

# Connaissance négative et conscience (de) soi

Jörg Disse

## Résumé

---

La connaissance négative ne se cantonne pas à la connaissance de Dieu. Partant de l'idée d'une conscience préreflexive qu'à la suite de l'école de Heidelberg je considère comme indispensable à une compréhension adéquate de la conscience humaine, et dont Jean-Paul Sartre marque la particularité en l'appelant conscience (de) soi, j'affirme, en me référant à Dieter Henrich, qu'il n'y a d'accès à une telle conscience que par une connaissance négative, comme celle développée par Thomas d'Aquin dans sa doctrine de Dieu. Les théories de la conscience de soi de Klaus Düsing et de Michel Henry, qui décrivent cette conscience préreflexive au moyen d'une connaissance positive, attestent l'échec d'une telle entreprise.

---

La connaissance négative ne se cantonne pas à la connaissance de Dieu. Elle peut s'appliquer aussi à d'autres domaines de la philosophie. Dans ce qui suit, je voudrais mettre en évidence la place qui lui revient dans le domaine de la réflexion sur la conscience humaine. Pour ce qui est de cette réflexion, je me restreindrai d'emblée à la perspective de la première personne, donc à une approche phénoménologique au sens large du terme. On peut aussi étudier la conscience humaine à partir de la perspective de la troisième personne, dans la psychologie empirique par exemple, en particulier la psychologie cognitive, mais aussi la neuropsychologie. Une intense recherche est en cours dans ces domaines et il est important d'intégrer une telle approche dans la réflexion philosophique<sup>1</sup>. Ici je vais toutefois laisser une telle démarche entièrement de côté, pour la bonne raison que la question de la connaissance négative, à mon avis, ne se pose qu'au niveau de la perspective de la première personne.

---

1 Je le fais extensivement dans Disse, 2016.

Dans quel sens donc peut-on parler à propos de la conscience humaine d'une connaissance négative ? Je vais procéder de la manière suivante. J'analyserai d'abord la conception classique de la connaissance négative, telle que nous la trouvons dans la doctrine de Dieu de Thomas d'Aquin, pour ensuite transférer l'idée d'une telle connaissance au domaine de la réflexion philosophique sur la conscience. La conscience, c'est ma thèse, n'est pas réductible à ce qu'on peut en saisir par connaissance positive. En est partie intégrante une conscience pré-réflexive de soi qu'à la suite de l'école de Heidelberg – Dieter Henrich et Manfred Frank en sont les représentants les plus connus – je considère comme un aspect indispensable à une compréhension adéquate de la conscience humaine<sup>2</sup>. C'est Jean-Paul Sartre qui a marqué la particularité d'une telle conscience en l'appelant conscience (de) soi, formule qui intitule ma contribution. Or, je voudrais mettre en évidence que, selon moi, il n'y a de description adéquate de cet aspect de la conscience humaine que par connaissance négative.

### 1. La voie négative chez Thomas d'Aquin

Précisons d'abord ce qu'il faut entendre par connaissance négative. Je prends comme exemple la voie négative telle que Thomas d'Aquin l'a développée dans sa doctrine de Dieu. Selon lui, l'objet propre de la connaissance humaine, contrairement à celle des anges comme êtres purement incorporels, est la connaissance d'essences (*quidditates*) qui existent dans une matière corporelle (*in materia corporali*<sup>3</sup>) et par là dans un individu qui les incorpore (*in aliquo individuo*). Il est de la nature de l'essence du cheval d'exister dans la matière corporelle d'un cheval, etc.<sup>4</sup> Ces essences sont l'objet propre de notre connaissance parce que l'intellect humain ne peut connaître sans recourir aux images, c'est-à-dire aux sens et à l'imagination<sup>5</sup>. S'il pouvait directement saisir l'universel d'une essence, il n'aurait pas besoin de ce détour. Or, pour la connaissance des choses incorporelles qui échappent aux sens et à l'imagination (en particulier Dieu), cela signifie que nous ne les connaissons que par comparaison (*per comparisonem*) à des corps sensibles<sup>6</sup>.

Comparaison, bien sûr, où l'un des termes de la comparaison reste en fin de compte inconnaisable. L'essence de Dieu, dit Thomas, dépasse toute forme ou

2 C'est Ernst Tugendhat qui a le premier parlé d'une « école de Heidelberg ». Cf. Tugendhat, 1979, p. 10, p. 53. Voir aussi Frank, 1986, p. 35, ainsi que Zahavi, 2007, p. 270.

3 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I 84, 7.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, 7 ad 3.

essence que notre intellect peut atteindre<sup>7</sup>. Non seulement parce qu'il n'est pas capable de connaître des essences non incorporées dans une matière corporelle<sup>8</sup>, mais aussi, je résume, parce que l'essence divine est illimitée et donc hors d'atteinte pour un intellect humain créé et limité<sup>9</sup>. Cela ne signifie toutefois pas que nous ne pouvons pas du tout comparer. Il y a même trois formes de comparaison : *ut causam*, *per excessum* et *per remotionem*<sup>10</sup>. Au moyen des preuves de l'existence de Dieu nous pouvons comparer Dieu à une cause, car il est, selon ces preuves, la cause première de l'univers (*ut causam*) ; nous pouvons le comparer aussi à certaines propriétés positives des êtres créés, par exemple la bonté ou la sagesse, en appelant Dieu bon ou sage au plus haut point, ou éminemment bon ou sage (*per excessum*) ; et nous pouvons finalement comparer Dieu aux corps sensibles créés – c'est le genre de comparaison qui nous intéresse ici – *per remotionem*, par négation.

Un mot sur la comparaison *ut causam*. Elle est le fondement de tout ce que nous pouvons dire sur Dieu. Peu importe comment nous évaluons aujourd'hui la validité des cinq preuves de l'existence de Dieu que nous propose Thomas d'Aquin : c'est la démarche épistémologique qui importe ici et que nous allons retrouver à propos de la conscience. D'abord, un certain raisonnement nous oblige à admettre l'existence d'une cause première de l'univers, ce que, dit Thomas, tout le monde appelle Dieu. Ensuite il s'avère que la nature de cette cause première, dont l'existence est nécessaire selon ces preuves, échappe à nos moyens de connaissance ordinaires et que nous pouvons donc au maximum parvenir à une connaissance indirecte – *per excessum* ou *per remotionem* – de cette cause première.

Thomas introduit la connaissance *per remotionem* ou voie négative dans la *Somme contre les Gentils* de la manière suivante :

La substance divine, en effet, dépasse par son immensité toutes les formes que peut atteindre notre intelligence, et nous ne pouvons ainsi la saisir en connaissant ce qu'elle est. Nous en avons pourtant une certaine connaissance en étudiant ce qu'elle n'est pas<sup>11</sup>.

Et un peu plus bas dans le même chapitre :

---

7 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 14.  
 8 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I 12, 2 et 5.  
 9 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I 12, 2.  
 10 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I 84, 7 ad 3.  
 11 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 14.

Mais dans l'étude de la substance divine, ne pouvant saisir le *ce-que-c'est* et le prendre à titre de genre, ne pouvant non plus saisir sa distinction des autres choses par le moyen des différences positives, force est de la saisir par le moyen des différences négatives<sup>12</sup>.

Suit alors une énumération, ou plutôt une véritable déduction de propriétés attribuées à Dieu. Elles expriment toutes l'altérité divine relativement à ce que l'intellect humain peut connaître par des moyens ordinaires, c'est-à-dire en abstrayant des essences qu'il trouve unies à des corps matériels. Je parle d'une déduction, car ces propriétés sont la conséquence logique d'une première détermination, celle obtenue par la comparaison *ut causam* : les preuves de l'existence de Dieu prouvent que Dieu est cause première, soit une cause qui n'est plus causée par autre chose, donc que Dieu est un moteur non mû, et donc quelque chose d'absolument immobile, car – principe inamovible aussi de l'ontologie aristotélicienne – rien ne peut se mouvoir par soi-même.

Or, s'il n'y a pas de mouvement en Dieu – je m'en tiens ici au premier livre de la *Somme contre les Gentils* –, Dieu n'a pas de commencement ni de fin, il est donc éternel<sup>13</sup> ; s'il est éternel, il n'y a pas de puissance en Dieu, il est donc acte pur<sup>14</sup>. S'il n'y a pas de puissance en Dieu, il n'y a pas non plus de matière en Dieu<sup>15</sup>, et il n'y a pas non plus de composition en Dieu, car en tout composé il doit y avoir de l'acte et de la puissance : Dieu est donc absolument simple<sup>16</sup>. Et cela continue : Dieu n'est pas un corps, Dieu est son essence, l'être de Dieu et son essence sont la même chose, en Dieu il n'y pas d'accident, Dieu ne rentre dans aucun genre, Dieu est parfait.

Ces attributions, dont quelques-unes semblent au premier abord positives, (par exemple : éternel, acte pur, simple ou parfait) sont toutes des déterminations négatives, car pour un intellect ne pouvant connaître que ce qui se meut, est composé, imparfait, etc. elles décrivent quelque chose qui n'est pas directement saisissable. Il faut cependant nécessairement attribuer exactement ces propriétés à ce qui est cause première : le fait de ne pas être mû, de ne pas être composé, de ne pas être imparfait, etc.

Peut-on parler d'une *connaissance* de l'essence divine en attribuant à Dieu des propriétés négatives de ce genre ? Thomas l'affirme, par exemple dans le passage suivant de la *Somme contre les Gentils* :

---

12 *Ibid.*

13 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 15.

14 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 16.

15 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 17.

16 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 18.

Nous connaissons en effet d'autant mieux une chose que nous saisissons plus complètement les différences qui la distinguent des autres : chaque chose possède un être propre qui la distingue en effet de toutes les autres<sup>17</sup>.

Et un peu plus bas dans le texte il précise :

Or de même que, dans le domaine des différences positives, une différence en entraîne une autre et aide à serrer davantage la définition de la chose en marquant ce qui la distingue d'avec un plus grand nombre, de même une différence négative en entraîne-t-elle une autre et marque-t-elle la distinction d'avec un plus grand nombre. Si nous affirmons par exemple que Dieu n'est pas un accident, nous le distinguons par là-même de tous les accidents. Si nous ajoutons ensuite qu'il n'est pas un corps, nous le distinguons encore d'un certain nombre de substances ; et ainsi, progressivement, grâce à cette sorte de négation, nous le distinguons de tout ce qui n'est pas lui. Il y aura alors *connaissance propre (propria)* de la substance divine quand Dieu sera connu comme distinct de tout. Mais il n'y aura pas *connaissance parfaite (perfecta)*, car on ignorera ce qu'il est en lui-même<sup>18</sup>.

La connaissance négative, j'en conviens, est bien une détermination de la nature divine. C'est préciser ce que nous entendons par Dieu que de le déterminer comme non-causé, non-composé, etc. Pour le transfert sur le plan de la conscience de soi, il importe cependant, je le répète, de retenir toute la démarche que je viens d'esquisser chez Thomas : il est nécessaire d'admettre l'existence d'une cause première. Une cause première est différente de tout ce que nous rencontrons à travers des images. Le fait d'attribuer des déterminations négatives à ce qui échappe aux images est épistémologiquement parlant informatif.

## 2. Connaissance (de) soi

Dans quel sens la conception de la connaissance négative de Thomas d'Aquin peut-elle maintenant servir à l'analyse de la conscience humaine ? Je pars du principe que toute connaissance négative est le complément d'une connaissance positive. Et il y a une multiplicité de formes de connaissance positive dont une connaissance négative peut être le complément. Les connaissances positives en effet varient selon les choix méthodologiques que l'on adopte. Or l'épistémologie par laquelle nous étudions aujourd'hui la conscience humaine n'est certainement pas l'épistémologie aristotélicienne dont se servait Thomas d'Aquin. Je vais donc commencer par esquisser l'idée d'une connaissance positive qui con-

---

17 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I 14.

18 *Ibid.*

vienne à l'analyse de la conscience humaine. Je montrerai ensuite qu'une telle analyse, pour être complète, non seulement peut mais doit recourir elle aussi à un complément de connaissance négative.

Il ne me sera bien sûr pas possible, dans ce cadre, de développer toute une méthode à partir de la perspective de la première personne. Selon moi, c'est la phénoménologie au sens plus restreint, la phénoménologie inaugurée par Husserl, qui sur le plan historique constitue la méthode la plus sophistiquée pour une analyse de la conscience humaine. C'est pour cette raison que je vais m'appuyer sur Husserl tout en me contentant, en lieu et place d'une méthode élaborée, de formuler une sorte de principe premier de connaissance positive de la conscience humaine.

### 2.1. Connaissance positive de soi

L'analyse de la conscience humaine qu'opère Husserl repose sur la notion d'intentionnalité. La conscience est essentiellement conscience de quelque chose. Autrement dit : la conscience est constituée d'une multitude d'actes dirigés vers des objets de conscience, et ce mouvement, si l'on peut dire, est ce que Husserl appelle intentionnalité. La conscience humaine est donc essentiellement intentionnalité, peu importe la spécificité que prend ce mouvement dirigé : percevoir quelque chose, connaître quelque chose, sentir quelque chose, désirer quelque chose, vouloir quelque chose... Il y a l'acte : percevoir, connaître, sentir, désirer, vouloir, et il y a l'objet de la perception, de la connaissance, du sentiment, du désir, de la volonté, etc. sur lequel l'acte est dirigé. L'acte porte donc sur quelque chose qui est autre que l'acte lui-même, un objet. Il y a une distinction entre acte et objet. En incluant la notion de sujet on peut formuler plus précisément : par l'acte un sujet vise un objet.

Les actes intentionnels sont de nature complexe. Pour Husserl, un aspect essentiel est que chaque acte intentionnel contient une représentation de l'objet visé par l'acte. Qu'est-ce qu'une représentation (*Vorstellung*) ? Se représenter quelque chose veut dire que l'objet nous apparaît comme ceci ou cela<sup>19</sup>. La représentation n'est pas identique à l'objet lui-même, car le même objet peut être représenté de manière différente. Pour prendre l'exemple de Husserl<sup>20</sup>, le même triangle peut être représenté comme un triangle équi-angulaire ou comme un triangle équilatéral. Le contenu intentionnel, donc la représentation, diffère, l'objet intentionnel étant le même. Il n'y a, selon Husserl, pas d'acte intentionnel complet sans un tel acte de représentation<sup>21</sup>. Nous ne pouvons nous rapporter à

19 Edmund Husserl, *Recherches logiques, 2<sup>e</sup> Investigation*, § 20.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, § 23.

quelque chose sans nous représenter ce à quoi nous nous rapportons. En conséquence, Husserl appelle l'acte partiel de la représentation « acte fondateur<sup>22</sup> » de tout acte intentionnel.

Au niveau de la connaissance par intentionnalité l'acte cognitif minimal est l'acte de représentation qui représente son objet sans recourir à des concepts (perception, imagination, etc.). Un tel acte est la condition de possibilité d'une connaissance plus élaborée, la connaissance propositionnelle, qui elle se sert de concepts. J'appelle maintenant connaissance positive une connaissance propositionnelle qui décrit des actes de représentation non-propositionnels. La connaissance négative est elle aussi propositionnelle, mais dans le cadre qui nous intéresse, nous allons le voir, elle décrit des aspects de la conscience qui échappent à la représentation. La connaissance négative porte sur l'irreprésentable.

Essayons maintenant d'appliquer l'idée de connaissance positive au cas de la conscience de soi. Toute conscience de soi implique une certaine connaissance de soi. D'ordinaire, on entend par là une connaissance propositionnelle du genre : « Je sais que... », la proposition qui suit ces mots introductifs décrivant un acte que j'accomplis (je sais que je l'insulte), un état (je sais que je suis déprimé) ou bien le fait que je me saisis comme une entité restant identique à travers une multitude d'actes ou d'états. Dans tous ces cas, la structure de la conscience de soi est ce « je sais que » auquel s'ajoute une proposition. Il y a le flux des vécus de premier ordre, le fait d'accomplir un acte, de se sentir dans tel ou tel état, de penser ceci ou cela, et il y a un acte de second ordre qui consiste à se pencher sur le flux de premier ordre, à se recourber sur lui en quelque sorte. C'est ce que j'entends par acte de réflexion. Par un acte de réflexion, la conscience se fait elle-même objet de façon à se représenter ses propres actes, actes qui eux-mêmes contiennent des représentations, de façon donc à se représenter ses propres représentations. Une telle conscience de soi, nous pouvons l'appeler connaissance positive de soi.

## 2.2. Connaissance négative de soi

Cependant un problème se pose si l'on veut restreindre la conscience de soi à un acte de réflexion débouchant sur une connaissance propositionnelle positive, autrement dit, si l'on essaie de l'expliquer entièrement par ce qu'on peut appeler le « modèle de réflexion » (c'est l'école de Heidelberg qui utilise le terme de *Reflexionsmodell* ou de *Reflexionstheorie*). Ce problème a déjà été thématisé par Fichte qui figure d'ailleurs comme auteur de référence pour l'école de Heidel-

---

22 *Ibid.*

berg<sup>23</sup>. Mais laissons ici Fichte de côté. Le problème qui se pose est le suivant. En réfléchissant sur lui-même, un sujet se représente lui-même. Mais d'où sait-il que l'objet intentionnel qu'il se représente est bien lui-même ? D'où sait-il que celui qui se sent déprimé, c'est lui-même, que celui qui vient d'insulter son voisin, c'est lui-même, que le moi qui reste identique à travers une multitude d'actes et d'états, c'est son moi à lui ? Si la conscience de soi, selon le modèle de réflexion, n'est autre chose que la production de représentations de soi, comment le sujet peut-il alors savoir que l'objet représenté est vraiment lui-même et non pas quelqu'un d'autre, à moins qu'il ne sache déjà, indépendamment de l'acte de représentation, que ce qui est représenté, c'est lui-même ?

Ce problème se pose, peu importe le rapport temporel entre le flux vécu de premier ordre, ou disons un acte intentionnel particulier parmi ce flux, et l'acte de réflexion comme acte de second ordre. Si – première possibilité – on part de l'idée qu'on se dirige d'abord vers un objet intentionnel, pour ensuite, donc avec un décalage temporel, prendre conscience de cet acte de premier ordre, il est incompréhensible que l'on puisse réfléchir sur un tel acte qui, pendant qu'il est accompli, échappe totalement à notre attention. On ne peut pas, par après, se rendre conscient de quelque chose dont on n'était pas déjà conscient pendant qu'on l'accomplissait. Dans *L'Être et le Néant*, Jean-Paul Sartre a bien vu le problème en écrivant : « On ne peut pas supprimer d'abord la dimension 'conscience', fût-ce pour la rétablir ensuite<sup>24</sup>. » Manfred Frank l'exprime ainsi :

Par la conscience de soi intentionnelle [...] je me rapporte à quelque chose de déjà conscient, quelque chose qui n'acquiert pas l'état de conscience seulement au moment où je l'introduis dans le faisceau lumineux de mon savoir propositionnel. La réflexion ne peut découvrir que ce qui est déjà<sup>25</sup>.

La réflexion ne peut pas générer la conscience de soi.

Si par contre – deuxième possibilité – on conçoit l'acte intentionnel de premier ordre et l'acte de réflexion de second ordre comme étant simultanés, le problème est le suivant : l'acte de réflexion qui sert à rendre conscient un acte de premier ordre ne peut pas lui-même être considéré comme conscient tant qu'il n'a pas à son tour été rendu conscient par un acte de réflexion, donc un troisième acte de réflexion rendant conscient le second acte de réflexion ... Mais cela irait alors jusqu'à l'infini. Sartre décrit le dilemme de la manière suivante :

---

23 Voir Henrich, 1967.

24 Sartre, 1943, p. 123.

25 Frank, 1991, p. 226 (ma traduction).



[...] si nous acceptons la loi du couple connaissant-connu, un troisième terme sera nécessaire pour que le connaissant devienne connu à son tour et nous serons placés devant ce dilemme : ou nous arrêter à un terme quelconque de la série : connu – connaissant connu – connaissant connu du connaissant, etc. Alors c'est la totalité du phénomène qui tombe sous l'inconnu c'est-à-dire que nous butons toujours contre une réflexion non-consciente de soi et terme dernier – ou bien nous affirmons la nécessité d'une régression à l'infini [...], ce qui est absurde<sup>26</sup>.

La seule possibilité d'échapper au cercle d'une conscience de soi se présupposant elle-même, ou à une régression à l'infini, me semble être – et en cela je partage la position de l'école de Heidelberg – d'admettre l'existence d'une forme particulière de présence à soi, une présence à soi qui n'est pas obtenue par un acte de réflexion, qui n'est pas le résultat d'une auto-représentation, et qui n'est pas un acte intentionnel. Il s'agit d'une présence à soi pré-réflexive, pré-représentative, pré-intentionnelle. Celui qui se promène et voit un ami venant à sa rencontre n'a pas besoin de se rendre conscient par un acte de réflexion le fait qu'il vienne à sa rencontre. Le fait de voir l'ami venir est plutôt accompagné d'une présence pré-réflexive garantissant la connaissance de ce fait, peu importe s'il porte en plus un acte de réflexion sur ce qui se passe. Plus généralement encore : nos actes intentionnels nous sont connus sans que nous nous penchions intentionnellement sur eux. Et si le fait que l'ami vient à ma rencontre ne m'était pas déjà conscient de manière pré-réflexive au moment même où il vient à ma rencontre, je ne pourrais jamais par après me le rendre conscient par un acte réflexif. Sartre justement met le « de » entre parenthèses pour désigner cette pré-réflexivité qui est constitutive de toute conscience<sup>27</sup>.

Or, au niveau de la connaissance propositionnelle, cette conscience pré-réflexive, à mon avis, ne peut être décrite autrement que par connaissance négative. Est positive, je le rappelle, une connaissance propositionnelle décrivant des actes de représentation. Or aucun acte de représentation, aucune intentionnalité, aucune distinction entre sujet et objet ou acte et objet n'est impliqué dans la conscience pré-réflexive de soi. Cela fait que même le mot « connaissance » ne semble pas convenir pour décrire la nature de la conscience pré-réflexive de soi. En tout cas, il y a une sorte de consensus de parler de connaissance uniquement à propos d'une connaissance intentionnelle et propositionnelle. C'est ce qui a amené Dieter Henrich à appeler la conscience pré-réflexive *Bekanntschaft mit sich selbst* au lieu de *Selbsterkenntnis*<sup>28</sup>. Le français ne connaît pas deux mots différents

---

26 Sartre, 1943, p. 19.

27 *Ibid.*, p. 20.

28 Henrich, 1970, p. 257–284.

pour exprimer d'une part le rapport à une personne que l'on connaît (*Bekanntschaft*) et d'autre part la connaissance d'un objet (*Erkenntnis*), distinction dont Henrich se sert justement pour distinguer la conscience préréflexive de la conscience réflexive. Il se sert aussi du terme de familiarité (*Vertrautheit*<sup>29</sup>) pour désigner la conscience préréflexive. Cependant il me semble qu'il faut bien quelque part appeler la conscience préréflexive une connaissance de soi, car même si aucun acte de réflexion n'est impliqué, cette familiarité avec moi-même fait que je *sais* que je fais ceci ou cela et me permet en plus de m'en souvenir par après. Il s'agit d'une connaissance, mais non d'une connaissance sur la base d'un acte intentionnel par lequel je représente un objet.

Et s'il en est ainsi nous ne pouvons décrire la conscience préréflexive autrement que par connaissance négative. Henrich, dans sa publication « *Selbstbewusstsein* » de 1970, parle explicitement d'une approche *ex negativo* du phénomène en question<sup>30</sup>. Concevoir la conscience de soi comme une relation sujet-objet est circulaire et présuppose une autre forme de familiarité du sujet avec lui-même<sup>31</sup>. Si toute réflexion est une relation à soi, la conscience préréflexive, dit-il, est sans relation (*beziehungslos*<sup>32</sup>) et n'est pas le résultat d'une performance active (*keine aktive Leistung*<sup>33</sup>). C'est plutôt une « dimension » qui rend possible une conscience-relation<sup>34</sup>. Et cette « dimension » inclut une *Bekanntschaft* ou aussi *Kenntnis* pour la distinguer de ce qui résulte d'une connaissance positive (*Erkenntnis*<sup>35</sup>). Comme le remarque aussi Manfred Frank, la description de Henrich se réduit à une négation du modèle de réflexion<sup>36</sup>.

Le cheminement qui, au niveau de l'analyse de la conscience, nous fait aboutir à une connaissance négative est très semblable à celui que nous trouvons chez Thomas d'Aquin. Dans les deux cas, un raisonnement nous oblige à admettre l'existence de quelque chose qui échappe à la connaissance définie par le modèle

29 *Ibid.*, p. 269–272.

30 *Cf. ibid.*, p. 274–275 : « *Es ist bereits klar geworden, daß es extrem schwierig ist, den vertrauten Sachverhalt 'Bewusstsein' durch direkte Deskription zu interpretieren. [...] In Fällen wie diesen ist es gewöhnlich sinnvoll, den Sachverhalt im Kontrast zu dem Interpretationsmodell zu beschreiben, das sich als ungeeignet erwiesen hat, und somit gleichsam ex negativo anzugehen.* » Voir aussi p. 280.

31 *Cf. ibid.*, p. 265–269.

32 *Ibid.*, p. 277.

33 *Ibid.*, p. 276.

34 *Ibid.*, p. 277.

35 *Ibid.*

36 Frank, 1991, p. 590 : « *Die Auskunft, Selbstbewusstsein sei ungegenständlich, irrational nicht-reflexiv und nicht auf Identifikation oder Intentionalität gegründet, negiert ja in der Tat nur Annahmen des sogenannten Reflexionsmodells, ohne uns das Phänomen selbst deskriptiv näherzubringen.* »

épistémologique adopté. Pour Thomas, c'était la nécessité de poser l'existence de Dieu comme cause première à partir de ses cinq preuves ; pour l'analyse de la conscience, c'est la nécessité de poser l'existence d'une conscience préreflexive comme indispensable à une compréhension adéquate de la conscience humaine. Dieu échappe à la connaissance positive définie par l'épistémologie aristotélicienne, la conscience préreflexive échappe à la connaissance positive définie par une phénoménologie de la conscience.

### 2.3. Échec des explications positives

Il faut à mon avis s'en tenir *strictement* au fait que, de la conscience préreflexive, nous avons tout au plus une connaissance négative. Je considère que toute approche par connaissance positive est vouée à l'échec<sup>37</sup>. Il y a eu bien des tentatives d'expliquer la conscience préreflexive par une théorie positive, et l'année de la publication de « *Selbstbewusstsein* », donc en 1970, Henrich lui-même se distancie de l'idée d'une description *ex negativo* dans un article (resté non publié jusqu'en 2007) intitulé « *Selbstsein und Bewusstsein*<sup>38</sup> ». Cependant, pour appuyer ma thèse selon laquelle (à partir de la perspective de la première personne) toute connaissance de la conscience préreflexive de soi est négative, je préfère discuter deux autres exemples (à mon avis plus significatifs que l'article de Henrich) cherchant à inclure la conscience préreflexive dans une théorie positive.

Le premier exemple est le modèle de Klaus Düsing dans son ouvrage *Selbstbewusstseinsmodelle* de 1997, où il propose de se servir de la notion husserlienne d'*horizon* pour expliquer la conscience préreflexive. Tout acte de conscience qui thématise un objet est selon Husserl accompagné d'un grand nombre de vécus qui ne sont que vaguement présents, qui selon lui sont « *apprésentés* », c'est-à-dire qui ne font qu'accompagner ce qui est explicitement thématisé. Nous en sommes co-conscients, en quelque sorte. Dans une conversation, par exemple, mon attention est fixée en premier lieu sur mon interlocuteur. Mais j'entends aussi passer une voiture devant la fenêtre, je sens une odeur qui émane de la cuisine, je perçois mes mains, le bout de mon nez, une multitude d'objets autour de moi, je me souviens soudain de quelque chose, etc. Tout cela est vécu en même temps que d'être attentif à mon interlocuteur, tout cela forme l'horizon de ma conversation.

37 Il n'y a donc pas de regrets à avoir qu'on n'avance pas dans la description positive de cette conscience préreflexive, regrets qu'expriment, outre Henrich, également Frank ou Zahavi (cf. Zahavi, 2007, p. 277-279, p. 281-285).

38 Henrich, 2007. Cf. Frank, 1991, p. 590-599.

Maintenant, la conscience de soi, pour Düsing, ne peut pas être réduite à une conscience réflexive dans le sens d'une auto-thématisation explicite. Selon lui, la façon dont nous sommes conscients de nous-mêmes dans des actes qui visent des objets autres que nous-mêmes n'est pas d'abord un acte réflexif, la conscience de soi qui accompagne nos actes primaires étant plutôt préreflexive, non-thématique ; plus exactement, elle accompagne nos actes primaires comme l'*horizon* de nos thématizations explicites. Je suis appréhensif à toute une gamme de vécus formant l'*horizon* d'un acte intentionnel primaire par lequel je thématise quelque chose<sup>39</sup>.

Le problème avec cette approche est l'identification de la dimension d'*horizon* avec le préreflexif. Car en fait, ce sont encore des actes qui constituent l'*horizon* de mes thématizations. L'*horizon* n'est pas simplement là sans contribution de ma part. Ce qui pour moi est *horizon* ne l'est que parce que, par un acte intentionnel, aussi fugitif qu'il soit, j'ai au moins une fois dirigé mon attention dessus. Pour sentir l'odeur de la cuisine, entendre la voiture passer devant la fenêtre, etc., il faut qu'à un moment donné mon attention se soit – même si ce n'est que vaguement – fixée sur l'odeur, la voiture, etc. Mais cela signifie que la conscience que Düsing conçoit comme préreflexive est en fait réflexive. On pourrait bien appeler l'intentionnalité d'*horizon* une forme d'intentionnalité spéciale (*eigentümlich*), expression dont Husserl se sert pour caractériser la rétention dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>40</sup>, il n'empêche qu'il s'agit d'une forme d'intentionnalité. Toute attention génère une représentation, aussi vague soit-elle, et est de ce fait intentionnelle.

Mais avec cela, contrairement à ce que pense Düsing<sup>41</sup>, son modèle n'échappe pas à l'argument de la régression à l'infini. Car si par des actes d'attention portés sur moi-même je suis conscient de moi dans le sens d'un moi *horizon* de mes thématizations, la question se pose à nouveau : qu'est-ce qui fait que je sais que c'est moi-même sur qui porte mon attention ? L'intentionnalité d'*horizon* se visant elle-même présuppose elle aussi une conscience non-intentionnelle de soi, une conscience (de) soi, une conscience qui échappe à la connaissance positive de soi.

Comme deuxième exemple, jetons un regard sur l'idée de la présence immédiate à soi dans la phénoménologie de Michel Henry. Contrairement à Düsing, Henry conçoit cette présence comme échappant totalement à l'intentionnalité. Et, à la différence de Henrich, il la situe au niveau de l'affectivité, au niveau d'une auto-affection originaire qui accompagne nos actes intentionnels et les

---

39 Cf. Düsing, 1997, p. 142.

40 Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 12.

41 Cf. Düsing, 1997, p. 148.

rend manifestes à nous-mêmes de manière non-intentionnelle<sup>42</sup>. Henry justifie l'existence d'une telle auto-affection en référant explicitement au dilemme de la régression à l'infini qu'il appelle

[...] l'amer destin de la philosophie de la conscience classique, entraînée dans une régression sans fin, obligée de placer une seconde conscience derrière celle qui connaît, en l'occurrence une seconde intentionnalité derrière celle qu'il s'agit d'arracher à la nuit<sup>43</sup>.

Il y a un accès plus originaire à nous-mêmes, à nos actes, un accès radicalement différent de l'accès par intentionnalité. Or l'auto-affection est selon Henry non-intentionnelle dans le sens d'« un s'éprouver soi-même originaire » « en lequel ce qui éprouve et ce qui est éprouvé ne font qu'un<sup>44</sup> », comme il explique dans *Incarnation*, écrit central de son œuvre tardive. C'est le terme de vie qu'il met en avant pour désigner ce qui se révèle à soi de manière non-intentionnelle, ce qui est auto-révélation sans qu'il n'y ait « ni structure oppositionnelle ni intentionnalité, ni Ek-stase d'aucune sorte<sup>45</sup> ». En même temps, Henry lie cette auto-affection à l'idée d'une auto-présence de notre corps, plus exactement de ce qu'il appelle la chair. Par l'auto-affection non-intentionnelle, nous nous éprouvons nous-mêmes non-intentionnellement comme chair vivante<sup>46</sup>.

Toutefois cette présence à soi perd totalement son statut de connaissance négative chez Henry. Il la transforme en une source de connaissance positive parallèle à la connaissance positive par intentionnalité, en distinguant deux genres d'apparaître, ou deux phénoménalités, comme il les appelle aussi : un apparaître par intentionnalité que nous explorons dans une phénoménologie du monde et un apparaître qui échappe à toute intentionnalité, où la vie s'apparaît non-intentionnellement à elle-même dans le sens de l'auto-affection dont il vient d'être question<sup>47</sup>. Cette auto-affection, selon lui, ne se réduit pas à un sentiment de soi purement formel mais révèle, comme il l'exprime, tout un champ de « déterminations impressionnelles et affectives<sup>48</sup> », tout un champ de phénomènes donc, qu'explore ce que Henry appelle une phénoménologie de la vie. Autrement dit, par l'auto-affection, nous avons accès aux modalités de nos états affectifs :

---

42 Henry, 2000, p. 168.

43 Henry, 2003, p. 61.

44 Henry, 2000, p. 173.

45 *Ibid.*, p. 172.

46 *Ibid.*, p. 174.

47 Pour cette distinction fondamentale pour sa philosophie, voir surtout Henry, 1996, p. 7-45.

48 Henry, 2000, p. 186.

douleur, joie, etc., par l'auto-affection nous est révélée toute une structure de la vie affective intérieure.

Or, quand j'éprouve de la douleur ou de la joie, ce n'est pas, je pense – et c'est ma critique –, indépendamment d'actes intentionnels que je puis reconnaître mon affectivité comme étant ceci ou cela, comme étant une douleur ou comme étant une joie, ou mon affectivité en général comme étant structurée d'une façon ou d'une autre. Une émotion est d'abord un acte de représentation d'un genre particulier. Nous nous rapportons à un objet et cet objet déclenche en nous une émotion dans le sens d'une évaluation positive ou négative de l'objet, évaluation qui admet un certain nombre de modalités. Ces modalités constituent la diversité de nos états affectifs. Or une émotion est une représentation évaluative accompagnant des représentations non-émotionnelles de l'objet lui-même. Et la qualité de l'émotion, ma plus ou moins grande tristesse ou joie, est due à ce que déclenche en moi la représentation des qualités de l'objet<sup>49</sup>.

Bien sûr qu'il n'y a pas d'affectivité consciente qui ne soit présente à elle-même, et il ne s'agit pas, en cela je suis d'accord avec Henry, d'une présence à soi résultant d'un acte de réflexion. S'éprouver n'est rien d'autre que le fait d'être présent à ses propres états affectifs, donc présent de manière préreflexive. Mais cette présence ne génère pas en elle-même une connaissance positive. Elle est tout au plus présence à une connaissance positive de notre intentionnalité affective. Plus exactement, la différence entre différents états affectifs est obtenue par des actes émotionnels de premier ordre visant des objets et par des actes réflexifs, donc par des retours intentionnels sur ces actes émotionnels de premier ordre. Ce n'est pas l'auto-affection en tant que telle qui ouvre un champ de phénoménalité particulier auquel nous aurions accès de manière non-intentionnelle.

Contrairement à Henry, je ne suis même pas sûr s'il ne vaudrait pas mieux en rester à une présence à soi décrite en termes purement cognitifs comme chez Henrich, mais quand bien même nous accepterions avec Henry d'appeler la présence à soi une auto-affection, nécessairement elle échappera à la connaissance positive, c'est-à-dire qu'elle ne peut être conçue autrement que comme une affection de soi qui dans sa non-intentionnalité est sans contenu, sans modalité aucune.

Les tentatives de Düsing et de Henry attestent l'échec de l'approche de la conscience (de) soi par connaissance positive. Je reviens donc à ma conclusion : la présence préreflexive à soi qui sert à expliquer la familiarité originaire de toute conscience humaine avec elle-même ne peut être décrite autrement que

---

49 Je développe ma conception de l'émotion plus en détail dans Disse, 2016, p. 93–96.

par connaissance négative. Il s'agit d'une connaissance de soi qui n'est pas connaissance dans le sens ordinaire d'une connaissance intentionnelle, ou éventuellement d'une auto-affectation qui n'est pas affectivité au sens ordinaire de ce que nous entendons par un affect. Il n'y a de connaissance positive que par intentionnalité, et il n'y a d'immédiateté que par une présence à soi préréflexive dont, sur le plan de la connaissance propositionnelle, nous avons au maximum une connaissance négative. Avec cela, nous obtenons un parfait parallèle entre la connaissance négative de Dieu et la connaissance négative de soi.

## Bibliographie

- Disse Jörg (2016) : *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*. Stuttgart : Kohlhammer
- Düsing Klaus (1997) : *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München : Fink
- Frank Manfred (1986) : *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer „postmodernen“ Toterklärung*. Frankfurt/M. : Suhrkamp
- Frank Manfred <sup>1</sup>(1991) : *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart : Reclam
- Frank Manfred <sup>2</sup>(1991) : *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt / M. : Suhrkamp
- Henrich Dieter (1967) : *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt / M. : Klostermann
- Henrich Dieter (1970) : « Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie ». In : Bubner R., Kramer K. & Wiehl R. (éd.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze 1. Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen : Mohr-Siebeck, pp. 257–284
- Henrich Dieter (2007) : « Selbstsein und Bewusstsein ». *E-Journal Philosophie der Psychologie* 8, 19 p. (URL : <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>; version du 02/04/2019)
- Henry Michel (1996) : *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Seuil
- Henry Michel (2000) : *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil
- Henry Michel (2003) : « Phénoménologie de la vie ». In : Henry M., *Phénoménologie de la vie*. T.1, *De la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 59–76
- Husserl Edmund (1996) : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris : Presses universitaires de France
- Husserl Edmund (2002) : *Recherches logiques*, traduction Hubert Elie, 4 tomes. Paris : Presses universitaires de France
- Sartre Jean-Paul (1943) : *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard

- Thomas d'Aquin (1984–1989) : *Somme théologique*. Paris : Le Cerf
- Thomas d'Aquin (1993) : *Somme contre les Gentils*. Paris : Le Cerf
- Tugendhat Ernst (1979) : *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt/M. : Suhrkamp
- Zahavi Dan (2007) : « The Heidelberg School and the Limits of Reflection ». In : Heinämaa S., Lähteenmäki V. & Remes P. (éd.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, (= Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 4). Dordrecht, The Netherlands : Springer, p. 267–285