Le continent englouti : notes sur les fondements d'une psychologie phénoménologique

Autor(en): **De Monticelli, Roberta**

Objekttyp: **Article**

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

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

Heft 2-3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870300

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

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

http://www.e-periodica.ch

LE CONTINENT ENGLOUTI. NOTES SUR LES FONDEMENTS D'UNE PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Sur la base de quelques textes issus des écoles phénoménologiques de Münich et de Goettingen (Pfaender, Stein, Geiger, von Hildebrand), on esquisse des prolégomènes d'une théorie de la personne qui devrait servir de fondement à une psychologie phénoménologique, ainsi qu'à l'ouverture d'une confrontation sérieuse de la pensée phénoménologique avec la recherche cognitive contemporaine et ses philosophies. La notion de profondeur personnelle y est présentée, sur la base, entre autre, d'une ébauche des lignes de recherche principales d'une phénoménologie de l'affectivité.

La phénoménologie, on le sait, connut son premier grand essor avant la catastrophe qui dispersa le meilleur héritage de la pensée philosophique allemande. Mais qu'avons nous accueilli de cet héritage ? Bien peu de chose. Et d'abord, ce qui a pu passer au travers du filtre sartrien, puis merleau-pontien, et finalement, ce qui est pire, heideggérien.

Les sciences cognitives, et la philosophie de l'esprit qui s'en inspire, posent aujourd'hui bien des défis à tous ceux qui n'arrivent à se satisfaire ni de l'alternative entre naturalisation de l'esprit et dualisme esprit-cerveau, ni d'aucune des différentes stratégies disponibles de naturalisation de l'esprit.

Malheureusement, la tradition phénoménologique telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui par ceux qui s'en disent les héritiers, n'offre pas non plus de grand secours à ceux qui voudraient relever ces défis. Ce constat vaut-il également pour la phénoménologie pré- ou non-heideggérienne ?

Les notes qui suivent visent à suggérer que non. Elles sont des notes de voyage, issues d'un parcours à rebours au travers des

premiers grands textes du mouvement phénoménologique. Parmi ceux-ci on doit ranger bon nombre des contributions aux très riches volumes du *Jahrbuch für Philosophie und Phaenomenologische Forschung* (la revue éditée par Husserl ainsi que par Max Scheler, Alexander Pfaender et Moritz Geiger[1]).

Ce qui semble se profiler à travers la surface parfois limpide, parfois agitée de centaines et de centaines de pages, c'est la silhouette d'un continent englouti. Nous pourrions l'appeler l'Atlantide de la réalité personnelle[2].

1. Les fonctions psychiques et la réalité personnelle

Un intérêt profond et passionné unit les recherches des meilleurs phénoménologues de la première génération — dont la formation a été au moins en partie indépendante de Husserl (comme Alexander Pfaender et Max Scheler) et des plus jeunes disciples ou admirateurs de Husserl, Pfaender et Scheler, les membres des cercles de Göttingen et de Munich (comme Adolphe Reinach, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand). Les fondements de la psychologie sont l'objet de cet intérêt. La psychologie, cette discipline qui, peut-être plus qu'aucune autre au cours de ce siècle, a connu un développement mouvementé et protéiforme, accompagné d'une obscurité persistante de ses fondements conceptuels et méthodologiques.

La fondation de la psychologie apparaît, dans les écrits de ces phénoménologues, comme la tâche fondamentale de la pensée contemporaine. Si l'on en croit leurs mots pleins d'espoir, il s'agit pour eux de tenir l'une des grandes promesses du siècle qui vient de s'ouvrir. À savoir, le projet d'une psychologie, pour ainsi dire, à double registre. Cette science leur paraît appelée, d'un côté, à l'étude des *fonctions* dans lesquelles notre vie psychique se déroule selon des lois causales propres, sans être assujettie à notre vouloir ni transparente à notre conscience. Mais de l'autre côté, ce sont les modalités de l'*exercice* de ces fonctions qui font d'une vie psychique une vie *personnelle*. L'étude des relations essen-

---

1. La référence est jointe à la fin du texte.

2. Voir Roberta De Monticelli, *L'avenir de la phénoménologie — Méditations sur la connaissance personnelle*, Paris : Aubier-Flammarion, 1999 ; Roberta De Monticelli (a cura di), *La persona : apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milano : Cortina, 2000.

tielles liant les *actes* qui forment une telle vie, va constituer un domaine tout aussi important de cette discipline. Les lois qui décrivent ces relations essentielles — qui lient, par exemple, des croyances et des sentiments à des décisions — relèvent de la catégorie de *motivation*. Fonctions et actes, causalité et motivation vont constituer respectivement les conditions données et les possibilités ouvertes à l'exercice d'une vie de personne. L'on entrevoit derrière ce projet d'une psychologie de la personne l'articulation husserlienne des ontologies régionales de la nature et de l'esprit, selon le schème puissant du deuxième livre des *Idées*. Mais la soudure de ces deux dimensions de la recherche dans le profil d'une psychologie phénoménologique, que Husserl laissa à l'état d'ébauche, ne se réalise que chez nos « phénoménologues du continent englouti ». C'est bien ce qui nous reste à voir, avant de jeter un coup d'œil sur l'horizon de cette recherche, qui espère fonder une psychologie capable, non certes de se substituer à l'aventure individuelle qu'est la connaissance de soi-même et des autres, mais de lui fournir un véritable instrument. Car — et c'est là sans doute la racine de l'intérêt qu'un courant de la psychiatrie porte à ces phénoménologues — cette bien faillible et bien partielle connaissance n'est pas un luxe, mais une partie de l'entreprise qui nous distingue, pour le meilleur et pour le pire, des autres mammifères supérieurs. À savoir, l'entreprise difficile de l'*individuation* de soi, dont le rare succès est à la base du peu de créativité et de liberté dont nous jouissons, et dont l'échec entraîne bon nombre de nos malheurs, voire de nos pathologies mentales, sourdes ou tragiques.

2. *La personne : conscience du type*

Arrêtons-nous sur ces deux aspects de notre vie — les fonctions impersonnelles et leur exercice personnel. Intuitivement, la distinction est assez claire, pour difficile que puisse être son application dans des cas déterminés. Une chose est le *fonctionnement*, par exemple, des organes sensoriels — la vue, l'ouïe, etc.; une autre chose est l'*exercice* de chacune des fonctions — regarder, écouter. Considérons quelques fonctions « supérieures »: une chose est, par exemple, la mémoire en tant que capacité qui distingue les hypermnésiques des personnes normales, autre chose est la manière par laquelle nous nous laissons motiver par les souvenirs, quelle que soit leur extension, et le poids relatif que nous leur accordons dans chaque situation donnée. Une chose est la compétence linguistique normale (plus ou moins raffinée),

autre chose est l'usage qu'on en fait. Considérons pour terminer la sphère affective. Une chose est, par exemple, une douleur physique ; autre chose est la façon dont on la vit, par exemple en lui résistant, en la supportant, en s'y abandonnant complètement, voire, dans le cas d'un masochiste, en y prenant plaisir.

On pourrait montrer que l'attitude naturaliste que nous avions implicitement adoptée au début, et qui nous empêchait de saisir l'essence de la personne, consiste à réduire arbitrairement l'être des personnes à l'aspect fonctionnel de leur manière de vivre. Mais alors, comment accéder à l'autre aspect ? Quelle est la modification d'attitude qui devient nécessaire ?

La première démarche à faire paraît simple. Elle nous est suggérée par le désaccord entre ce que nous savons — ou que nous croyions savoir — au sujet de l'être personnel, et ce que nous pouvons en dire. Puisque ce n'était pas l'aspect fonctionnel qui nous intéressait mais le personnel, nous devons, avant tout, nous arrêter pour réfléchir sur la manière dont cet aspect *nous est donné* — car il l'est sans doute, intuitivement. Dès que nous y réfléchissons, nous voyons tout de suite deux choses. Et d'abord, que nous avons, autant des autres personnes que de nous-mêmes, une *conscience* immédiate que l'on qualifiera de *spécifique*. Deuxièmement, que nous avons dans les deux cas une *connaissance* de l'*individu* en question, qui est toujours, même dans le meilleur des cas, radicalement inadéquate. Les personnes ne finissent pas de nous surprendre, et parmi les surprises majeures, certaines viennent de notre propre personne. D'un côté, nous sommes en face d'une évidence ; de l'autre, confrontés à l'énigme. Tentons de mieux comprendre ces deux points.

Nous avons autant de nous-mêmes que des autres personnes que nous rencontrons une *conscience immédiate*. Considérons tout particulièrement les autres : il n'y a pas de doute que nous les *percevons* comme tels — comme des *personnes*. C'est-à-dire : comme des centres d'action, des sujets d'expériences, de passions et de souffrance, des individus pourvus d'une physionomie. Voyons.

Le terme « conscience », ici, doit être pris dans son sens phénoménologique plus large de « présence » d'un quelconque objet dans une certaine modalité intentionnelle (par exemple, la ville de Genève peut m'être présente comme objet de perception, d'imagination, de mémoire, d'un jugement, d'une volition, d'un vécu affectif etc.). Les personnes, y compris la nôtre, font partie de ce

qu'on trouve habituellement dans le monde *réel*: à la différence des hippogriffes, celles-ci ne sont pas seulement imaginées, mais peuvent nous être données en chair et en os.

En disant que nous avons une conscience immédiate des personnes, l'on veut dire que la réalité des entités que nous appelons personnes n'est pas inférée ou postulée comme celle des entités physiques (particules) l'est à partir des entités perceptibles (pierres et arbres). La réalité des personnes est immédiatement donnée, justement comme celle des pierres et des arbres *en tant que tels*.

Avoir une *conscience immédiate* de quelque chose ne se réduit pas, soit dit *en passant*, au fait d'en avoir une notion, ou de savoir utiliser le mot correspondant. C'est plutôt la sorte d'*aquaintance* tacite que la compétence linguistique présuppose.

Par ailleurs, la conscience immédiate que nous avons des autres personnes a indubitablement une modalité intentionnelle différente de celle de la conscience immédiate que nous avons de nous-mêmes. Et d'abord : un autre m'est immédiatement donné comme un *alter ego*, mais non pas comme *un autre moi-même*! Sur ce point une confusion étonnante domine encore la plupart des commentaires (et des interprétations) de la phénoménologie de l'intersubjectivité. La différence est celle qu'il y a entre *token* et *type*. Je rencontre l'autre comme un autre *exemplaire* du type personne, le *même type* dont je suis aussi un exemplaire : c'est-à-dire du type «être un sujet» ou «être *un* moi». C'est bien à ce titre, entre autre, que je lui dois du respect, ou même plus, selon les rhétoriques récentes du Toi, du Visage de l'Autre, etc. En revanche, je ne rencontre pas autrui comme une réplique ou un exemplaire de moi-même, ce qui serait absurde (sauf en cas de clonage): aucun phénoménologue, bien entendu, n'aurait su soutenir une pareille sottise. Dommage que cet étonnant malentendu ait laissé croire à des générations d'étudiants que les phénoménologues (du moins à la Husserl) sont condamnés au solipsisme, et n'arrivent pas à s'en sortir.

L'autre personne est le corrélat d'une modalité de conscience et d'expérience différentes de celles que j'ai de moi-même, et ce, même si ces deux modalités sont liées. C'est là une thèse capitale pour éviter le malentendu qu'on vient d'évoquer, une thèse pour laquelle on trouvera toute l'évidence possible dans la dissertation d'Edith Stein sur *Le problème de l'empathie* (1917).

La jeune élève de Husserl y montre bien cette différence et ce lien. Je *me* vis, mais *re*-vis seulement l'*Erleben* d'autrui : c'est ce

« revivre » qui caractérise l'empathie, de même que le sentiment de soi se distingue du fait de sentir l'autre comme *un* soi : et non pas, ce qui serait l'absurdité évoquée ci-dessus, comme un autre *moi-même*. Ce qui d'abord poserait encore la question, comment est-ce que je le distingue de moi-même ? Et qui ensuite m'empêcherait de m'apercevoir du vécu de l'autre en tant qu'il diffère du mien actuel, en vidant de contenu la notion même d'empathie. Je ne pourrais jamais apercevoir autrui comme tel.

Ces deux modes liés mais différents de conscience immédiate sont (tous les deux !) à la base de la *notion* que nous appliquons indifféremment à nous-mêmes et aux autres, celle de *personne*. Plus précisément, de l'intuition *de type ou d'essence* qui, elle, est à la base de cette notion, ou est présupposée par notre maîtrise du terme et lui donne sa plénitude intuitive de sens.

Cette notion de personne, et l'intuition d'essence qui la soutient, est donc exemplifiée tout aussi bien par nous-mêmes que par les autres, puisqu'elle s'enracine dans les deux modalités de l'expérience du *type* personne.

Mais pour notre propos, qui est une meilleure compréhension de ce type, espèce ou essence, il suffira de réfléchir sur cette expérience ou conscience immédiate de la réalité personnelle qu'est la rencontre d'autrui.

3. L'expérience d'autrui et les fondements de la psychologie

La manière qu'ont de *se donner à connaître* les êtres que nous apprenons à appeler « personnes », les manières qu'ils ont de nous intéresser, de nous laisser indifférents, de susciter des émotions et des actions, diffèrent grandement des manières qu'ont de s'offrir à l'expérience d'autres types d'entités : chaises, tableaux, livres, montagnes ou théorèmes — et chaque type a ses modes de présence propres.

Le trait le plus caractéristique de la présence personnelle est le caractère d'être congénère (*connaturalitas*, selon la formule scolastique). Il ne s'agit pas d'une hypothèse mais d'un aspect *typique* de la perception des autres : *comme d'autres je*. Telle est bien la manière par laquelle autrui m'est immédiatement *présent* (manière à laquelle Husserl et Edith Stein donnent justement le nom d'empathie, *Einfühlung*).

Peu de choses sont aussi sinistres et troublantes, pour un enfant comme pour un adulte, que ces êtres qui ont une *apparence* de personne et une *présence* d'automate. Nombreux sont les enfants

qui ont peur des statues parce qu'elles « ont les yeux aveugles ». Pourtant ils n'ont pas peur des chaises parce qu'elles ne voient pas. Mais que veut dire, être perçu comme un autre je ? Un autre je est un vivant qui non seulement vit, mais *se* vit, comme je me vis moi-même : et c'est comme tel que moi, je le perçois. Quelqu'un qui est présent à lui-même, implicitement ou explicitement, de toutes les manières dont je peux l'être à moi-même. Une personne est *visiblement* un vivant qui se vit, comme je me vis. Il est l'origine de *son* espace orienté, de *ses* actions, il est *sujet* à des émotions, il *s'*exprime.

Voilà le point décisif que nous cherchions. Moi donc, je compte pour quelque chose lorsqu'il s'agit de comprendre en quoi consiste l'aspect personnel de l'être-personne. Je ne compte pas en tant que l'individu particulier que je suis, mais en tant que paradigme ou *exemple* de ce que c'est, *en général et par essence,* d'être une personne. L'être donné (implicitement) à soi-même comme origine de son propre horizon spatial et temporel, centre d'un espace d'action et de perception, origine des actes dont on répond, cause des effets qui en suivent, frappé par toute sorte d'impressions et touché par toute sorte d'émotions, tout ceci est *constitutif de ce qu'on entend par personne*. Si nous voulons aller jusqu'à accroître ou restreindre l'extension de ce concept (comme on le fait de nos jours dans les discussions d'éthique appliquée), nous devons partir de ce noyau qui lui est propre.

Le point en question est décisif, parce qu'il nous dit non seulement comment une personne se distingue d'une chaise, d'un automate ou d'un théorème, mais il nous dit que cette caractéristique essentielle, celle de se vivre comme je me vis ou d'avoir (pour le dire brièvement) une vie intérieure, n'est en aucun cas une hypothèse empirique que les faits pourraient contredire. Elle n'est pas non plus une définition conceptuelle qui ferait abstraction de toute expérience ; encore moins est-elle une hypothèse métaphysique qui consisterait à imaginer une chose invisible appelée âme, logée, mettons, dans le corps visible de mon oncle. Elle est par contre l'essence des personnes, telle qu'elle s'offre à notre expérience *spécifique*. Chaque expérience est spécifique, c'est-à-dire qu'elle doit être faite de manière appropriée. On ne peut pas, par exemple, utiliser la toile de la Joconde de Leonard de Vinci comme support de son matelas et prétendre en même temps avoir une expérience spécifique de la Joconde, c'est-à-dire, dans ce cas, une expérience esthétique. On ne le peut pas, simplement parce

que ça n'a pas de sens. Ce n'est pas le sens d'être de la Joconde. Ainsi, on ne peut pas étudier la manière d'être des personnes en faisant abstraction de l'expérience spécifique que nous avons d'elles, et dont le style propre nous est prescrit par *leur* sens d'être.

Bien sûr, une personne humaine n'est pas seulement une personne, pas plus que le tableau de la Joconde n'est seulement l'objet esthétique que tout le monde connaît. Le bon restaurateur de tableaux se souciera peut être plus de la composition chimique des couleurs du fond que d'une méditation sur la valeur des arrière-fonds chez Léonard ; de même le bon dentiste qui me soigne une carie se souciera plus de l'état de la racine de ma dent que de l'éventuel charme de mon sourire, du moins peut-on l'espérer. Et pourtant, il est évident que personne ne songerait à nier que si les dents ne sont pas bien implantées dans les gencives, c'en est fini du beau sourire ; ou que, si le pigment s'use trop, c'en est fini de l'énigme de la Joconde.

Ainsi, il ne devrait venir à l'esprit de personne de nier que, sans cerveau, sans système nerveux et sans organes sensoriels, tous les aspects fonctionnels de notre « vivre » seraient éteints et par conséquent les aspects personnels également, puisqu'ils les présupposent : personne ne peut exercer sa vue s'il ne l'a pas. Néanmoins, on ne devrait pas pour autant être accusé de spiritualisme si on fait remarquer que, dans une description fonctionnaliste de la personne, c'est l'essentiel qui est perdu, comme dans une description chimique de la Joconde.

Ce premier pas que nous avons fait en réfléchissant sur la manière typique qu'ont les personnes de s'offrir à notre expérience — ou à notre conscience — ne semble pas spécialement « transcendantal ». Il nous aide pourtant à comprendre ce qu'il y a d'erroné dans la généralisation impropre de l'attitude naturaliste. L'erreur consiste dans le fait d'oublier que *l'essence spécifique* des personnes est corrélative à *l'expérience spécifique* que l'on peut faire d'elles dans une *attitude appropriée ;* et que c'est bien cette expérience, et non pas la métaphysique ni l'apriorisme conceptuel, qui nous indique qu'une vie vécue à la première personne *est constitutive du fait d'être une personne*.

L'importance de ce premier pas ne saurait être sous-estimée. En fait, il n'est qu'une application du premier principe de la phénoménologie, selon lequel chaque type d'objet a sa manière propre de se donner à l'expérience — ou à la conscience. À la

conscience de qui, peu importe : car ce principe identifie précisément la conscience avec *la présence* des choses, en affirmant que chaque type d'objet a sa manière spécifique de se présenter et de s'esquisser, de s'offrir à l'expérience et de la transcender, et qu'il réclame de notre part, pour être saisi dans son essence spécifique, une attitude appropriée. L'étude des diverses manières qu'ont les différents types d'objets de se donner à la conscience et de la transcender, Husserl la nomme, en se servant d'un terme assez malheureux eu égard à ses ascendances kantiennes, phénoménologie transcendantale.

Il reste néanmoins qu'avec ce premier pas, nous n'avons fait qu'expliciter ce qui va de soi, en ce qui concerne la réalité des personnes. L'énigme en revanche reste entière. Notre pas est plus utile à la philosophie générale, qu'à la connaissance de l'être personnel. Certes, il nous dit de quelle manière une personne se distingue à la longue d'un automate, par exemple, mais il ne nous indique pas *en quoi consiste exactement* le fait de se vivre comme un je qui est la caractéristique essentielle d'une personne, et il ne nous indique pas non plus de quelle manière nous devons penser cette *individualité* des personnes qui est en définitive le trait caractéristique de leur façon de se donner. Il n'y a pas de personne sans physionomie.

C'est à ces dernières questions que tentent de répondre ces phénoménologues qui, disions-nous, semblent s'aventurer à la recherche du continent englouti de la réalité personnelle. Affronter ces questions, c'est un peu comme affronter le mystère, après avoir éclairci ce qui va de soi. Il est beaucoup plus facile de distinguer une personne d'un automate que de parvenir à ne pas se tromper quant à sa propre personne ou celle d'autrui.

La donnée irréfutable est que la conscience de soi (et des autres) est bien loin d'être *connaissance* de soi (et des autres). Pour quelle raison, alors que nous sommes présents immédiatement à nous-mêmes, est-il si difficile de se connaître et si facile de se tromper, de s'ignorer, de se méprendre sur soi-même ? Et que veut dire, en effet, se connaître ?

4. De l'évidence à l'énigme. La conscience et ce qui la transcende.

Nous nous limiterons seulement à ébaucher dans les grandes lignes l'idée fondamentale que nous retrouvons dans les pages de Pfaender, Scheler, Geiger, von Hildebrand et Edith Stein. Cette

idée est l'autre versant du principe phénoménologique de fidélité à la manière qu'ont les choses de se donner à connaître. Nous en avons vu jusqu'à présent le versant husserlien uniquement, qui est en définitive la « déréalisation » de la conscience. La conscience, selon la manière husserlienne dont nous nous sommes servis de ce terme, n'est pas une réalité, mais la présence inadéquate d'une réalité, selon le style de transcendance qui lui est propre. Cette déréalisation de la conscience correspond à la distinction entre phénoménologie et psychologie. C'est la démarche caractéristique de la pensée de Husserl, ainsi que la direction du chemin qu'a suivi la phénoménologie husserlienne, en se distinguant de la psychologie de Brentano.

Mais cette même distinction suggère une refondation de la psychologie, par opposition à la manière dont son objet est délimité, par exemple, chez Brentano. *Justement parce que la conscience n'est pas elle-même la réalité psychique des individus, la psychologie ne peut pas être définie comme étant l'étude des modes de la conscience, mais d'une des réalités qui se manifestent inadéquatement en elle*. Ceci est le fil conducteur commun des recherches des phénoménologues en matière de fondements de la psychologie.

Ce chemin comporte deux tournants d'une très grande portée philosophique. Le premier est le refus du mythe cartésien de la transparence, selon lequel l'être du sujet et ses états (en langage cartésien, le « mental ») est ce sur quoi il *n'*est *pas* possible de se tromper ou de s'illusionner. Nous pourrions l'appeler le *principe de la transcendance* interne, ou personnelle. L'autre est la fidélité au profil caractéristique de la réalité qui se manifeste, même si c'est de manière inadéquate, à l'expérience que nous faisons de nous-même. Cette application du *principe de fidélité* à l'expérience de la réalité personnelle fixe les limites dans lesquelles, en se servant de termes contemporains, cela a un sens de procéder à une « naturalisation de l'esprit ». En d'autres mots, il fixe les limites au sein desquelles l'attitude naturaliste est appropriée à l'étude de la réalité personnelle.

4.1. Le principe de transcendance

Voyons le premier point, le refus du mythe cartésien de la transparence. Il est étonnant de constater combien la psychologie a été longtemps tributaire du dogme cartésien de l'adéquation de l'apparence à la réalité, pour ce qui a trait à la réalité « psy-

chique » ou « mentale », ou encore à l'être que chacun appelle soi-même. Il est étonnant, tout particulièrement, de voir combien *conscience* et *connaissance* de soi ont été longtemps confondues par les philosophes, malgré le fait que toute l'expérience humaine démontre le caractère erroné de cette identification. Et ceci vaut, qu'on entende la conscience de soi dans sa version ponctuelle, temporellement inétendue, cartésienne, aussi bien que dans sa version lockienne, qui comprend la mémoire de ses propres expériences et actions passées. À tel point que la psychologie positive se définissait au début du siècle comme la « science de la conscience », ou des phénomènes psychiques, par opposition à la physique ou science des phénomènes physiques.

Si nous portons maintenant notre attention sur les deux modes principaux, encore actuels, par lesquels la psychologie a « dépassé les limites de la conscience », le mode des écoles psychanalytiques et celui des écoles cognitivistes, nous pouvons voir que le présupposé cartésien-lockien de la *coïncidence entre identité personnelle et (auto)conscience, entre « soi » et représentation de soi*, est demeuré inchangé. En fait, ces psychologues ne se limitent plus à ce domaine-là : pourtant, tout ce qui ne fait *pas* partie de l'(auto)conscience est de *l'ordre de l'impersonnel*. Que celui-ci soit l'« inconscient », entendu comme un ensemble de tendances qui interfèrent avec celles qui sont vécues ou conscientes, se substituant en partie à la « personne » et dirigeant son comportement, ou alors, que celui-ci soit l'inconscient cognitif (*inconscious mind*), entendu comme l'ensemble des fonctions partielles, non conscientes, de l'élaboration de l'information (par exemple, reconnaître un visage ou un objet, se souvenir d'un nom etc.).

4.2. Le principe de fidélité

Cette observation nous ramène au second point, au principe de fidélité descriptive à l'être personnel, tel qu'il nous est donné. Indubitablement, je suis donné ou présent à moi-même, mais exactement comme n'importe quelle autre réalité, c'est-à-dire inadéquatement : de même que la montagne a de nombreux versants que je ne vois pas, et par ce fait même, qu'elle transcende l'aspect que j'en vois, et qu'elle m'est donnée chaque fois dans un point de vue particulier, de même mon être n'est qu'esquissé ou annoncé dans chaque état de conscience présent. Et pourtant, c'est bien *moi* qui toujours « échappe » en grande partie à la conscience que j'ai de moi-même ; c'est précisément ce que j'appelle

« moi-même », l'être *personnel,* qui en même temps s'annonce et se cache. Précisément comme la montagne : seul le mode de transcendance est différent, comme est différent le mode d'apparition. Mais comme la montagne reste la montagne que je la voie ou non, de même, je reste moi là où je ne me « vois » pas. C'est bien ce que dit le principe de fidélité. L'apparence n'est en aucun cas toute l'essence, mais elle est la manifestation de l'essence et de rien d'autre. Bien sûr, on fait des erreurs sur soi-même et ce qui est spécifique de ce « faire erreur », c'est qu'on se *trompe,* à proprement parler, dans les deux sens du terme : l'erreur, ou mieux, l'illusion peut contenir une dose d'(auto)déception. Mais on ne se déçoit pas soi-même *catégorialement,* ou *ontologiquement,* comme au fond le prétend presque toute la pensée philosophique de ce siècle, et comme certainement le prétendent autant Freud que, par exemple, Daniel Dennett. En ce sens, le principe phénoménologique de fidélité exprime une *attitude fondamentale de la pensée* qui est opposée à celle qui est caractéristique de la « culture du soupçon » — et de sa défiance radicale à l'égard du *donné* ou du *phénomène*.

Opposée jusqu'au point d'adopter, à l'égard du donné, exactement l'attitude que l'on a à l'égard du don, de ce qui est donné ou offert (ce sont d'ailleurs les verbes techniques les plus fréquents dans les textes phénoménologiques). Un don, on ne se limite pas à le recevoir, encore faut-il l'accueillir. Mais nous, nous sommes « donnés à nous-mêmes » dans cet autre sens également. D'une certaine manière, se connaître, c'est s'accueillir comme on est donné, offert à soi-même. Le style d'expérience approprié à ce que nous sommes est prescrit par ce que nous sommes : il n'est pas, ou alors seulement dans certaines limites, celui de la *connaissance objective* (voir ci-dessus), parce c'est comme *sujets* que nous sommes donnés à nous-mêmes.

5. La psychologie comme instrument de la connaissance de soi.

Que veut dire, se connaître soi-même ? Cela ne veut pas dire la même chose que connaître un exemplaire d'une certaine catégorie d'*objets*. (Voilà pourquoi il y a quelque chose d'incongru et d'embarrassant dans le fait de substantiver les pronoms personnels — « le soi,» « le moi »). Ceci est une des vérités que les philosophes réapprennent occasionnellement — le premier à l'énoncer fut Platon dans le *Charmide* — et par laquelle ils redécouvrent une des raisons d'être de la philosophie. Les philosophes du « conti-

nent englouti » partagent tous cette redécouverte : et c'est à sa lumière qu'ils entendent définir *la tâche* et *le domaine* de la psychologie.

La tâche. Jetons un regard sur ce qui nous est apparu être constitutif des personnes, selon l'expérience spécifique que nous faisons de celles-ci : des autres et de nous-mêmes. C'est le fait de se vivre comme des *sujets* (principe de fidélité). Mais c'est aussi le fait de déborder en réalité et effectivité ce pôle du vécu qui est à chaque instant actuel, ce « point » que Husserl appelait « moi pur »: moi qui écris en ce moment, vous qui êtes en train de lire (principe de transcendance). Nous sommes *faits* d'une certaine façon (réalité). Et nous devons toujours *faire* quelque chose de nous-mêmes (effectivité). La connaissance de soi, qui comme toute connaissance de l'individuel ne peut jamais s'épuiser, est ce qui est nécessaire pour traduire la réalité en effectivité. En ce sens, « se connaître » signifie plus que *cueillir* une réalité, cela signifie l'*accueillir* pour la rendre effective, c'est-à-dire pour *la faire vivre*. Ici la phénoménologie rejoint à sa façon une intuition centrale de Jung. Parce qu'en définitive, c'est là la tâche de l'*individuation*. Celle-ci n'est pas un luxe, mais un besoin constitutif de la vie humaine, qui apparemment la distingue de la vie des autres animaux, avec laquelle elle a tant de points communs. Ici, chaque illusion à propos de la réalité se paye et se fait payer, en termes de souffrance propre et infligée aux autres.

En raison de son lien essentiel au processus d'individuation, la connaissance de soi n'est pas seulement un savoir : elle est, en dernière analyse, connaissance dans le sens d'expérience vive, dans le sens d'une « rencontre » avec soi-même. Cette connaissance de soi se vit essentiellement sur le mode d'une *recherche* qui n'est pas de caractère théorique ni simplement l'application d'un savoir théorique. Elle *n'est donc pas* ce que nous pouvons demander à la psychologie. Ce n'est certainement pas un hasard que la plupart des phénoménologues du continent englouti aient apporté chacun une contribution différente et significative à la réflexion sur la forme que peut prendre la vie comme chemin intérieur et recherche existentielle. Pour certains d'entre eux, par exemple, ce chemin fut la connaissance de soi à travers l'art. Pour d'autres, ce fut une éthique vécue comme la recherche d'une vocation personnelle. Pour Edith Stein ce fut la voie du Carmel.

Toutefois, ce que nous pouvons demander à la psychologie c'est d'être un *instrument* — en dernière analyse — de cette

connaissance, un instrument qui nous permet de comprendre comment nous sommes faits. Ici, l'individuel ne peut que se cueillir sur le fond du typique, de la « structure ontologique » de la personne.

Et les différents niveaux de cette réalité, telle qu'elle est — inadéquatement — donnée à notre conscience, définissent les *domaines* de la psychologie. Nous pouvons nous intéresser à l'aspect fonctionnel de notre vie psychique, aux lois causales qui la gouvernent et aux forces qui les alimentent. Ici aussi il existe une *identité psychique* qui n'est pas encore l'identité personnelle d'un homme mais qui, dans son développement lié à la vie biologique de l'individu, en est le support permanent et la condition de déploiement. Cette réalité est le domaine de la psychologie comme science naturelle.

Et nous pouvons en outre nous intéresser à cette *identité personnelle* qui se dérobe le plus souvent à la conscience propre et à la volonté consciente d'une personne. Cette identité qu'on peut aussi comprendre de travers ou nier toute une vie, qui peut justement n'être pas accueillie et rendue *effective* mais dont l'énigmatique facticité n'en est pas moins manifestement, et parfois jusqu'au tragique, efficace. En fait, une des libertés que nous n'avons *pas* est celle d'*être bien lorsqu'il ne nous est pas donné de faire vivre cette identité*.

Dans ce domaine, une psychologie peut se configurer plus spécifiquement comme un instrument de connaissance de l'être personnel. Celle-ci se configure en effet, chez les phénoménologues du continent englouti, non seulement comme une *phénoménologie de l'expérience de soi*, mais également comme une morphologie des illusions de cette expérience : avec Scheler, une doctrine des *idoles de la connaissance de soi* est proposée à titre de fondement d'une *psychopathologie*. Le psychothérapeute pourra y puiser ses connaissances, sans qu'elles puissent se substituer à la rencontre personnelle et à la descente dans la profondeur de la personne qu'une thérapie par le psychique entraîne. Scheler, en l'opposant à la « chirurgie psychique » qu'il juge propre à certaines techniques psychanalytiques, parviendra jusqu'à qualifier de « socratique » la méthode du psychothérapeute de la personne[3].

---

3. Il faut bien entendu entendre le terme « expérience de soi » dans le sens complexe qu'on a vu, et qui implique, comme toujours lorsque la perception de réalité supporte le sentiment de la valeur, plusieurs actes, aucun

6. Psychologie phénoménologique et psychologie du sens commun.

Dans une direction comme dans l'autre, une psychologie ainsi entendue procède dans le sens des intuitions qui président à la psychologie du sens commun. Nous reconnaissons tous que les conditions fonctionnelles de l'exercice du vivre œuvrent causalement sur la teneur de cet exercice même, et sont à leur tour sujettes à la causalité. La fatigue et l'ébriété, la cécité et le syndrome de Parkinson ne peuvent rester sans influence sur la teneur de cet exercice ; et ceci est vrai aussi de l'angoisse et de la dépression, de l'anxiété et de l'euphorie. Mais comprendre les *actions et passions* des personnes, pour nous, signifie les percevoir comme étant liées par des *liens de motivations* qui impliquent la sensibilité, les préférences, les choix des personnes. C'est justement l'une des tâches fondationnelles que celle de distinguer phénoménologiquement les relations de causalité de celles de motivation. Ce sont en effet les deux catégories fondamentales des ontologies husserliennes de la nature et de la personne.

La psychologie quotidienne, ou du sens commun, connaît et applique déjà une distinction implicite entre les qualités d'un être humain qui se manifestent dans ses prestations et celles à travers lesquelles *lui-même* se manifeste, ou disons plutôt, à travers lesquelles sa *personnalité* s'exprime. Parmi les premières nous comptons par exemple la constitution physique, les attitudes des sphères cognitives inférieures et supérieures (celles qui sont quantifiées par des tests : oreille, sens de la forme, capacité verbale, capacité logique, mémoire...) et celles qui concernent la

---

desquels n'a besoin d'être accompli de manière « consciente », ou réfléchie. En effet, dit Scheler, « le fondement théorique de cet idéal thérapeutique est l'idée selon laquelle un genre au moins de maladie de l'âme ne s'enracine aucunement dans les événements psychiques réellement vécus par le patient, dans leur contenu et leur succession, mais dans la manière dont ils sont, par les fonctions de la perception interne et de soi, saisis, refoulés et entendus, interprétés et jugés, dans nos prises de position à leurs égard, dans la manière dont nous les reconnaissons. [...] Seulement de ce point de vue le concept d'auto-illusion acquiert sa signification pleine et principale » (Max SCHELER, « Die Idole der Selbsterkenntnis », in *Gesammelte Werke.Vom Umsturz der Werte,* Bern und München : Francke Verlag, 1972, bd. III., p. 220-21). Il y a donc un monde d'actes personnels, par lesquels nous nous définissons tout en échappant à nous-mêmes, dans la sphère de l'expérience de soi. Il faut voir dans ce texte l'une des racines de la psychiatrie phénoménologique.

sphère motrice (équilibre, coordination etc.). C'est la sphère des dispositions innées que chacun possède à des degrés différents, mais qui peuvent être renforcées et développées en véritables capacités, moyennant l'apprentissage et l'exercice. Il est plus difficile d'identifier la seconde classe de qualités, qui nous semblent moins manifester les « avoirs » d'une personne que son être propre. Untel *a* une bonne mémoire ou n'en *a* pas, mais il *est* plus ou moins généreux, plus ou moins mesquin. Nous parlons de type de caractère et de personnalité, mais nous ne nous référons pas exclusivement aux qualités morales qui font un « bon » ou un « mauvais » caractère. Et d'autre part, nous distinguons dans l'éducation globale d'une personne, la composante *dressage* de la composante *formation-maturation*.

L'étude des fondements de la psychologie du sens commun, que Stein mène justement dans son analyse de l'empathie, nous indique la direction vers laquelle chercher la racine de cette distinction. Si l'être personnel se donne dans certains vécus et non dans d'autres, il faut alors remonter aux vécus dans lesquels celui-ci se donne originairement pour en saisir le style de transcendance caractéristique.

7. Intériorité ou profondeur de la personne

Nous conclurons cette réflexion en esquissant la description de cet être, selon les principales idées directrices des phénoménologues du continent englouti.

Toute expérience n'est pas de l'expérience de soi. Quels modes spécifiques de l'*Erleben* sont en effet des modes de l'expérience de soi ? De concert avec les phénoménologues susmentionnés, Edith Stein distingue les vécus « égologiques » des vécus non égologiques. En bref, sont non égologiques tous les actes de la sphère cognitive, de la perception à la pensée, dans laquelle des *objets* se présentent. Sont égologiques, en revanche, les actes de la sphère affective et volitive, dans lesquels je me sens précisément plus ou moins *profondément* impliqué, respectivement comme sujet-à, c'est-à-dire dans le sens passif du terme « sujet » (*subjacere*), et comme sujet-de, c'est-à-dire dans le sens actif du terme, celui qu'une longue tradition de pensée éthique identifie à la causalité de l'agent, à la causalité « libre ».

Cette distinction remplit de contenu intuitif le concept phénoménologique de *constitution :* elle nous montre que certaines classes d'expériences, mais pas d'autres, sont *constitutives de ce que chacun d'entre nous appelle soi-même*, dans le sens que ce

sont justement les modes par lesquels ce soi est *donné*, rendu *présent*. Ce sont les expériences dans lesquelles l'être de chacun *se* vit, actuellement. Dans le pur regard, dans l'écoute, dans la pensée et le raisonnement, je vis certes, et pourtant je ne *me* vis pas — je ne me « sens » pas vivre : si ce n'est en tant que cet exercice de la vue, de l'ouïe, de l'intelligence comporte des émotions et des choix. Par contre, du plus léger mal de tête jusqu'au deuil le plus irrémédiable, il est impossible de sentir sans *se* sentir touché. Et de l'acte de se lever et de marcher, jusqu'à l'acte de prendre la décision suprême de sa vie, il n'est pas possible d'agir et de se déterminer à agir sans se vivre comme *sujet effectif* de ces actes — ce dont *dépendent* irrémédiablement l'action et la décision.

La sphère affective est précisément la sphère d'expérience de ce que nous pouvons appeler la *profondeur* ou encore l'*intériorité* de l'être propre.

L'analyse de la stratification de la vie affective est la pièce maîtresse de la psychologie phénoménologique de la personne : elle est initialement et génialement esquissée par Scheler, puis développée sous des angles assez différents par von Hildebrand, Stein et les autres (dont von Hartmann). Il s'agit d'un exemple très éclairant de l'application du principe de fidélité, qui est aussi un principe de confiance dans le *sens* des expressions du langage commun ; il indique précisément dans quelle direction enquêter sur les *fondements d'évidence* de ce langage qui est justement celui de la psychologie du sens commun. Nous disons qu'une émotion est plus ou moins profonde, qu'une expérience est vécue plus ou moins en profondeur, que dans tel geste une personne exprime son être intime, et ainsi de suite. À d'autres époques, à partir des mêmes sources d'évidence qui nourrissent ce langage ordinaire, et consentant à suivre le parcours d'expérience de soi que ce langage annonce comme possible, se bâtit une typologie de l'espace intérieur, quasiment une carte nécessaire à la recherche de soi-même. Dans la nôtre, l'on n'a pas rejeté seulement l'enveloppe doctrinale et confessionnelle que ces topologies avaient revêtue, mais également la base phénoménologique d'évidence qui la nourrit et le savoir implicite que ce langage contient. « Intériorité » et « profondeur » du vivre ainsi que de l'être personnel, sont devenus pour la majorité d'entre nous des métaphores vides, des résidus idéologiques et culturels du passé, des « mythes » dans le sens péjoratif du terme. En ce siècle, les

phénoménologues du continent englouti sont les seuls parmi les philosophes à raviver, dans la plus rigoureuse liberté de présupposés doctrinaux, le *contenu d'expérience* de ce langage.

8. La stratification de la vie affective

Reprenons donc, avec eux, le fil conducteur du langage commun : on est plus ou moins « profondément » ou « intimement » impliqué dans une expérience affective. Ou comme l'on dit aussi, on y est impliqué avec une partie plus ou moins grande de soi.

8.1. Les sentiments sensoriels

Ce qui « se vit » dans la sphère des sentiments sensoriels — plaisir et douleur « physiques » inhérents aux sensations — est la « surface » ou l'« extérieur » de l'être propre : les parties du corps dans lesquelles ces sentiments sensoriels sont localisés, mais, plus généralement, les parties du corps qui sont sollicitées par l'exercice des fonctions vitales et sensorielles. Toutefois, c'est seulement dans la passivité du plaisir ou de la douleur physique que me sont, pour ainsi dire, données les limites physiques de mon être : de la tête où j'ai mal, au pied que quelqu'un piétine.

8.2. Les sentiments vitaux et la dynamique vitale

Plus « profonde » est la couche de soi que l'on vit dans les « sentiments vitaux », par lesquels s'annonce l'état vital propre : l'état « physique » — ce sont les manières « de se sentir dans le corps », la fatigue, la fraîcheur, le bien-être, le malaise ; et l'état « psychique » — ce sont les humeurs ou « états d'âmes », avec leur gamme continue, du pôle de la dépression à celui de l'euphorie, en passant par toutes les nuances de l'anxiété et de la confiance, de l'insécurité et de l'aisance, de l'inquiétude et de la sérénité... Ces *Stimmungen* nous disent précisément « comment nous allons », elles constituent la sphère de la *Befindlichkeit :* elles acquerront petit à petit une importance majeure, et ceci non seulement dans la pensée d'Edith Stein. Ce n'est pas un hasard que la *Befindlichkeit* devienne, dans la pensée de Heidegger, la catégorie centrale de la finitude. Mais avant de s'égarer dans les vastes étendues de l'analytique existentiale, la phénoménologie des sentiments vitaux ouvre vraiment de nouvelles voies à ce que nous pouvons appeler la connaissance de soi. Les sentiments vitaux, en effet, outre le fait qu'ils « déteignent sur la réalité », en colorant de rose ou de noir l'atmosphère qui entoure le sujet, annoncent l'état vital effectif de

celui-ci. Ils ne disent pas *en quoi, moi, je consiste*, mais seulement *comment je me porte, quel est mon état*. De cette manière, ils signalent encore une caractéristique essentielle que la personne (Edith Stein dira : la personne *finie*) partage avec chaque être vivant qui dépend de quelque chose d'autre pour vivre, ou dont la vie doit être continuellement *alimentée*.

Nous distinguons la « vie » comme succession d'états fonctionnels d'un organisme, de la vie comme histoire d'une personne — aucune mention de la première ne se trouvera dans une biographie, si ce n'est en tant qu'elle interfère et conditionne la seconde. De la même manière, indépendamment de tous préjugés doctrinaux, nous comprenons la distinction que les phénoménologues nous suggèrent, entre ce qui « alimente » la première et ce qui « alimente » la seconde. C'est précisément ainsi que nous l'entendons, en effet, lorsque nous nous demandons : « mais de quoi je vis, moi ? » Justement pas que de pain. Faisons un petit pas supplémentaire, et réfléchissons sur le fait qu'en effet certaines expériences nous « consument » — on le dit communément de l'amour, ou aussi de la douleur, mais l'exemple le plus évident est tout état de « stress » — et que d'autres nous « remplissent », nous « donnent vie », nous « recréent » — l'amour même, d'un autre point de vue, mais aussi la lecture d'un poème ou la rencontre d'une personne, même une simple conversation. Dès lors, nous serons naturellement conduits à découvrir le lien entre ces sentiments vitaux que sont les états d'âme ou les humeurs et les états de l'énergie vitale dont se nourrit notre existence personnelle. Nous distinguerons ainsi deux niveaux de la dynamique du vivre, et, relativement indépendants, deux types respectifs d'énergie qui l'alimentent : celle qui est à la base du *développement* psycho-physique et du fonctionnement normal de toutes les fonctions (cycles de variation de la quantité de l'énergie : du cycle biologique entier de la naissance à la mort, à ceux des biorythmes quotidiens); et celle qui sert au *déploiement* ou au fait de « se réaliser », d'actualiser la potentialité existentielle de chacun, qui alimente pour ainsi dire la maturation et l'histoire intérieure d'une personne[4].

---

4. La distinction entre *Entwicklung* et *Entfaltung* occupe une place importante dans la pensée d'Edith STEIN tout particulièrement. Les *Beitraege* (1922) s'organisent autour du problème de la dynamique d'une vie personnelle, en identifiant les facteurs fondamentaux de cette dynamique. Dans le cadre de cette analyse, et tout particulièrement de la partie de cette dynamique qui « dépend de nous », E. Stein propose son impressionnante *théorie*

Ce langage « énergetiste » quelque peu daté peut sans doute étonner. Pourtant, il ne faut pas perdre de vue les *phénomènes que ces analyses décrivent*. Une phénoménologie de la fatigue, voire de l'épuisement est encore toute à faire, une phénoménologie de la récréation l'est tout autant. Comment se fait-il qu'une conversation suffise parfois à nous ressourcer, qu'une simple émotion esthétique nous apporte des nouvelles forces d'agir et de créer ? Comment se fait-il que les sentiments positifs paraissent nous *combler*, et nous apporter un afflux de nouvelle vie, alors que les sentiments négatifs paraissent nous *vider* de celle que nous avions ? Quel est le rapport entre dépression et épuisement ? Par tous ces phénomènes, et beaucoup d'autres, c'est la dépendance de notre psychisme des circonstances causales qui se manifeste. Ces phénomènes remplissent de contenu intuitif la notion de causalité *psychique*.

Un petit pas de plus encore et nous découvrirons que les sources de ces énergies sont diverses, et qu'une d'elle est alimentée et consommée dans les échanges avec l'environnement physique, alors que l'autre l'est dans les échanges avec le monde environnant et surtout dans les échanges interpersonnels, directs ou indirects. Les états d'âme sont, pour ainsi dire, les indicateurs de ce grâce à quoi nous vivons et, par conséquent, nous orientent précisément vers notre *ubi consistam*. La phénoménologie retrouve ainsi à sa manière une des grandes intuitions de la psychologie existentielle de la tradition platonicienne : pensons par exemple à l'inquiétude selon Augustin, cet indicateur psychologique de l'inconsistance existentielle de la créature.

Chaque vécu affectif possède sa propre composante « humorale », et la portée de celle-ci, son pouvoir d'influencer une plus ou moins grande part de nos actes, et plus ou moins durablement, dépend de la profondeur de la couche de notre être que ce vécu active ou sollicite. Mais avec ce pas nous avons dépassé la sphère des sentiments vitaux. Ce qui n'est pas encore « touché » ou impliqué directement — mais seulement de façon indicative, « symptomatiquement » — dans les sentiments vitaux est la *personnalité*, dans son être typique et dans son être individuel.

---

phénoménologique des actes volontaires, qui développe et approfondit les intuitions principales de Pfaender, en livrant les éléments d'une phénoménologie du vouloir libre et du vouloir captif. Les développements plus tardifs d'une ontologie de l'être en puissance devraient se lire à partir de ces fondements phénoménologiques d'une psychologie dynamique.

Toutefois, chacun peut voir les horizons féconds que la phénoménologie de la *Befindlichkeit* offre à la psychopathologie des humeurs, dans leur relation à la dynamique de la réalisation de soi, de la vie personnelle et des sources qui l'alimentent.

8.3. Les sentiments intentionnels et la structure de la personne

In te ipsum rede — entonne la devise de la philosophie augustinienne de l'intériorité — *in interiore homine habitat veritas*. Mais qu'est-ce que l'introspection ? Que signifie « regarder à l'intérieur de soi »? C'est ici que la distinction entre vécus « égologiques » et « non-égologiques » manifeste toute sa fécondité.

C'est dans le sentir, non pas sentir une douleur ou un plaisir physique, mais sentir la valeur relative des choses, y compris la douleur et les plaisirs physiques, que chacun se rencontre soi-même. C'est dans *l'assentiment* et dans le *dissentiment* que chaque sentiment active au contact des choses ou des personnes qui le suscitent ou le nourrissent, que je suis, plus ou moins profondément, « donné » à moi-même. Je le suis plus ou moins profondément en fonction du *degré de valeur* que ces consentements et ces désaveux me révèlent dans leur objet. La perte de l'être aimé me touche plus en profondeur que la perte d'un objet qui me le rappelle, et la perte de cet objet plus en profondeur encore que la perte d'une chose quelconque — et ceci me rapproche de la plupart de mes semblables. Mais il est un fait que parmi les nombreux livres qui existent, peu d'entre eux seulement allument en moi une joie capable de nourrir des espérances ardues et de motiver des choix et des fatigues ; et que parmi les nombreuses personnes que je rencontre, peu d'entre elles réveillent en moi le courage heureux d'une vocation ; et que parmi les nombreux paysages qui s'offrent à moi, peu m'accueillent comme des lieux d'intime appartenance. Et pour chacune de ces rencontres, diverses sont les occasions qui suscitent ce « rapprocher de soi-même » en s'ouvrant au monde, mouvement que nous pourrions nommer, selon l'heureuse expression de Geiger, *concentration externe*. Une formule qui exprime l'idée fondamentale de la phénoménologie de l'affectivité, pour laquelle chaque percée dans la perception affective du règne des valeurs est une conquête d'une parcelle de l'être *propre*.

Ce sont nos amours qui nous révèlent à nous-même et aux autres — ou mieux, ce sont nos prises de positions affectives qui

nous révèlent l'ordre de ce qui nous tient à cœur. Et il n'existe aucun autre accès au « cœur » d'une personne que l'ordre de ses amours : son *ethos*, comme l'appelait Scheler.

Roberta DE MONTICELLI

Annexe à la note 1 :

La revue *Jahrbuch für Philosophie und Phaenomenologische Forschung* fut éditée par Husserl, Max Scheler, Alexander Pfaender et Moritz Geiger, ainsi que par A. Reinach jusqu'en 1917, date de sa disparution prématurée pendant la guerre. Cet article se rapporte aux textes suivants :

Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle : M. Niemeyer, 1927 (1916); trad. fr. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris : Gallimard, 1955.

— « Die Idole der Selbsterkenntnis », in *Gesammelte Werke*,*Vom Umsturz der Werte*, Bern, München : Francke Verlag, 1972, bd. III.

Edith STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, München : G. Kaffke, 1980 (1917); trad. ital. *Il problema dell'empatia*, Milano : Franco Angeli, 1992.

— « Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften », in *Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung*, Halle, 1922 ; trad. ital. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Roma : Città Nuova, 1996.

Moritz GEIGER, «The philosophical attitudes and the Problem of Subsistence and Essence », in : *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York : Harvard U. P., 1927 (1926).

— *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Bonn : F. Cohen, 1930.

— « Das Bewusstsein von Gefühlen », in *Münchener philosophische Abhandlungen* 1911.

— « Fragment über den Begriff des Unbewusstsen und die psy-

chische Realität », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1921, bd. IV.

Alexander PFAENDER, *Phänomenologie des Wollens : eine psychologische Analyse ; Motive und Motivation*, München : J. A. Barth, 1963 (1900).

— *Einführung in die Psychologie*, Leipzig, 1904.

— « Zur Psychologie der Gesinnungen », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle : M. Niemeyer Verlag, 1913, bd. I, p. 325-404 ; 1916, bd. III, p. 1-125.

— *Die Seele des Menschen : Versuch einer verstehender Psychologie,* Halle : M. Niemeyer Verlag, 1933.

Dietrich VON HILDEBRAND, « Die Idee der sittlichen Handlung », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1916, p. 116-51, rééd. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

— « Sittlichkeit und ethische Werterkenntis », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1922, p. 463-602 ; rééd. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

Roberta DE MONTICELLI, *Dottrine dell'intelligenza*, con Introduzione di M. Dummett, Bari : De Donato, 1982.

Roberta DE MONTICELLI, *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter,* Genova : Marietti, 1988.

Roberta DE MONTICELLI, *L'ascèse philosophique,* Paris : Vrin, 1997.

Roberta DE MONTICELLI, *L'avenir de la phénoménologie — Méditations sur la connaissance personnelle,* Paris : Aubier-Flammarion, 2000 (trad. italienne, espagnole et anglaise à paraître).

Roberta DE MONTICELLI, *La persona : apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milano : Raffaello Cortina, 2000.