

LE SOI ENTRE COGNITIVISME ET PHÉNOMÉNOLOGIE

Réflexions épistémologiques

Edmond Marc LIPIANSKY*

Résumé

La vogue du cognitivisme a stimulé les recherches sur le Soi ; mais elle a en même temps étouffé quelque peu la réflexion conceptuelle et épistémologique sur ce thème au profit de la technicité expérimentale qui tend à devenir l'unique critère de scientificité.

L'objectif de cet article est de questionner les postulats de base de l'approche cognitive du Soi et d'en proposer un examen critique à partir des positions du courant phénoménologique et existentiel. Est discutée notamment la proposition que « le Soi est un objet comme un autre », traité cognitivement par les mêmes mécanismes que les autres informations.

L'approche phénoménologique postule au contraire que la conscience de soi exclut radicalement toute objectivité et constitue un phénomène spécifique dans lequel le Soi n'est jamais un objet comme les autres.

11

Abstract

The vogue for cognitivism has stimulated the research on the Self ; yet, at the same time, it has somewhat stifled the conceptual and epistemological reflexion on this theme to the benefit of experimental technical skills which tend to become the only criterion of a scientific nature.

The aim of this paper is to question the basic postulates of the cognitivist approach of the Self and to propose a critical examination starting from the positions of the phenomenological and existential movement. What is more particularly discussed is the idea that "the Self is an object like any other" which is dealt with in a cognitive way through the same mechanisms as any other information.

* - Edmond Marc Lipiansky, Université Paris X, Nanterre.

The phenomenological approach postulates on the contrary, that the consciousness of the Self radically excludes any objectivity and constitutes a specific phenomenon in which the Self is never an object like the others.

Le Soi (1) est un thème très ancien de la psychologie. S'il a surtout été élaboré par divers courants de la psychanalyse (Freud, Jung, Schilder, Winnicott, Spitz, Erickson, Kohut...) (2), il a aussi été étudié dès la fin du XIX^e siècle (avec les travaux de W. James) par des psychologues qui ont cherché à montrer la dimension sociale et culturelle de la conscience de soi (Baldwin, Cooley, Mead...). Mais peu à peu, dans la première moitié du XX^e siècle, le behaviorisme triomphant a étouffé ce champ d'étude, et la psychologie qu'il a inspirée, portant le discrédit sur les phénomènes de conscience, s'est détournée de ce thème estimé non scientifique.

Il a fallu attendre le remplacement aux États-Unis puis en Europe du règne du behaviorisme par celui du cognitivisme pour que le concept de Soi retrouve une légitimité dans le champ de la psychologie expérimentale. Aujourd'hui c'est un thème majeur de recherches et de publications en psychologie cognitive.

On a tendance à oublier qu'entre temps, en France notamment, un courant a continué à étudier les phénomènes d'identité dans une perspective dynamique et interactionniste et, notamment, dans le champ de l'interculturalité (Camilleri, Tap, Lipiansky, Malewska...) (3).

12

Il est faible de parler aujourd'hui d'une vogue et d'une vague cognitivistes. Il s'agit plutôt d'une « déferlante » qui a laminé et englouti les différents courants de la psychologie et contribué à créer une uniformité souvent appauvrissante (4). Ce courant s'est, dans sa grande majorité, aligné sur ce qui se fait aux États-Unis, aussi bien dans son orientation épistémologique (le positivisme scientiste) que dans les modèles et les problématiques qu'il étudie. La vogue du cognitivisme est plus qu'un phéno-

1 - La notion de Soi est d'un usage relativement récent en français; elle correspond à la notion de *Self* qui désigne dans la psychologie anglo-saxonne la conscience qu'un sujet a de lui-même, de son individualité et, notamment, la conscience d'être la même personne dans l'espace et le temps; c'est ce qu'on a désigné très longtemps en français par la notion d'*identité*.

2 - Cf. E.M. Lipiansky, « Le Soi en psychanalyse », in *L'identité*, ouvrage collectif, Éditions Sciences humaines, 1998.

3 - Cf. notamment C. Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990.

4 - La multiplication des manuels de psychologie cognitive en France depuis quelques années en est un indice; manuels souvent répétitifs, ne différant que par quelques nuances.

mène de mode ; c'est devenu aujourd'hui une idéologie massive que tout le monde invoque (hors du bastion psychanalytique) et qui ne laisse pratiquement aucune place à d'autres tendances (5). Cette forme de conformisme constitue une sorte d'allégeance obligée et de « servitude volontaire » qui n'implique d'ailleurs aucune réciprocité (car logiquement, l'Europe s'étant mise à la remorque des États-Unis, ceux-ci ont peu de raisons de s'intéresser à la copie plutôt qu'à l'original).

Cette vogue a aussi étouffé la réflexion épistémologique au profit de la technicité expérimentale qui tend à devenir l'unique critère de scientificité.

On sait que la psychologie, justement par souci de rigueur scientifique, a voulu rompre avec la tradition philosophique à laquelle elle s'est longtemps rattachée. Mais ce faisant, elle a souvent perdu une ouverture culturelle et une réflexion épistémologique et conceptuelle que la philosophie a inspirées et soutenues plus que la psychologie elle-même. La psychologie cognitive, notamment, s'est rarement penchée sur les présupposés qui sont les siens pour les interroger ou les remettre en cause.

Mon objectif dans cette étude n'est pas de présenter et d'analyser les différentes conceptions du Soi (6). C'est plutôt de questionner les postulats de base de l'approche cognitiviste et d'en proposer un examen critique à partir des positions du courant phénoménologique et existentiel.

LES POSTULATS DU COGNITIVISME

13

Les recherches cognitives sur le Soi sont très nombreuses et sont loin de constituer une théorie homogène. Il ne s'agit pas d'en offrir une synthèse (7), mais de mettre en lumière les présupposés de base communs qui les sous-tendent, au-delà de leurs différences.

5 - En France, cognitivisme et psychanalyse se sont partagés le terrain de la psychologie universitaire, étouffant tous les autres courants ou les repoussant dans la marginalité.

6 - Comme j'ai pu le faire dans d'autres travaux (cf. notamment l'introduction de mon ouvrage *Identité et communication*, 1992). Pour partir cependant d'une définition minimale, on peut dire que le concept de Soi renvoie à la conscience que le sujet a de lui-même et de ce qui fait son individualité et son identité.

7 - On pourra trouver un « état de la question » dans des ouvrages comme ceux de M. Piolat et al. (1992), *Le Soi. Recherches dans le domaine de la cognition sociale*, de D. Martinot (1995), *Le Soi. Les approches psychosociales* ou de J.-M. Monteil (1993), *Le Soi et le contexte*.

Le Soi comme structure cognitive

Un premier postulat est que le Soi est une « structure cognitive ». Cette structure est constituée d'unités d'informations reliées les unes aux autres par des interconnexions stables. Cette idée sous-tend les conceptions du Soi comme « prototype cognitif » (T.B. Rogers, N.A. Kruper...) activé lorsque les individus ont à traiter des informations les concernant ; on la retrouve dans la notion de « schéma de soi » (*self-schemas* de H.R. Markus...), ensemble de connaissances génériques sur soi, organisant le traitement des informations relatives à soi ; ou encore dans la conception du Soi comme « réseau associatif en mémoire » (G.H. Power, S.G. Gillyan...) reliant à la fois des « connaissances épisodiques » (relatives à l'enregistrement d'événements autobiographiques) et des « connaissances sémantiques » (relatives aux attributs que le sujet considère comme « auto-descriptifs »).

Ces différentes notions tendent à concevoir le Soi comme une structure cognitive, mais qui plus est, ramènent généralement celle-ci à un ensemble de traits auto-descriptifs, à une sorte de « structure de liste » énumérant les traits considérés comme caractéristiques de soi. Cela débouche sur une conception substantialiste et fixiste du Soi à laquelle j'opposerai tout à l'heure une conception processuelle et dynamique permettant à la fois de rendre compte des aspects de stabilité mais aussi de changement.

Le matériel expérimental implique d'ailleurs très souvent des listes de traits préétablis parmi lesquels le sujet doit choisir ceux qui lui semblent auto-descriptifs ; cette méthode est fortement inductive et amène à trouver à l'arrivée ce qui était implicitement posé au départ à travers le matériel utilisé (8). On peut se demander si on ne construit pas ainsi des artefacts, ce qui expliquerait d'ailleurs l'inconsistance des résultats constatés qui varient fortement selon les tâches expérimentales.

Ainsi, par exemple, T.B. Rogers a cru mettre en évidence un « effet de référence à soi », montrant qu'il y a une plus grande mémorisation et évocabilité des connaissances relatives à soi. Mais cette thèse a été contestée et, en utilisant des tâches expérimentales différentes, d'autres recherches ont prétendu établir qu'il n'y a pas de spécificité de traitement des informations relatives à soi (ce qui semble pourtant en contradiction avec l'expérience quotidienne la plus évidente, hors laboratoire).

8 - Il règne souvent à cet égard une relative confusion : ainsi D. Martinot (1995, p. 133) propose de distinguer un « concept de Soi spontané » (celui qui donne spontanément le sujet) et un « concept de Soi objectif » (celui qui est mesuré sur des dimensions préalables fixées par le chercheur et proposées au sujet) ; mais on ne voit pas en quoi répondre à un questionnaire ou choisir des listes de traits serait plus « objectif » que de se décrire spontanément ; les deux démarches relèvent de l'introspection : l'une étant « non-structurée » (plus que spontanée), l'autre « pré-structurée ».

Ce qui nous amène au second postulat : le fait que le traitement cognitif des informations sur soi ne diffère pas fondamentalement du traitement cognitif des autres informations sur d'autres objets.

Le Soi est un objet comme un autre

Ce postulat est explicitement posé, par exemple, par J.-P. Codol ; c'est pourquoi je m'appuierai sur l'un de ses textes (1980).

J.-P. Codol (1980, p. 154) propose donc l'hypothèse selon laquelle le Soi est appréhendé comme n'importe quel objet : « L'idée première, c'est que la façon dont un individu s'appréhende cognitivement lui-même met en œuvre des processus de même nature que ceux qui régissent toute appréhension cognitive. » On peut essayer de suivre pour un temps cette hypothèse, même s'il sera nécessaire d'envisager aussi, dans un second temps, en quoi la perception de soi est radicalement différente de celle des objets (thèse phénoménologique).

Codol retient trois éléments qui lui semblent essentiels dans la perception de l'objet : la détermination des différences spécifiant cet objet parmi les autres ; une certaine permanence et cohérence de l'objet considéré ; une appréciation de la valeur de cet objet. On peut retrouver effectivement ces caractéristiques dans la perception de soi. En effet, le sentiment d'identité implique d'abord la *conscience de soi comme être spécifique, différent des autres individus*, et donc la capacité de distinguer ce qui est soi et ce qui ne l'est pas (9). Dans ce sens, comparaison et distinction sociale sont inhérentes à la notion même d'identité.

15

Le second élément est la permanence de l'objet, la perception de soi comme identique à soi-même à travers l'espace, le temps et les situation. En effet, quel que soit le cadre où je me trouve et quels que soient les événements et les transformations qui m'affectent, je m'éprouve toujours comme la même personne (à part, bien sûr, les cas de « confusion mentale », de « dépersonnalisation », qui sont justement considérés comme pathologiques puisqu'ils entraînent une désorganisation de ce sentiment).

Ipse et idem

Ces deux premiers éléments sont étroitement liés l'un à l'autre par la notion d'objet ; mais, en toute logique, ils devraient être distingués, comme le fait, par exemple, le

9 - On verra cependant plus loin que, pour sembler évidente, cette distinction n'est pas aussi claire puisqu'autrui est de toute part présent à l'intérieur de la conscience de soi.

philosophe P. Ricoeur dans une perspective phénoménologique (10). Car, à travers le premier, l'identité signifie l'*ipséité*, c'est-à-dire l'unicité, la singularité et la spécificité de chaque individu ; et à travers le second, c'est l'identité à soi-même (*idem*) qui est affirmée et donc, essentiellement, la permanence dans le temps. Dans le premier cas, on a à faire à une identité « numérique » ; dans le second, à une identité « qualitative ».

Ces deux acceptions ne sont pas réductibles l'une à l'autre, même si elles interfèrent dans la subjectivité du sujet. Cette interférence se manifeste, comme l'avance Paul Ricoeur, dans ce qu'on appelle le caractère. Il s'agit de l'ensemble des marques psychologiques distinctives propres à un individu et dotées d'une certaine stabilité situationnelle et temporelle. Le caractère est fait des dispositions durables auxquelles on reconnaît une personne ; ces dispositions naissent d'habitudes acquises, de modes de réaction répétitifs qui viennent se sédimenter chez l'individu sous forme de traits de caractère. De cette façon, l'histoire tend à se transformer en structure (11). « C'est cette sédimentation qui confère au caractère la sorte de permanence dans le temps que j'interprète ici, écrit P. Ricoeur, comme recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*. » (*ibid.*, p. 146) Ce recouvrement est le fait du sujet mais aussi de la perception d'autrui qui peut s'exprimer dans des énoncés du type : « C'est bien lui... toujours le même, il n'a pas changé », manifestant que le sujet est identifié à certaines attitudes et certaines formes de compartement. Le cognitivisme en semblant réduire le Soi au caractère (comme ensemble de traits auto-descriptifs) ne néglige-t-il pas sa dimension d'*ipséité* ?

La valorisation de soi

Le troisième élément est que le *Soi est doté pour soi d'une valeur*, distincte de celle conférée à autrui. D'abord parce que c'est, même inconsciemment, la valeur centrale autour de laquelle chaque individu organise son rapport au monde et aux autres (dans ce sens, le *Soi* est nécessairement « ego-centrique »). Ensuite parce que les notions mêmes de différenciation, de comparaison et de distinction, inhérentes, comme on vient de le voir, au concept d'identité, entraînent logiquement comme corollaire le souci d'une *valorisation* de soi par rapport à autrui. La valorisation peut même apparaître comme l'un des ressorts fondamentaux du comportement et de la

10 - Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

11 - On peut retrouver là, bien que dans une perspective différente, la notion de « cuirasse caractérielle » élaborée par Wilhelm Reich (1973) qui attribuait au caractère une dimension corporelle fondamentale, largement négligée d'ailleurs par les approches cognitivistes.

vie sociale (aspect qu'Erving Goffman a mis en lumière à travers la notion de « face ») (12).

Il semble bien que le Soi, lorsqu'on l'aborde en extériorité et dans ses caractéristiques les plus simples, puisse être appréhendé comme n'importe quel objet et en revêtir les principaux attributs.

Ainsi, pour résumer, peut-on ramener les postulats de base du cognitivisme sur le Soi, schématiquement évoqués ici, à quelques propositions essentielles, fortement reliées entre elles :

- Le Soi est un objet de connaissance assimilé à l'organisation et au traitement des informations relatives à soi.
- C'est donc une structure cognitive stable et objectivable qui permet la reconnaissance, le stockage, l'interprétation et le rappel des informations sur soi.
- Ces informations sont traitées selon les mêmes mécanismes cognitifs que les autres types d'informations ; le Soi est un objet comme les autres.

Face à ces postulats, je voudrais proposer trois thèses qui en prennent en quelque sorte le contre-pied :

- Le Soi n'est pas seulement, ou pas essentiellement, un phénomène de connaissance, mais un *phénomène d'expérience*, expérience subjective et vécue de sa propre existence.
- Plus qu'une structure stable et objectivable, le Soi est un *processus subjectif et dynamique* qui tend à introduire une régulation, une cohésion et une continuité dans l'expérience changeante de soi.
- *Le Soi ne peut être un objet pour soi* ou, en tout cas, un objet comme les autres.

17

Pour étayer ces trois thèses, je me placerai dans une perspective phénoménologique. Pourquoi ce choix ? Parce que c'est la perspective qui, à mon sens, peut apporter la réflexion la plus approfondie sur les phénomènes de conscience, sur la subjectivité et l'expérience de soi. La référence ici à la phénoménologie désigne moins un auteur ou une école précise qu'un courant issu de la philosophie (et marqué notamment par les œuvres de Hegel, Husserl et Heidegger) et qui s'est prolongé dans la *psychologie existentielle* (K. Jaspers, L. Binswanger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Maslow, C. Rogers, R. Laing...).

12 - Cf. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973. Il définit la « face » comme l'image et la valeur que chacun revendique et cherche à mettre en scène dans ses interactions avec autrui.

L'APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Le point commun à toutes ces démarches (qui peuvent présenter par ailleurs des différences importantes) est de donner la primauté, par rapport à toute approche objectiviste, à l'*expérience vécue* du sujet. Elles tendent donc à réhabiliter la capacité de la conscience à la connaissance d'elle-même ou du moins à faire de la conscience le point de départ de tout projet de connaissance.

La phénoménologie se présente comme l'étude des « phénomènes », le retour « aux choses mêmes » à l'expérience subjective, débarrassée des « vêtements d'idées » (Husserl) et des interprétations qui lui font écran. Elle part du constat que tout objet n'existe qu'à travers une conscience qui le saisit. Le phénomène est donc la façon dont l'objet apparaît à la conscience, et pour Sartre, la phénoménologie remplace « la réalité de la chose par l'objectivité du phénomène » (1943, p. 13). Cela ne veut pas dire que l'objet se réduit à la façon dont il est saisi par la conscience : « Ce qui paraît, en effet, c'est seulement un aspect de l'objet et l'objet tout entier est dans cet aspect et tout entier hors de lui. » (*ibid.*) Tout entier dedans parce que c'est dans cet aspect qu'il se manifeste, qu'il existe pour la conscience ; mais tout entier dehors, en même temps, parce que la série potentielle des aspects de l'objet n'est jamais présente à la conscience, la totalité de cet objet lui échappe. Ainsi le Soi est la conscience que j'ai de moi à tel instant, dans telle situation ; mais en même temps, il déborde cette conscience immédiate pour englober la totalité virtuelle des différentes expériences de soi, totalité qui, cependant, lui reste inaccessible.

18

Puisque la conscience, qui est toujours *conscience de quelque chose* (ce que la phénoménologie appelle son « intentionnalité ») est au fondement de toute connaissance, avant de prétendre construire le Soi comme objet, il convient d'étudier la façon dont cet objet apparaît à la conscience. C'est dans ce sens que la phénoménologie, loin d'être une démarche anti-rationaliste, se veut au contraire le point de départ nécessaire pour fonder les différentes formes de rationalité. Elle prend au sérieux le fait que la conscience est l'origine de toute signification, qui réside dans le lien d'intentionnalité reliant le sujet à l'objet.

Ainsi, la démarche phénoménologique passe par une psychologie descriptive de l'expérience subjective ; non pas dans le sens où cette expérience serait la finalité ultime (et close sur elle-même) de sa démarche ; mais dans le sens où l'être de l'objet n'est saisissable qu'à travers la façon dont il est donné à la conscience (où il apparaît comme chose, mais aussi comme *valeur* et comme *signification*) et à travers les modalités par lesquelles elle le vise : « Si la théorie de la connaissance veut étudier les problèmes des rapports entre la conscience et l'être, elle ne peut alors avoir devant les yeux que l'être comme *corrélât de la conscience*, comme quelque chose de visé d'après la manière de la conscience. » (Husserl, 1955, p. 67) La connais-

sance des « manières » qu'à la conscience de connaître est donc le fondement de toute connaissance rigoureuse. D'une certaine façon, Husserl reprend ainsi la vision kantienne d'une vérité fondée dans le sujet de la connaissance mais s'en éloigne en rejetant la distinction entre le sujet transcendantal et le sujet concret.

Il faut conclure de cela que l'objet est toujours *contingent* (c'est-à-dire construit à partir d'apparences successives), alors que le vécu résultant de la conscience de soi est un *absolu*. Cela ne veut pas dire que ce vécu est saisi adéquatement par la conscience dans sa plénitude et la totalité de ses significations potentielles, mais *qu'il s'impose comme existence indubitable*: « Le flux du vécu, qui est mon flux, celui du sujet pensant, peut être aussi largement qu'on veut non-appréhéné, inconnu quant aux parties déjà écoulées et restant à venir, il suffit que je parte le regard sur la vie qui s'écoule dans sa présence réelle et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme sujet pur de cette vie, pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement : je suis, cette vie est, je vis : *cogito*. » (Husserl, 1963, p. 85)

Cependant, la certitude du vécu (« aucun vécu donné "en personne" ne peut ne pas être », *ibid.*) ne garantit pas l'adéquation de ce vécu à la situation vécue et la certitude de la connaissance qu'il induit (13). Faut-il alors renoncer à l'idée d'une connaissance objective des faits psychiques ? Pour la phénoménologie, elle ne peut s'atteindre en transformant la conscience, ou les conduites, en objets car la conscience ne peut être un objet de la nature (ce qui serait le point de vue objectiviste) puisque la nature se manifeste elle-même comme corrélat de la conscience. L'objectivité de la nature n'est que le produit d'une visée intentionnelle de la conscience qui confère à celle-ci un sens d'objectivité (car tout sens est fondé dans la conscience en tant que donatrice de sens). Mais l'objectivité ne naît pas seulement de l'activité de la conscience isolée ; elle découle aussi de l'accord d'une pluralité de conscience, et donc de l'intersubjectivité.

De l'introspection à la réflexion

La phénoménologie, dans le champ de la conscience de soi, se ramène-t-elle alors à l'introspection ?

On peut penser d'abord, avant de répondre à cette question, que le discrédit jeté sur l'introspection demanderait à être révisé. S'il s'explique pour des raisons historiques

13 - En termes psychologiques, on pourrait dire que le sujet peut « projeter » sur la situation certaines caractéristiques personnelles, ou encore qu'entre l'expérience vécue et la conscience peuvent s'introduire des déformations dues aux mécanismes de défense (cf. la notion d'incongruence chez Rogers) ou encore que des biais cognitifs interviennent dans la perception de la situation.

(la psychologie en rompant avec elle, souhaitait se fonder comme science objectiviste), il n'est peut-être pas, sur le fond, aussi justifié qu'on a tendu à l'admettre. Il faudrait certainement prendre en compte l'appart irremplaçable de l'introspection à une connaissance de la subjectivité (et le fait que bien des hypothèses explorées par la psychologie viennent certainement de l'introspection) (14).

L'introspection repose cependant, comme le montre J.-F. Lyotard (15) sur certains postulats : le vécu de la conscience constitue par lui-même un savoir de la conscience sur elle-même. Ce vécu est transparent à la conscience et se donne immédiatement avec son sens. Ce vécu est pure intériorité et se distingue radicalement des faits extérieurs, objets des sciences de la nature. Il est strictement individuel dans le sens où il est vécu d'un individu singulier et vécu singulier de cet individu. Enfin, l'introspection affirme le caractère contingent de la subjectivité qui, en raison du principe précédent, ne peut faire l'objet que d'une approche descriptive et échappe à toute loi.

Tout en étant en accord avec certains de ces postulats, la phénoménologie s'en écarte sur plusieurs points. Elle distingue conscience de soi et connaissance de soi (la « connaissance de soi par soi est indirecte, elle est une construction ; il me faut déchiffrer ma conduite, comme je déchiffre celle de l'autre » comme l'écrit M. Merleau-Ponty) (16). Elle oppose ainsi la réflexion à l'introspection ; la réflexion est rétention et reprise descriptive et compréhensive de l'expérience vécue, antérieure cependant à toute rationalisation, afin d'en dégager la signification (qui peut être distincte du sens immédiat que lui confère la conscience immergée dans le vécu).

20

Ensuite, la phénoménologie relativise la coupure entre l'intérieur et l'extérieur ; si la conscience est intentionnalité et conscience de quelque chose, elle est fortement « entrelacée » avec le monde ; elle est rattachée au sujet à une situation « étant bien entendu que ce rapport n'unit pas deux pôles isolables à la rigueur mais au contraire que le Moi comme situation n'est définissable que dans et par ce rapport » (Lyotard, *op. cit.*, p. 53). Il ne s'agit donc pas de rattacher la signification à l'un des pôles de ce rapport puisque c'est la relation elle-même qui donne sens aux deux pôles qu'elle unit. Ainsi la conscience de soi apparaît en liaison avec une situation, et le sens qu'elle prend n'est ni dans la conscience ni dans la situation, mais dans le lien qui unit la conscience à la situation : le fait de percevoir, par exemple, celle-ci comme dangereuse induit le sentiment d'un Soi menacé. Mais inversement, les menaces ressenties à l'intérieur du Soi sont projetées sur l'extérieur et suscitent la perception

14 - Cf. l'apport de P. Diel à la démarche introspective (*Psychologie de la motivation*, Paris, Payot, 1991).

15 - J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 1986, p. 40.

16 - cité par Lyotard, *op. cit.*, p. 50.

d'une situation menaçante; il y a donc *interaction profonde entre la conscience de soi et le contexte* dans lequel le Soi est engagé.

Le Soi comme processus temporel

Enfin, pour la phénoménologie, la subjectivité introspective n'est pas pure contingence réduite à la conscience de l'instant. Elle se situe dans une temporalité. La conscience tend à englober l'instant présent dans une expérience passée et dans une ouverture vers l'avenir. Je ne me perçois pas seulement à partir de la conscience que j'ai de moi dans l'instant mais comme je ressens avoir été et comme je souhaite devenir (à chaque instant, je compare spontanément mon expérience présente à mes expériences passées et à ce que j'anticipe du futur). La conscience de soi est donc aussi conscience d'une totalité, mais d'une totalité jamais achevée et toujours insaisissable: « Cette totalité qui court après soi et qui se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu'elle est son propre dépassement et qu'elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, entrer dans les limites d'un instant. » (Sartre, 1943, p. 189) Elle est processus (l'effort de totalisation) plus qu'objet (comme totalité effective).

Ainsi la conscience de soi est d'abord une quête de soi, une tentative pour s'élever au-dessus des situations immédiates pour se percevoir comme sujet engagé dans une temporalité et un projet existentiel (17), aspect largement ignoré par le cognitivisme.

On voit que la démarche phénoménologique tout en prenant appui sur l'introspection ne se confond pas avec elle. Dans les phénomènes qu'elle aborde, elle s'efforce de restituer et de décrire finement l'expérience vécue du sujet en s'assurant que cette description porte bien sur sa conscience concrète et spontanée et non sur ce qui en serait un substitut plus ou moins objectivé introduit par le chercheur à partir de ses conceptions, de ses modèles ou de ses techniques. Dans la saisie de ce vécu, le psychologue doit faire abstraction de ses propres jugements et interprétations (car ceux-ci font partie de son expérience à lui et non de celle du sujet): ils ne peuvent que faire écran à la description du vécu subjectif; comme le souligne bien R. Laing: « Les inférences que l'on fait concernant l'expérience de l'autre, à partir des perceptions réelles et immédiates qu'on a de ses actes font partie de la catégorie des actes d'attribution. » (1971, p. 31)

17 - C'est ce qui rend possible la pratique d'une « analyse existentielle » à travers laquelle le sujet, avec le soutien du thérapeute, peut approfondir et élargir sa conscience de soi et « devenir ce qu'il est ». Cf. les rubriques « Psychologie existentielle » et « Psychologie humaniste », in E. Marc, *Guide pratique des psychothérapies*, Paris, Retz, 2000.

Il s'agit de donner la parole au sujet pour lui permettre d'exprimer sa propre expérience (projet qui a guidé Rogers dans l'élaboration des notions d'entretien non directif et d'empathie). Mais il faut aussi avoir conscience qu'à partir du moment où il exprime cette expérience à quelqu'un, et l'expérience exprimée, et l'écoute – même la plus neutre – appartiennent au domaine de l'intersubjectivité (18).

À partir du moment où elle est l'objet d'une démarche d'observation et de compréhension, la conscience de soi s'inscrit nécessairement dans un espace intersubjectif. Au lieu d'occulter ce fait à travers la fiction d'une « neutralité » et d'une « absence » de l'observateur, il convient au contraire de le prendre pleinement en compte et de considérer l'intersubjectivité comme l'espace même où se fonde et s'appréhende le Soi (19).

Le Soi n'est pas un objet

La conscience de soi exclut radicalement toute objectivité : « Je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même, comme le souligne Sartre, celui qui ne peut même pas concevoir pour soi l'existence sous forme d'objet. » (*L'Être et le Néant*, p. 287) Cette impossibilité n'est pas le résultat d'un manque de distance, d'une limite de la connaissance ou d'une prévention intellectuelle ; elle résulte de la définition même de l'objectivité : *est objet ce qui est extérieur à soi, ce qui n'est pas soi*. « Si même je pouvais tenter de me faire objet, déjà je serais moi au cœur de cet objet que je suis et du centre même de cet objet, j'aurais à être le sujet qui le regarde. » Le Soi ne peut être objet qu'aux yeux d'autrui ou en partant sur lui le regard d'autrui. Mais justement autrui ne peut avoir sur soi le même regard que soi ; *l'objet qu'il saisit est radicalement autre que la conscience de soi du sujet* : « Je suis aussi incapable de me saisir pour moi comme je suis pour autrui que de saisir ce qu'est autrui pour soi à partir de l'objet-autrui qui m'apparaît. » (*idem*)

22

18 - Notons à ce propos que le phénomène de l'intersubjectivité, central en psychologie, reste largement une terre inexplorée et que, par exemple, la notion d'« empathie » à laquelle le psychologue est obligé souvent d'avoir recours reste relativement opaque, faute d'avoir fait l'objet d'une analyse précise.

19 - Il convient cependant de souligner que toutes ces réflexions ont un caractère largement programmatique. En dehors des travaux de Sartre et de Merleau-Ponty, il existe très peu de recherches psychologiques sur l'identité comme sur la conscience de soi inspirées par la phénoménologie (R. L'Écuyer, 1978, p. 41, a raison de parler de recherches « phénoménales » pour désigner certains travaux qui ne répondent que de très loin à la démarche phénoménologique). Les tentatives les plus intéressantes (mais non systématiques) ont été, à mon sens, celles de C. Rogers et de R. Laing. On peut se demander, d'ailleurs, si ce n'est pas dans certaines formes d'écriture autobiographiques (et notamment dans le journal intime) que l'on trouverait les meilleurs expressions d'une phénoménologie de soi.

Ainsi la *perception de soi* reste irréductiblement un phénomène subjectif de conscience, différent par nature de la connaissance de l'objet. Elle est un phénomène existentiel d'expérience; elle se confond avec l'expérience d'exister. La conscience de soi est constitutive du Soi comme le mode même de son existence: « Toute existence consciente existe comme conscience d'exister. » (p. 20) Elle est présence à soi, surgissement et non conscience d'un objet extérieur qui en serait en quelque sorte la substance. Si l'expression « conscience de soi » suggère un décollement par rapport à soi, une certaine dualité, c'est une dualité particulière. Car, du fait que le Soi n'est pas une substance mais un processus dynamique de totalisation, que c'est une totalité visée mais jamais atteinte, le sujet ne peut pas non plus ne pas être soi, se faire autre que soi: « Le Soi représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de ne pas être sa propre coïncidence, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unicité comme synthèse d'une multiplicité. » (p. 115) On retrouve là la conjonction que soulignait P. Ricoeur entre l'*ipse* (l'identité cohésive) et l'*idem* (l'identité comme synthèse et continuité).

L'identité est donc au cœur de la conscience de soi, comme un possible, un projet d'identification absolue et toujours hors d'atteinte, comme absence et comme manque. Dans ce sens, elle représente la visée fondamentale de l'être, ce qui « aimante » son existence (devenir ce que je suis).

C'est pourquoi identité et valeur sont coextensives; la valorisation n'est pas une caractéristique ajoutée à l'identité; c'est son essence même. Car l'identité est ce qui habite la conscience de soi, comme ce vers quoi elle tend: « La valeur suprême vers quoi la conscience se dépose à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du Soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi. » (p. 132) Se sentir totalement soi et habité pleinement par le sentiment de sa valeur. *Toute conscience de soi est hantée par sa valeur comme le sens hors d'atteinte de ce qu'elle vise et de ce qui lui manque.*

23

Le sentiment d'identité se trouve donc dans la position paradoxale d'être au fondement de soi (la conscience de soi repose sur le sentiment d'identité à soi-même) et en même temps hors de soi (comme mirage poursuivi et insaisissable).

Ainsi le Soi n'est jamais pour soi un objet comme les autres. Même dans l'introspection et la réflexion qui constituent des démarches de prise de distance et d'objectivation, il ne constitue qu'un quasi-objet; la conscience de soi y cherche à se reprendre elle-même comme représentation et comme totalité; mais cette totalité n'est que l'image virtuelle incertaine d'une tentative de totalisation toujours reprise et toujours inachevée; elle tend à ressaisir la multiplicité infinie des expériences et

s'efforce à partir du présent d'englober le passé et d'anticiper l'avenir. C'est une illusion naïve de penser que je peux répondre à la question « Qui suis-je ? » en cochant une dizaine d'adjectifs dans une liste de traits.

La conscience de soi dans le regard d'autrui

La conscience de soi revêt deux modalités radicalement distinctes, même si elles sont étroitement intriquées (autre apport décisif de Sartre dans *L'Être et le Néant*) : « pour-soi » et « pour-autrui ».

Sartre prend comme exemple l'expérience de la honte ; il montre que même éprouvée dans la solitude, elle est « honte devant quelqu'un ». Ce quelqu'un, autrui, a un statut particulier, différent lui aussi de celui des objets. Il est à la fois hors de moi et en moi. Hors de moi car autrui existe comme distinct de moi ; il est ce que je ne suis pas et je suis ce qu'il n'est pas. Mais autrui est aussi en moi car je suis « un être qui implique l'être d'autrui en son être » (20). Ainsi, la présence d'autrui n'est pas un objet de connaissance externe mais une donnée intuitive et immédiate de la conscience de soi.

C'est dans le phénomène du regard que la signification profonde de la relation à autrui peut le mieux s'appréhender : « Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis », c'est-à-dire pour susciter en moi mon « être-pour-autrui ». Mais le regard d'autrui tend à me percevoir comme corps et donc à m'objectiver ; à travers lui, je me saisis comme objet inconnu d'appréciations inconnaissables, sans que je puisse agir vraiment sur ces appréciations. Mon corps est là non seulement en tant que vécu subjectif, mais aussi en tant qu'objet de points de vue que je ne peux pas prendre et qui m'échappent ; il est ce perpétuel « dehors » de mon « dedans » le plus intime ; car seul l'autre peut me voir « tel que je suis » pour autrui et me transmettre éventuellement cette vision par le langage. Il faut donc se résigner à se voir par les yeux d'autrui et à apprendre son être par les révélations du regard et du langage de l'autre.

On peut mettre en lien cette réflexion de Sartre avec celle de D. Winnicott. Celui-ci souligne le rôle fondamental du regard de la mère dans la construction du *Self* : « Que voit le bébé, écrit-il, quand il tourne son regard vers le visage de la mère ? Généralement ce qu'il voit c'est lui-même. En d'autres termes, la mère regarde le bébé et ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit. » (21)

20 - Ce que la psychanalyse a désigné par les notions d'introjection et d'intériorisation.

21 - *Jeu et réalité*, 1975, p. 155.

Le bébé « découvre » donc son identité, ce qu'il est, dans le regard porté sur lui par sa mère.

Mais l'objectivité de mon corps pour autrui n'est pas objet pour moi ; elle est ce qui m'échappe et que j'éprouve dans le malaise : « Par le regard d'autrui, je me vis comme figé au milieu du monde, comme en danger, comme irrémédiable. » (p. 314) C'est en cela que le regard d'autrui me fait objet et m'aliène, que je le soutienne dans la honte, la crainte ou la fierté. Mais ce ne sont pas vraiment ses yeux qui me voient : c'est plutôt autrui comme sujet, présence à la limite indifférenciée et intériorisée ; car « perpétuellement, où que je sois, on me regarde » (p. 329). Je me sens toujours sous le regard d'autrui car ce regard est présent dans ma propre conscience (« L'œil était dans la tombe et regardait Caïn »).

Autrui est donc présent de toute part à ma conscience et la traverse toute entière ; et je ressens comme mien le Moi-objet que je suis sous le regard de l'Autre : « Ainsi mon être-pour-autrui, c'est-à-dire mon Moi-objet, n'est pas une image coupée de moi et végétant dans une conscience étrangère : c'est un être parfaitement réel *mon* être comme condition de mon ipséité en face d'autrui et de l'ipséité d'autrui en face de soi. C'est mon être-dehors : non pas un être subi et qui serait lui-même venu de dehors mais un dehors assumé et reconnu comme mon dehors. » (p. 333) On pourrait parler, en termes plus psychologiques, d'identification à l'image de soi renvoyée par le miroir d'autrui (et notamment, comme on l'a vu, le regard de la mère mais aussi et, plus tard, du père, des frères et sœurs, des proches, des professeurs, etc.).

Soi intime, Soi social

25

Ainsi le Soi, l'identité subjective, présente deux faces qui appartiennent toutes deux à la conscience de soi mais sous des modalités différentes : une face « intérieure » qui est l'identité pour-soi et une face « extérieure » qui est l'identité pour-autrui ; cette identité extérieure n'est pas l'image qu'a de moi autrui ; elle est mon image de moi lorsque je me sens sous le regard d'autrui (que ce regard soit réel ou intériorisé).

Ces deux modalités ne sont pas symétriques et équivalentes : l'identité pour soi est une identité préreflexive, définie comme présence à soi ; elle correspond à ce que l'on a désigné en psychologie comme sentiment, perception de soi ; c'est ce qu'on peut nommer *identité* ou *Soi-intime*.

L'identité pour autrui relève d'une posture d'objectivation ; elle implique une prise de distance et un jugement sur soi, saisi comme quasi-objet ; elle suppose la médiation d'un regard : « Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. » (p. 266)

Mais cette identité n'est pas une simple image dans l'esprit d'un autre. Sinon elle ne me « toucherait » pas autant ; je la fais mienne, je la reconnais et m'identifie à elle (la honte manifeste que je reconnais être comme autrui me voit). Elle peut difficilement faire l'objet d'une comparaison avec la façon dont je me perçois moi-même, avec l'identité pour soi ; les deux termes sont trop étroitement intriqués comme les deux faces d'une bande de Moebius, à la fois différentes et indistinctes (l'identité pour soi étant dès l'origine fortement tributaire de l'identité pour autrui). Elle est une identité qui tout en apparaissant face à autrui ne réside pas en autrui mais dans ma propre conscience. Elle correspond, à mon sens, aux notions d'image de soi, représentation de soi, estime de soi. On peut la désigner comme *identité sociale* (dans un sens différent, notons le, de celui qui est donné habituellement à cette expression) (22).

La distinction entre « Soi intime » et « Soi social » (dont il faut bien souligner qu'elle ne correspond pas à la séparation de deux objets différents mais aux faces d'un même phénomène), apparaît fondamentale dans l'expérience vécue ; elle ne résulte pas d'abord d'une construction théorique (même si elle prend nécessairement cette forme à partir du moment où elle est conceptualisée) mais d'une observation et d'une analyse du vécu et de l'expression spontanée du sujet.

Si l'on retient donc cette notion d'une identité « extérieure », identité pour autrui qui s'actualise dans les relations sociales et d'une identité « intérieure », identité intime pour soi, largement soustraite à la communication avec autrui, le concept d'identité sociale peut trouver une nouvelle définition. Il ne se limite plus à l'appartenance ou la référence à des groupes, sociaux, dont le sujet tire une certaine perception et certains sentiments de lui-même (23). Si tous ces « groupes » influencent l'identité des individus qui y participent, c'est parce qu'ils proposent des systèmes de valeurs, des modèles de conduite, des représentations types du « bon membre » ainsi qu'un registre de rôles prescrits ; c'est à travers ces images identificatoires, ces représentations normatives et ces schèmes d'interaction que le milieu environnant modèle l'identité sociale des individus. Ce sont ces valeurs, ces images, ces normes qui sont projetées dans le regard d'autrui.

L'identité sociale des individus tend donc à s'adapter et à se montrer conforme aux normes, aux valeurs et aux modèles sociaux (à part si le sujet cultive une identité d'« original », d'« excentrique », de « marginal ») ; elle est façonnée par les repré-

22 - Cf. E.M. Lipiansky, *Identité et communication*, 1992, chap. 3.

23 - Notons d'ailleurs que le terme de groupe utilisé par la psychologie sociale est ici imprécis : il renvoie aussi bien à des catégories bio-psychologiques (comme le sexe et l'âge), à des milieux socio-professionnels (classes sociales, catégories professionnelles...), à des communautés historiques et culturelles (groupes ethniques, cultures régionales, nations...) qu'à des affiliations institutionnelles et idéologiques (organisations, Églises, partis, écoles de pensée...).

sentations et les codes culturels perçus dans le regard, les attentes et les jugements d'autrui.

Par comparaison, l'identité intime est beaucoup plus marquée par le corps et ses pulsions, par les émotions et les affects, par l'imaginaire. Le fait qu'elle soit inaccessible à autrui permet son étayage plus direct sur les sentiments narcissiques, les rêves de toute puissance, le désir, la recherche d'amour, de séduction et de pouvoir (24).

Pour conclure...

Telle est donc la façon dont la phénoménologie peut nous aider à interroger et à conceptualiser les notions de conscience de soi et d'identité. On pourrait objecter qu'il s'agit là d'une réflexion « philosophique », étrangère par nature à une psychologie se voulant « scientifique ». Il me semble d'abord que la démarche phénoménologique, notamment celle de Sartre (et c'est la raison pour laquelle je me suis appuyé sur elle) s'efforce de coller d'aussi près que possible à l'expérience empirique. On peut penser aussi que fait partie nécessairement du champ de la psychologie une réflexion critique sur les concepts qu'elle utilise ; à part si l'on adopte une vision positiviste simpliste qui penserait qu'elle ne s'occupe que de « faits », données immédiates de la réalité observable dont les concepts ne seraient que le reflet (25). L'appartenance de la philosophie peut donc être un instrument fécond pour cette élaboration conceptuelle comme il l'est, plus largement, pour la réflexion épistémologique. Mais il doit être confronté à l'expérience empirique, s'il ne veut pas rester du domaine de la spéculation.

27

24 - On pourrait mettre en relation les notions d'identité sociale et d'identité intime avec ce que H. Rodriguez-Tomé (1972) a désigné comme « image sociale de soi » et « image propre ». Il définit l'image sociale de soi comme conscience de soi pour autrui, dans le sens où l'autre est sa source et son destinataire ; cependant, lorsqu'il écrit : « Nous appelons image sociale de soi celle qui se constitue justement à partir des indices sur soi-même que l'individu reconnaît comme venant d'autrui ou qu'il attribue à autrui » (p. 29), il semble donner à cette notion un contenu assez limité ; en effet, si l'image sociale est bien conscience de soi pour autrui, on ne saurait la restreindre, à mon avis, à l'image que l'on pense que les autres se font de soi ; elle correspond plutôt à l'identité que le sujet ressent et actualise dans ses relations aux autres. Quant à l'image propre, elle se présente, propose-t-il, « sous la forme d'un agencement de traits de personnalité que le sujet admet comme lui appartenant ; c'est un ensemble de caractéristiques telles que dispositions, habitudes, tendances, attitudes ou capacités, à quoi s'ajoute ce qui relève de l'image du corps propre » (p. 28). Là aussi, cette définition peut sembler trop restrictive ; il n'est pas sûr, en outre que le sujet se perçoive comme « un agencement de traits ».

25 - Tout concept, loin d'être le reflet descriptif et neutre de cette réalité, comporte, même de manière implicite, des hypothèses théoriques qui appartiennent au moins autant aux conceptions du chercheur qu'aux caractéristiques de l'objet.

Échapper au fétichisme de la méthode

J'ai cherché à montrer comment un point de vue inspiré par la phénoménologie et la psychologie existentielle permettait d'interroger et de remettre en cause certains postulats de l'approche cognitive du Soi. Ce faisant, je n'ai pas voulu introduire un clivage entre démarche objectiviste et démarche subjectiviste. Une telle opposition risquerait d'être stérile. Au contraire, je pense que chacune a intérêt à se confronter à l'autre pour une mise à l'épreuve de ses présupposés et de ses résultats. C'est cette confrontation qui nous a permis de mieux cerner et d'approfondir certains aspects du concept de Soi.

Ce n'est pas seulement, par exemple, la tentative d'objectivation du Soi à travers la notion de « *Self-schéma* » qui pose problème. C'est le caractère fortement réducteur, simplificateur et fixiste de cette notion qui assimile Soi et caractère et qui ramène la représentation de soi à un ensemble de traits auto-descriptifs. Concevoir le Soi sous forme de traits entraîne pour ceux-ci une généralisation et une invariabilité que contredit l'expérience quotidienne (je peux me sentir plein d'assurance tel jour et dans telle situation et mal assuré un autre jour et dans une autre situation ; je peux être autoritaire en famille et soumis dans le cadre professionnel, etc.) (26). On a le sentiment que la psychologie cognitive ne fait alors qu'entériner et « scientificiser » l'image naïve du sens commun d'un Soi unifié, identique à lui-même dans le temps et les situations, image contredite par une attention un peu fine à l'expérience empirique. Lorsqu'on est attentif à cette expérience, on ne peut qu'être frappé par le caractère paradoxal du Soi qui s'efforce de maintenir une cohésion et une conciliation entre des mouvements contradictoires : identité et altérité, assimilation et différenciation, unicité et pluralité, corps et conscience, permanence et changement... Fixer le Soi sur l'un des pôles de ces contradictions, c'est le vider de son caractère dynamique, de sa fonction homéostatique et transformer un processus en objet (comme un « arrêt sur image » qui isole une figure de celles qui l'accompagnent et, surtout, supprime le mouvement).

Il y a dans les recherches cognitives mentionnées un contraste important entre le peu d'attention portée à une réflexion critique sur les concepts centraux utilisés et la sophistication très poussée des dispositifs expérimentaux mis en œuvre. C'est comme si toute la scientificité revendiquée était investie dans la méthode aux dépens des concepts et de la théorie.

On assiste ainsi à une « fétichisation » de la méthode qui devient l'unique garante de la rigueur épistémologique. Il n'y a pas de réflexion sur l'adéquation entre la

26 - Si les *Self-Schemas* sont des généralisations de connaissances sur soi issues de l'expérience passée, on peut se demander aussi comment il faut comprendre que certains sujets puissent être catégorisés « *aschématiques* » (pour une dimension importante de la personnalité) ?

démarche utilisée et le phénomène qu'il s'agit d'appréhender (27). Au lieu que la méthode choisie soit au service de l'objet d'étude et s'adapte à ses caractéristiques, c'est l'objet qui doit se plier coûte que coûte aux exigences de la méthode. Le chercheur ressemble quelquefois à l'ivrogne qui cherche ses clefs sous le réverbère parce que c'est là qu'il y a de la lumière.

Autre constat qui amène à réfléchir : pourquoi les thérapies cognitives qui s'efforcent d'agir sur le Soi des patients n'utilisent-elles pratiquement pas les modèles de la psychologie cognitive ? Et pourquoi ces modèles ne trouvent-ils guère d'applications pratiques ? Cela ne remet-il pas en cause leur intérêt et leur pertinence ?

Une dernière remarque. J'ai pris dans cette étude un point de vue critique sur les recherches cognitivistes parce que ce sont elles qui sont dominantes aujourd'hui. Cela ne veut pas dire que les positions phénoménologiques sur lesquelles je me suis appuyé ne puissent, elles aussi, avoir certaines limites et être soumises à la critique. L'une et l'autre approches laissent, par exemple, dans l'ombre la question suivante : Y a-t-il des aspects du Soi qui échappent à la conscience ? (28) Bien sûr, la notion d'une conscience de soi inconsciente apparaît fortement paradoxale ; il vaudrait mieux poser l'hypothèse que la conscience de soi, quant à ses origines et à certains de ses mécanismes, repose sur des bases inconscientes que la psychanalyse s'est efforcée d'éclairer (29). C'est dire, qu'à mon sens, aucune démarche et aucune théorie ne peut prétendre rendre compte d'un phénomène comme le Soi dans toute sa complexité ; je défends donc moins une approche contre une autre qu'une épistémologie de la complexité, de la multiréférentialité et de la complémentarité.

Toute méthode repose sur certains postulats et certaines hypothèses qui définissent son champ de validité mais aussi ses limites. C'est pourquoi le chercheur doit tendre à expliciter et à examiner les présuppositions qui sont les siennes. Celles de la phénoménologie me sont simplement apparues plus en adéquation que celles du cognitivisme avec la nature empirique de la conscience de soi et mieux respecter l'expérience spontanée.

27 - On peut s'interroger, par exemple, sur le fait que des tâches expérimentales codifiées soient un meilleur moyen pour explorer la mémoire autobiographique plutôt que le récit de vie. À mon sens, *La recherche du temps perdu* nous offre une psychologie plus fine de la mémoire autobiographique que beaucoup de manipulations faites en laboratoire.

28 - Question que la psychologie cognitive s'est quelquefois posée : cf. M. Piolat et al., *Le Soi*, p. 244.

29 - Cf. l'article cité, E.M. Lipiansky, « le Soi en psychanalyse » in *L'identité*, éd. Sciences humaines, 1998.

Je terminerai sur cette réflexion déjà ancienne d'Abraham Maslow mais qui, pour moi, garde aujourd'hui l'essentiel de sa valeur : « Il est de première importance pour les psychologues que les existentialistes puissent apporter à la psychologie la philosophie de base qui lui fait actuellement défaut. Le positivisme logique a fait faillite surtout auprès des psychologues cliniciens et de ceux qui traitent la personnalité. De toutes façons, on sera amené de nouveau à discuter les problèmes philosophiques fondamentaux et les psychologues cesseront sans doute de se fier à de fausses solutions ou à des philosophies inconscientes et incontrôlées. » (30)

BIBLIOGRAPHIE

- ALLPORT G. et al. (1971). – *Psychologie existentielle*, Paris, Épi (trad.).
- CAMILLERI C. et al. (1990). – *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.
- CODOL J.-P. (1980). – « La quête de la similitude et de la différenciation sociale », in *Identité individuelle et personnalisation* (sous la dir. de P. Tap), Toulouse, Privat, 1980.
- Collectif (1998). – *L'identité* (coordonné par J.-C. Ruano-Borbalan), Auxerre, Éditions Sciences humaines.
- HUSSERL (1955). – *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF (trad.).
- HUSSERL (1963). – *Idées directrices*, Paris, Gallimard (trad.).
- LAING R (1971). – *Soi et les autres*, Paris, Gallimard (trad.).
- L'ÉCUYER R. (1978). – *Le concept de Soi*, Paris, PUF.
- LIPIANSKY E.M. (1992). – *Identité et communication*, Paris, PUF.
- LYOTARD, J.-F. (1986). – *La phénoménologie*, Paris, PUF (« Que sais-je ? »).
- MARC E. (2000). – *Guide pratique des psychothérapies*, Paris, Retz.
- MARTINOT D. (1995). – *Le Soi. Les approches psychosociales*, Grenoble, PUG.
- MONTEIL J.-M. (1993). – *Soi et le contexte*, Paris, A. Colin.
- PIOLAT M. et al. (1992). – *Le Soi. Recherches dans le champ de la cognition sociale*, Lausanne, Delachaux et Niestlé (textes de base en psychologie).
- RICOEUR P. (1990). – *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RODRIGUEZ-TOME H. (1972). – *Le moi et l'autre dans la conscience de l'adolescent*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- SARTRE J.-P. (1943). – *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard (cité dans la coll. « Tel »).
- WINNICOTT D.W. (1975). – *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.