

La Connaissance du moi d'après les premiers articles d'Émile Chartier (Alain)

I. La connaissance du moi dans le cours de Rouen et l'*Éducation du moi*

Masahidé NITTA

Introduction

Le choix du sujet des premiers articles d'Émile Chartier (Alain), dont la plupart ont été publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, montre nettement son intérêt sur la théorie de la connaissance. D'après son autobiographie philosophique, il faisait par ces écrits un « pieux travail », qui avait pour but de faire revivre quelques leçons fameuses de son maître Jules Lagneau¹. Il a publié dans la *Revue* des fragments posthumes de Lagneau suivis par ses propres commentaires. Nous ne sommes pourtant pas en mesure de savoir si *tous* ses articles ont été écrits afin d'illustrer l'héritage de son maître. Alain admet en effet que « [ses] propres recherches [l]'entraî[aient], dès ce temps-là, et encore plus depuis, bien loin des chemins que la vénération aurait dû [le] marquer ». Il essaie de développer sa propre réflexion, mais, tant qu'il pense en Lagneau, l'extraction de sa propre pensée depuis celle de son maître n'est guère possible. Ce qui est certain, c'est qu'il s'agit des premiers travaux universitaires d'un jeune philosophe destinés au public savant contemporain. Que ce soit la continuité ou la discontinuité qui sera mesurée entre la pensée d'un Chartier et celle d'Alain, notre tâche est de voir d'où il est parti, en examinant les textes qui restent dispersés en de diverses sources, et dont la réédition en un seul volume n'a jamais été faite jusqu'à aujourd'hui.

¹ Cf. Alain, *Histoire de mes pensées*, dans *Les Arts et les Dieux*, Paris, Gallimard, 1958, p. 55.

Qu'un texte soit écrit avec l'intention d'un disciple fidèle pour mieux faire connaître la pensée de son maître, cela n'empêche pas qu'il soit polémique. Les articles de Chartier sur la théorie de la connaissance comportent sa critique des thèses de la psychologie physiologique, faite au nom de ce qu'il appelle la Philosophie de l'Esprit. Il n'en donne pas en effet une définition exacte. Comme la notion préliminaire sur ce courant de la pensée, nous nous contentons pour le moment de constater qu'il semble employer dans ses écrits cette terminologie pour désigner une étude sur les phénomènes psychiques du point de vue du travail d'esprit, dont la méthode est nommée l'analyse réflexive. Compte tenu du fait qu'il admet que cela soit une métaphysique, on ne peut pas ne pas constater que la démarche du raisonnement de Chartier dans ses articles reflète une tension entre la psychologie empirique émergente et la philosophie d'inspiration néo-spiritualiste à la fin du XIX^e siècle en France. Nous verrons que l'analyse des perceptions nous mène à supposer nécessairement la présence de la Pensée qui est d'après Chartier l'équivalent de l'Univers. C'est la pensée impersonnelle. Peut-on se contenter d'affirmer que ma pensée est à la fois la pensée universelle, tout en prétendant que la description psychologique d'un individu ne sert à rien ? Tant s'en faut. La question sur la connaissance du moi se pose comme une partie essentielle d'un essai de la compréhension de la logique choisie par Chartier pour la cause de la Philosophie de l'Esprit. Comprendre ce qui constitue le moi, c'est suivre la logique de la prise en compte de l'individualité par la métaphysique, face à l'objection contre la spéculation ontologique de celle-ci, soulevée par la psychologie d'approche physiologique. Avant d'examiner sa théorie de la connaissance du moi, nous tenterons d'abord de relever l'appartenance de Chartier au milieu philosophique du début du XX^e siècle, puis d'esquisser sa théorie sur les perceptions, dans le but de faciliter la compréhension de la méthode communément appliquée à sa réflexion sur la connaissance. Cet article fait partie d'une étude sur la connaissance du moi d'après les premiers écrits de Chartier. Nous

verrons dans l'article à suivre que la même problématique apparaît au centre de son étude sur la mémoire.

I. Le contexte épistémologique

Le manuel de la philosophie par Émile Boirac, dont la première édition date de 1889, reprend la définition traditionnelle de la psychologie par les éclectiques et admet qu'elle est le « vestibule de la métaphysique² » en tant que l'étude de l'âme ou de l'esprit. Il présente la division de la psychologie à l'époque : la psychologie expérimentale qui étudie les phénomènes de l'âme par l'observation, et la psychologie rationnelle qui étudie l'essence de l'âme par le raisonnement.

Chartier était fidèle à cette division lorsqu'il traitait la « reconnaissance ou l'Idée de Moi » dans son cours professé au Lycée Pierre Corneille de Rouen entre les années 1900 et 1901. Il présente la théorie du Moi-substance chez les éclectiques ainsi que celle des moi comme « polypier d'images³ » chez des psychologues d'approche expérimentale. Il admet avec Hume que la conception du moi comme une collection d'états de conscience semble être plus vraisemblable. Nous verrons cependant que ce discours sur le moi, conforme au programme officiel de l'enseignement de philosophie, change considérablement du ton dans son mémoire publié à la même époque.

II. La connaissance du monde

L'étude sur les perceptions consiste pour Chartier à décomposer un fait qui paraît simple et évident en des éléments, pour y déceler le

² Émile Boirac, *Cours élémentaire de philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1891 (3e éd.). La 19e édition de ce livre, publiée en 1904, se trouve dans l'ancienne bibliothèque d'Alain conservée au Musée Alain de Mortagne. On y trouve les traces de la lecture intensive sur les parties concernant la psychologie et l'esthétique. Quant aux autres parties, les pages n'ont même pas été coupées.

³ L'expression courante attribuée à Hyppolyte Taine.

travail de l'esprit. L'affirmation de cette prise de position apparaîtrait le plus clairement avec un exemple de la perception d'un cube.

[...] je vois un cube de pierre, et il me semble que je le vois immédiatement se détacher en relief sur le sol. Pourtant ce que je vois de ce cube ne diffère en rien d'un dessin tracé sur un plan, et qui me représenterait ce cube en perspective ; ce qui le prouve c'est que je puis m'y tromper, et prendre pour un relief un dessin habituellement tracé sur un plan. Puisque je puis voir le relief sans qu'il existe, c'est donc qu'il n'est pas donné à la vue, mais qu'au contraire la pensée l'ajoute aux choses, c'est-à-dire à ce qui lui est donné par la vue, et comme une conséquence de ces données⁴.

Percevoir, c'est faire une synthèse sur les données sensibles diverses et hétérogènes, pour les rapporter à un seul objet. C'est donc la connaissance de la relation, ce qui n'est pas la simple réception des impressions issues de l'objet, mais un ajout par la pensée. « Percevoir, ce n'est pas être modifié de telle ou telle façon, c'est connaître un objet comme source unique de sensations multiples⁵ ».

Les sensations sont décomposées en des connaissances plus simples. La sensation de la pression, par exemple, n'est pas un premier terme. Elle présuppose la localisation d'un stimulus. Or, la notion de lieu est inséparable des notions de forme et de distance. Ce refus d'immédiateté dans les perceptions n'est pas l'affirmation d'un scepticisme. C'est celui d'un simple schéma centripète des perceptions supposant pour l'origine de la connaissance le mouvement dans le système nerveux, pour la cause d'immédiateté de la connaissance des notions par la pensée.

La pensée c'est la première et la dernière instance des perceptions. La prise de conscience sur ce qui rend possible la connaissance de la relation mène à la connaissance du temps et de l'espace qui sont les formes de la sensibilité. La connaissance de la distance présupposée

⁴ Émile Chartier, « Le Problème de la perception », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Armand. Colin, volume 8, 1900, p 743.

⁵ Émile Chartier, « L'Idée d'objet », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Armand Colin, 1902, volume 10, p. 413.

dans celle de la localisation et de la pression, présuppose à son tour une totalité de la distance indéfiniment longue par rapport à laquelle une partie de la distance en question soit mesurable. Or, les deux points sur une ligne ne pourraient être jamais perçus simultanément. Ils ne pourraient être perçus que successivement. La connaissance de la distance est effectivement l'effet de la synthèse des connaissances successives. La connaissance d'une succession dans une durée présuppose la notion du temps où une partie de la durée est mesurée dans la totalité de la durée indéfinie. La décomposition des sensations nous mène à supposer le travail d'une dernière instance qui interprète les données sensibles par des notions. Toutefois, l'acquisition de ces notions n'est possible que par l'autoproduction de l'entendement chez un individu, où le travail de la pensée doit être supposé avant tout. Ainsi l'analyse des perceptions nous ouvre un monde des idées où toute idée implique toute idée.

III. La connaissance du moi dans l'Éducation du moi

La connaissance véritable du moi est, d'après Chartier, dissimulée d'une certaine manière par le mode quotidien de la connaissance du moi. Dans un article intitulé « L'Éducation du moi », une critique d'un état de l'abstraction du moi dans la vie quotidienne s'accompagne à la description d'une voie à la connaissance véritable, que Chartier appelle l'éducation du moi.

Le moi est d'abord « une collection de souvenirs choisis, rangés dans un certain ordre, et rapportés à un corps que j'appelle mien, et aussi une collection de projets choisis, rangés dans un certain ordre, et rapportés à ce même corps⁶ ». Ce n'est pourtant pas le « vrai moi ». Nous sommes ainsi « pour nous-mêmes une abstraction ». Abstraire, c'est porter l'attention arbitrairement sur des éléments d'une représentation ou d'une notion, et négliger les autres. La critique du

⁶ Émile Chartier, « L'Éducation du moi », in *Bibliothèque du congrès international de philosophie de Paris, volume I, Philosophie générale et métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1900, p. 118.

mode quotidien du connaître induirait donc à la recherche d'une entité perdue de l'objet de connaissance, qui est le véritable moi.

Pour Chartier, la cause de l'abstraction doit être attribuée à « ce que nous faisons de nos craintes et de nos espoirs la mesure de l'être ». « C'est par là que nous arrivons à séparer la chose du sentiment que nous en avons, à séparer le Moi de la Nature. C'est par la souffrance dont elles ont été et dont elles peuvent être la cause que certaines choses sont rapportés à mon corps, et deviennent ainsi souvenirs et projets ». Cette explication suppose trois idées. D'abord, c'est l'affectivité qui est primordiale dans le mode quotidien de la connaissance du monde et du moi. Par suite, c'est par ce mode affectif de la connaissance que la scission entre le sujet et l'objet s'établit. Enfin, l'affectivité a pour sa cause le mouvement (possible) de mon corps. Chartier tente de préciser cet entrelacement des idées avec un exemple de la connaissance d'une voiture :

Je me dis en apercevant une voiture : elle va me heurter et me blesser, et c'est cette idée-là que j'appelle l'idée de la voiture : en réalité une telle idée est bien plutôt l'idée de mon corps comme mien, c'est-à-dire l'idée d'une souffrance possible. C'est ainsi que je me représente les places occupées par les choses, et les distances qui les séparent. C'est ainsi que je les sépare les unes des autres et que je les sépare de moi⁷.

On voit dans ce texte : (a) que la représentativité des objets de connaissance s'appuie sur la possibilité d'en avoir les idées distinctes en tant qu'idée de mon corps, (b) et que l'affection (« l'idée d'une souffrance possible ») est équivalente (« c'est-à-dire ») à ces idées, et, (c) enfin que, l'acte de se représenter un objet distinct comme idée de mon propre corps engendre *à la fois* l'idée du moi distincte de l'objet. On peut se demander alors : (1) en quel sens ce mode de la connaissance s'appelle l'« abstraction », et (2) pourquoi cette conception du moi qui en résulte est fautive, et (3) comment l'équivalence entre l'affectivité (possible) et l'idée de mon corps soit possible. Pour la dernière question, Chartier ne donne pas une

⁷ *Ibid.*, p. 119.

réponse claire. Il affirme seulement qu'« il n'est point de chose séparable, sinon dans le langage, du sentiment et de l'idée⁸ ». Une réflexion sur l'équivalence de l'évocation de l'image d'un objet à la représentation de mon propre corps annoncerait le développement futur sur sa thèse de l'imagination. Pourtant, la question sur la nature de la relation entre l'affection et le corps paraît être d'un intérêt secondaire dans cet article publié en 1900, et sa réflexion sur ce point se borne à l'état d'esquisse.

Revenons sur la première question. La représentation d'un objet est pour Chartier un régime de mouvements préfigurateurs ou possibles qui s'établit dans notre corps. Originellement, de ce point de vue, il n'y a pas de chose connaissable *et* toute distincte de moi. Or, les mouvements de mon propre corps sont accompagnés, de quelque manière, par mes affections. C'est l'acte de rapporter ces affections à une cause étant moi ou non-moi, qui établit la distinction entre le sujet et l'objet de la connaissance. Mes affections sont toutes de moi. Plus précisément, avant la distinction, toutes les perceptions et les affections qui s'y accompagnent ne seraient qu'une suite des changements très vagues qui ne peuvent être représentés en aucune manière. L'acte de se re-présenter, ou la scission entre « moi » et « non-moi » présuppose l'intervention d'un élément qui tend à se différencier du courant de changement et à l'ordonner. Le contact avec le monde n'est rendu possible que par la fonction de l'esprit en éveil qui fait exister le monde et le moi, et qui est lui-même le moment de la division originaire de soi. Chartier qualifie cette opération d'esprit d'« abstraction », dans la mesure où il accorde l'antériorité et l'originalité à une entité comprenant toutes les affections avant d'être *mes* affections.

Cette manière de connaître le monde et le moi est effectivement une réserve sur le dualisme cartésien. Chartier admet au début de l'article la pertinence de la distinction dualiste des recherches sur

⁸ *Ibid.*, p. 117.

l'homme, mais il n'y accorde pas le titre de la distinction des substances.

Il n'y a pas en l'homme deux êtres, le corps et l'âme : il y a deux manières d'étudier l'homme ; on peut l'étudier comme corps et l'étudier comme pensée⁹.

L'étendue n'est pas une substance. Elle est constituée par la séparation du moi et de l'objet.

[L'étendue] n'exprime pas autre chose que les effets de mes actions sur mon plaisir et sur ma douleur ; elle représente la peur que j'ai des choses ou l'espoir que je mets en elle, mais nullement leur nature, ma nature et la Nature. Dans l'étendue, je vis seul avec ma crainte¹⁰.

Cette conception de l'étendue implique que, toute débarrassée de la subjectivité, elle n'est rien, mais que, tant que nous soyons en contact avec le monde, elle nous apparaît nécessairement dans les choses. L'apparition du monde et la connaissance du moi comme deux ordres de phénomènes distincts sont l'effet du travail de l'esprit qui est le moment de la division d'une entité où tout se mêle, et celui de la détermination de l'opposition entre sujet et objet. L'affectivité n'est pas la caractéristique de cette entité. Je ne sens le plaisir ou la douleur que lorsque je vis dans le monde en me représentant le monde et le moi-même. L'affectivité serait donc le mode primitif de l'esprit, éprouvé comme tel précisément et nécessairement lorsqu'il se différencie du tout et se pose au monde. La détermination de l'opposition comme la condition de la connaissance est aussi la cause de l'aliénation de l'origine. Dès qu'il pose le monde et soi comme deux termes indépendants, l'esprit tend à les fixer en se détachant du fondement de l'expérience qui est tout un. La mise en ordre de l'expérience est la condition de toute la connaissance. L'esprit est

⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

pourtant condamné par sa fonction nécessaire à se dissimuler ce qui porte l'expérience. C'est le sens de l'abstraction.

L'état d'abstraction est fixé et renforcé par le langage :

Ce qui limite alors et détermine le moi, c'est l'exprimable ; je ne mets en moi que ce que j'exprime. Tout ce qui est incohérent, contradictoire, destructif du discours est nié, ou, si l'on ne peut le nier, est rapporté au corps ; je dis à mon corps : Tu n'es pas moi. Ainsi le moi se sépare du corps¹¹.

L'exigence de la cohérence au niveau du langage est dans cette analyse équivalente à celle de l'unité du moi en tant que conscience. Tout ce qui y échappe est « rapporté au corps », de sorte que l'opposition entre moi et non-moi établie par l'affection soit conservée en tant que distinction dualiste entre esprit et corps, par le raisonnement. Cette distinction peut être maintenue dans la logique du langage toute détachée des matières de la sensation, qui est elle-même l'effet de la détermination abstraite et la dissimulation du fondement de l'expérience. D'où la fausseté de l'analyse verbale faite au nom de l'analyse psychologique :

[...] les objets y [l'analyse psychologique] sont remplacés par les mots, et c'est parce que les mots n'ont rien d'extérieur ni de matériel en apparence que l'ensemble des souvenirs est souvent pris pour un monde intérieur, et le Moi pour un être sans forme¹².

L'intériorité du moi comme être immatériel est établie contre l'extériorité des êtres matériels. Cette opération logique s'effectue en s'appuyant sur la prétendue unité du moi qui est censé être confirmée par la cohérence des souvenirs. Tout cela est affirmé à partir des termes qui sont l'effet de l'abstraction.

D'après ce qui a été dit de l'abstraction dans la connaissance du moi, nous pouvons considérer la deuxième question. L'abstraction dans la connaissance du moi est nécessaire en tant que travail de

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

¹² *Loc. cit.*

l'esprit, mais elle est fausse. Ce jugement repose sur la possibilité de la connaissance de la vraie nature du moi. La connaissance du moi comme une collection de souvenirs ou projets choisis est fausse, puisque la connaissance d'un autre ordre est possible, et qu'on y doit arriver. La manière de me connaître tel que je suis est nommée une « éducation du moi ».

Il n'y a pas une étude du moi, sinon comme description d'une erreur commune ; il y a une éducation du moi qui consiste à le conduire de son apparence à sa vraie nature, à faire d'une abstraction un être, à rendre le moi à lui-même et à la Nature.

Considérés par le mode quotidien de la connaissance, le Moi et la Nature (souvent écrits en majuscule dans les premiers écrits de Chartier) semblent être deux termes opposés. Faire d'une abstraction du moi un être, c'est réaliser leur l'unité, ce qui est la connaissance de la vraie nature du moi. Un changement du mode de la connaissance du monde et du moi se réclame, au nom de l'Analyse réflexive. Il s'agit encore de la méthode dont on a vu l'application à l'étude de la perception dans la section précédente. Le fonctionnement de l'esprit a été supposé nécessairement dans le moindre de l'acte de percevoir, alors qu'il semble être immédiat. L'implication mutuelle et indéfinie des idées requises pour la connaissance de l'objet nous fait confirmer leur nature impersonnelle et *a priori*. La décomposition des données sensibles immédiates en un ensemble des connaissances des relations nous révèle le monde comme la Pensée.

La connaissance de la vraie nature du moi doit être recherchée dans l'identité de la Nature et de l'Esprit. « On y parvient en étudiant le Monde comme pensée, par l'Analyse réflexive¹³ ». Le tort de la conception courante du moi est donc de le circonscrire par des concepts qui sont eux-mêmes le produit d'une opinion, considérée comme fausse du point de vue métaphysique.

¹³ *Ibid.*, p. 126.