accorde à la conscience intime du temps qui constitue à mes yeux l'aspect le plus problématique de sa théorie. Grâce à l'intériorité de ces pures structures de temporalité, Husserl parvient à asseoir la cohésion de l'ego dans un cadre de synthèse universelle, cadre qui se dévoile à la conscience méditante. C'est dans l'intériorité de la conscience que cette cohésion se dote d'une portée universelle, alimentant la conviction husserlienne de prolonger et de radicaliser l'orientation cartésienne.

Pour ma part, malgré la disparité certaine entre les conceptions cartésienne et husserlienne que j'ai déjà soulignée, ce point d'affinité les rapprocherait l'une de l'autre, et nous permettrait peut-être de questionner à son tour la phénoménologie husserlienne en nous inspirant de la réfutation de l'idéalisme que Kant dirigeait contre

⁽⁹⁾ *Ibidem*, p. 128f.

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*, p. 81.

Descartes. On se souvient à ce propos que, pour Kant, la conscience de soi qui s'effectue à partir de l'unité de l'aperception pure exige, au-delà de la seule modification temporelle des états internes, une assise dans la permanence d'un cadre stable, que seul le monde hors de soi est en mesure de fournir. Autrement dit, la conscience du soi dans la cohésion de ses moments exige, outre les modifications temporelles des états intérieurs, une stabilité que seule la permanence de ce qui se trouve hors de soi dans l'infinitude simultanée de l'extension spatiale est en mesure de constituer⁽¹⁾.

S'agissant de Husserl, une réfutation analogue de l'idéalisme me paraît tout particulièrement souhaitable, à condition qu'elle se formule moins dans les termes de la philosophie critique de Kant que dans ceux de l'identification d'un espace socialement institué qui se distingue de l'intériorité de chacun des individus qu'il rassemble. C'est un tel espace pluriel qui constituerait l'une des sources fondamentales de ce que Husserl nomme la permanence du soi. En ce sens, l'une des racines de la cohésion du soi se dégage à partir de la conscience plurielle des articulations temporelles socialement instituées. Pour illustrer cette conviction, je solliciterai un exemple sur lequel je conclurai mes remarques. Il s'agit de l'exemple que nous rencontrons dans le célèbre roman de Daniel Defoe, au début du 18^{ème} siècle, *Robinson Crusoé*.

Ayant survécu au naufrage de son bateau dans lequel tous les autres membres de l'équipage ont trouvé la mort, Robinson Crusoé, condamné à la solitude sur l'île où il s'est réfugié, est hanté par un souci que la plume de Defoe exprime ainsi:

"Maintenant que je suis sur le point de m'engager dans la relation mélancolique d'une vie silencieuse, d'une vie peut-être inouïe dans le monde, je reprendrai mon récit dès le commencement et je le continuerai avec méthode. Ce fut, suivant mon calcul le 30 septembre que je mis le pied pour la première fois sur cette île affreuse: le soleil était pour ces régions, dans l'équinoxe d'automne, et presque à plomb sur ma tête. Alors que j'avais observé que je me trouvais par les 9 degrés 22 minutes de latitude au nord de l'équateur.

Au bout d'environ dix ou douze jours que j'étais là, il me vint en l'esprit que je perdrais la connaissance du temps, faute de livres, de

(ⁿ) Kant, *Critique de la raison pure*, B 274-280.

plumes et d'encre, et même que je ne pourrais plus distinguer les dimanches des jours ouvrables. Pour éviter cette confusion, j'érigeai sur le rivage où j'avais pris terre pour la première fois, un gros poteau en forme de croix, sur lequel je gravai avec mon couteau, en lettres capitales, cette inscription : J'abordai ici le 30 septembre 1659.

Sur les côtés de ce poteau carré, je faisais tous les jours une hoche, chaque septième hoche avait le double de la longueur des autres, et tous les premiers du mois j'en marquais une plus longue encore: par ce moyen, j'entretins mon calendrier, ou le calcul de mon temps, divisé par semaines, mois et années."⁽¹²⁾.

Pour Robinson, le souci de ne pas perdre la connaissance du temps, qui se traduit par la tentative de tenir le compte d'un temps divisé par semaines, mois et années en distinguant les dimanches des jours ouvrables, atteste de la recherche d'une assise permanente de l'identité au sein du monde humain. La situation de Robinson montre par l'exemplarité d'une extrême solitude le rôle constitutif pour le monde humain d'un temps qui n'est pas réductible aux structures pures de la conscience, mais qui trouve son fondement dans une articulation temporelle socialement instituée. On pourrait certes répondre qu'il s'agit là d'une institution sociale du temps dont les structures pures et universelles de la conscience - notamment l'articulation au travers des structures de rétention, d'intention et de protention si bien décrites par Husserl - servent de conditions de possibilité. Toutefois, est-il légitime d'accorder un privilège particulier à de telles structures qualifiées de pures et d'universelles dans la constitution de la permanence d'une identité? Ou la cohésion du soi n'est-elle pas tout aussi fondamentalement tributaire des modes de temporalisation socialement institués, en dehors desquels les pures structures de temporalisation que Husserl cherche à isoler ne seraient qu'autant de formes vides de sens?

A travers cet exemple d'un temps socialement institué comme source de la cohésion du soi, je n'entends pas mettre en question la forme de pureté que le phénoménologue cherche à isoler, mais j'accorderais bien plutôt un statut d'égale primordialité aux structures pures universelles et aux structures socialement instituées, égale

⁽¹²⁾ Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, première partie, trad. P. Borel, Paris, Garnier/Flammarion, 1996, pp. 135-136.

primordialité de deux fondements de notre expérience qui sont enchevêtrés l'un dans l'autre au point que la tentative de les isoler risque de produire une représentation très artificielle de la conscience. C'est le cas notamment chez Husserl, lorsque l'identification d'une pureté des structures de la conscience vient renforcer le présupposé d'un fondement exclusivement interne de la cohésion du soi. En revanche, l'idée d'une source de cette cohésion qui se situerait dans l'espace d'une extériorité non réductible à l'intériorité simplement individuelle, peut rendre compte non seulement de la cohésion d'un soi, mais également des failles, des zones de fracture ou de trauma qui rendent fragile, voire même fragmentaire, ce que la phénoménologie husserlienne désigne sous le vocable de "permanence".

En fin de compte, cette pure intériorité au sens husserlien qui, sans espoir de pouvoir recourir à la métaphysique ou à la théologie, s'attache à renforcer le présupposé d'une cohésion de soi à partir de la simple universalité des formes temporelles, ne se tiendrait-elle pas dans l'ombre d'un naufrage?