

Conscience,
mémoire
et identité

Tout le catalogue sur
www.dunod.com



ÉDITEUR DE SAVOIRS

P S Y C H O S U P

Marie-Loup Eustache

Conscience, mémoire et identité

Neuropsychologie
des troubles de la mémoire
et de leurs répercussions identitaires

Préface de Bernard Lechevalier

DUNOD

Conseiller éditorial: Francis Eustache

Illustration de couverture: Franco Novati

Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements

d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour

les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).



© Dunod, Paris, 2013
ISBN 978-2-10-070180-3

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Table des matières

Préface	IX
Avant-propos	XIII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 CONSCIENCE, MÉMOIRE CONTINUE ET IDENTITÉ DANS UN TEMPS INTIME EN PHÉNOMÉNOLOGIE	7
1. La découverte, par elle-même, d'une conscience constituante	9
1.1 Edmund Husserl, sa vie, son œuvre	9
1.2 La phénoménologie husserlienne, définition et méthode	10
1.3 La « perception interne » en phénoménologie	12
1.4 La phénoménologie et sa méthode : la réduction phénoménologique	15
1.5 Les deux types de souvenirs selon Husserl	16
1.6 Les exemples de l'écoute d'une mélodie et de la construction d'un mur	18
1.7 La rétention : ni un maintenant, ni un souvenir	19
1.8 La rétention « à court terme » comme prémisses à la description d'un « Je unitaire »	20
2. La conscience-mémoire à la source de l'identité	22
2.1 La « conscience-mémoire » : un soi qui se construit tout en restant lui-même	22
2.2 La conscience-mémoire, source d'identité	25
3. Les deux intentionnalités de la conscience-mémoire	26
4. La rétention permet la naissance de la mémoire continue et de l'identité	29
4.1 La formation d'un flux de la conscience par la mémoire rétentionnelle	30
4.2 La rétention est atemporelle mais permet le temps	33
4.3 La rétention permet le présent vivant	34
4.4 Une théorie achevée de la mémoire chez Husserl	35
5. Conclusion	36

CHAPITRE 2	CONSCIENCE, MÉMOIRE ET IDENTITÉ EN NEUROPSYCHOLOGIE	39
1. Les origines de la neuropsychologie de la mémoire		41
1.1	La neuropsychologie ne se réduit pas à la méthode pathologique	45
1.2	Les évaluations en neuropsychologie	45
2. Mémoire primaire, mémoire à court terme / souvenir frais, rétention : la parenté des concepts de la phénoménologie et de la neuropsychologie		47
3. Les différents systèmes de mémoire et leurs relations		49
3.1	La mémoire de travail	50
3.2	Les conceptions de Tulving	52
4. Conscience auto-noétique et conscience intentionnelle		54
4.1	Le modèle <i>SPI</i>	55
4.2	Le modèle <i>Mnesis</i>	56
5. La mémoire autobiographique naît de la relation de plusieurs mémoires		58
6. « Conscience-mémoire », self et mémoire autobiographique		59
CHAPITRE 3	MÉMOIRE, OUBLI ET IDENTITÉ EN PHÉNOMÉNOLOGIE	63
1. Une mémoire dynamique et sélective		65
1.1	La mémoire dans l'œuvre de Nietzsche	67
1.2	Une mémoire reconstructive	72
2. La force de l'oubli		73
3. La force plastique de l'individu		76
4. Savoir oublier, c'est savoir s'ouvrir au futur		78
4.1	L'histoire liée à la vie	80
4.2	Vers une mémoire collective et individuelle créatrice	84
4.3	Husserl insiste sur le caractère continu de la mémoire, Nietzsche sur son visage sélectif	89
CHAPITRE 4	UN SELF QUI SE CONSTRUIT EN ÉTANT SÉLECTIF ET PRÉSENT DANS LA MISE EN MÉMOIRE : LES THÈSES DE LA NEUROPSYCHOLOGIE	93
1. Baddeley et l'administrateur central de la mémoire de travail		95

2. Le self est plus qu'une interaction des mémoires : il naît d'elles et les précède	98
2.1 Mémoire du passé, du présent et du futur	98
2.2 Le rôle des émotions dans le fonctionnement de la mémoire	100
3. Cermack et la sémantisation des souvenirs	101
3.1 L'oubli du superflu permet de sélectionner les éléments qui définissent le soi	101
3.2 Une expérience sur « mémoire et sommeil » en guise d'illustration	102
4. Le concept de cerveau prospectif en neuropsychologie	103
CHAPITRE 5 UNE MÉMOIRE À LA FOIS CONTINUE ET SÉLECTIVE : UNE MÉMOIRE CRÉATRICE PAR MÉLANGE DES TEMPS	105
1. Comment être à la fois continu et oublieux ?	107
1.1 L'identité, le Soi et la conscience de soi	108
1.2 Première théorie : la conscience de soi se différencie du sentiment d'identité	110
1.3 Deuxième théorie : le sentiment d'identité équivaut à la conscience de soi	110
1.4 Position choisie	111
2. Marcel Proust ou un soi continûment sélectif	112
2.1 Une identité malgré un changement constant de soi-même	113
2.2 Proust, un phénoménologue husserlien	114
2.3 Le souvenir est plus beau que le moment vécu au présent	117
3. Émotions et mémoire chez Proust	119
3.1 L'« épisode de la madeleine »	120
3.2 Explication phénoménologique de l'épisode de la madeleine	121
3.3 Une mémoire modulée et désordonnée	122
3.4 Le souvenir créateur de Proust	127
4. La mémoire continue, une idée essentielle mais incomplète	129
CHAPITRE 6 CAS PRATIQUE DES MALADIES DE LA MÉMOIRE	133
1. Vers une « phénoménologie clinique »	135

2. Mémoire et amnésies	137
3. La maladie d'Alzheimer, un self dégradé ?	140
3.1 <i>Self</i> et maladie d'Alzheimer	141
3.2 Sentiment d'identité et fidélité à l'image que les patients donnent d'eux-mêmes	148
CHAPITRE 7 ÉTHIQUE DE LA DÉPERSONNALISATION	153
1. La démarche éthique	155
2. Insister sur les capacités préservées	157
3. Un exemple de ce qui persiste : l'union du corps et de l'esprit chez les malades d'Alzheimer	158
3.1 Corps et esprit réunis : de Descartes à Damasio	160
3.2 Le corps resté lié à l'esprit dans la maladie d'Alzheimer	163
4. Perspectives éthiques	165
CONCLUSION	167
BIBLIOGRAPHIE	173
NOTES ET RÉFÉRENCES DU LIVRE	179
INDEX DES NOTIONS	187
INDEX DES AUTEURS	191

Préface

En février 1929, le Professeur Edmund Husserl fut invité par la Société Française de Philosophie à donner une série de conférences à la Sorbonne. Dans son discours de réception, son administrateur déclara : « Notre Société depuis l'origine s'est donnée pour objet de rapprocher Science et Philosophie, ce même effort que vous représentez excellemment ». Sans avoir exactement cette ambition, la thèse de philosophie de Marie-Loup Eustache intitulée : « Une phénoménologie de la mémoire chez Edmund Husserl et Friedrich Nietzsche » et le présent ouvrage sont tout de même guidés par un esprit de confrontation entre deux domaines bien délimités : la philosophie et la « neuropsychologie », partie de la psychologie qui reconnaît la nécessité du rôle du système nerveux central dans la psychologie humaine.

L'auteur a banni toute idée de syncrétisme ; néanmoins, dans la dernière partie, elle se ménage des points de rencontre. Elle a juxtaposé, dans les différents chapitres de l'ouvrage, des disciplines considérées habituellement comme opposées. Qu'on ne s'y trompe pas, ce livre est bien un ouvrage de philosophie et non de psychologie. Consacré à trois auteurs, Husserl, Nietzsche et Marcel Proust, il propose une lecture phénoménologique de trois thématiques : la conscience, la mémoire et le sentiment d'identité, et c'est de ce double croisement qu'il tire son originalité.

La confrontation avec la neuropsychologie a requis beaucoup de prudence de la part de l'auteur, qui se méfie à juste titre des amalgames. Le danger d'une telle confrontation est d'ordre sémantique. Par exemple, comme nous l'avons montré (2001), la terminologie souvent employée : noétique, auto-noétique, anoétique, pour désigner les différentes mémoires, est inadéquate car erronée par rapport à la pensée de Husserl. En revanche, le rapprochement de la terminologie husserlienne avec celle de la neuropsychologie est possible concernant les mémoires à long terme et à court terme, le sentiment d'identité mais aussi les perceptions en musique d'une mélodie liées nécessairement à une certaine mémoire immédiate permettant de garder présents à la conscience les sons qui se succèdent et la constituent.

Aussi, on ne peut s'empêcher de souligner ici combien ces trois personnages avaient pour point commun d'être férus de musique à tel point que la perception des mélodies servit de fil conducteur au premier pour expli-

quer, dans *La conscience intime du temps*, que pour les percevoir dans leur plénitude, il faut retenir, au fur et à mesure qu'elles nous parviennent, les notes qui les composent. Henri Bergson, dans *La pensée et le mouvant*, rejoint Husserl dans la perception subjective du temps mais il pense que « la mélodie qu'on perçoit indivisible, constituée... un perpétuel présent ». Quant à Nietzsche, excellent pianiste et même compositeur, comment son initiale admiration pour Richard Wagner aurait-elle pu perdurer chez lui, chantre d'un oubli dynamique, créatif et sélectif, qui nous empêche de devenir prisonniers du passé ? C'est sans doute aussi pour cette raison qu'il proclama préférer Georges Bizet dont les opéras baignent dans un climat contemporain à Richard Wagner qui exploita d'antiques légendes germaniques. Les analyses consacrées à Nietzsche par Marie-Loup Eustache me semblent d'un grand intérêt car elles s'attachent à des aspects, exposés dans « *Considérations inactuelles* », qui n'occupent pas la première place dans l'œuvre du philosophe.

De nombreuses pages de Marcel Proust témoignent de son intérêt pour la musique. Dès le début de *La Recherche*, dans *Un amour de Swann*, figure l'épisode de la sonate de Vinteuil, dont la paternité est discutée entre Saint-Saëns et Fauré. De nombreuses années plus tard, en novembre 1916, souffrant et isolé, l'écrivain manda à minuit les membres d'un célèbre quatuor à cordes pour venir jouer au 102 Boulevard Haussmann, le quatuor de César Franck qu'il adorait. Toute l'œuvre de Proust exalte la « mémoire involontaire », qui à notre connaissance ne fait pas partie des concepts husserliens, source d'associations multiples d'images et d'affects, et dont la réminiscence fut possible par l'art comme le souligne Yves Tadié. À la différence de Bergson (*L'Énergie spirituelle*) pour qui c'est dans l'Inconscient que se conservent les souvenirs de la mémoire pure, Husserl écrit (*Leçons*, p.160) : « C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu inconscient qui ne deviendrait conscient qu'après coup... La rétention d'un contenu inconscient est impossible ». S'il en était ainsi, quel serait le devenir des souvenirs anciens, qu'il appelle ressouvenirs ? Son schéma graphique ne nous donne aucune réponse ; c'est pourtant bien par ce mécanisme inconscient que des souvenirs très anciens restent conservés et peuvent réapparaître brusquement sous forme d'une mémoire involontaire. Marcel Proust en a fait le canevas sur lequel il a tissé toute son œuvre. Il faut toute l'ardeur et le talent de Marie-Loup Eustache pour dérouler le fil d'Ariane qui lui permet d'intituler un paragraphe « *Proust est un phénoménologue plutôt Husserlien* », arguant que c'est l'émergence de la conscience de multiples faits anciens, qui grâce à l'écriture, permet de saisir l'identité ou le moi de l'auteur.

Dans la conclusion du *Contre Sainte-Beuve*, Proust avance que l'artiste possède deux « moi », l'un banal et l'autre qui tient du don qui viendrait s'y superposer. Cette démarche peut-elle être assimilée à un pas vers la réduction phénoménologique ?

Pr. Bernard Lechevalier

Membre de l'Académie Nationale de Médecine

Avant-propos

La conscience, la mémoire et le temps : les questions de la phénoménologie et de la neuropsychologie sur la construction de l'identité.

Cet ouvrage cherche à préciser les liens entre mémoire, conscience et identité, en s'appuyant sur leurs prémisses philosophiques (et notamment phénoménologiques), sur les travaux actuels des neurosciences cognitives et en proposant des applications, notamment dans l'évaluation et la prise en charge de patients ayant des troubles sévères de la mémoire. L'évaluation de l'identité et du sentiment d'identité chez des patients atteints de démence ajoute une dimension éthique à cet essai dont le principal objectif est de préciser différents concepts et leurs interrelations.

Lorsque nous parlons de mémoire dans ce livre, nous nous attachons en priorité à la mémoire *individuelle* et non collective, puisque nous nous intéressons aux liens entre mémoire et identité dans la conscience humaine, chez le sujet sain ou chez un patient atteint d'une maladie de la mémoire. L'étude phénoménologique et neuropsychologique de la mémoire aurait certes pu s'étendre à une mémoire partagée. D'ailleurs, des phénoménologues s'y sont attachés comme M. Heidegger ou P. Ricœur, ou encore d'autres philosophes comme H. Bergson, faisant la différence entre un temps à soi et le temps objectif. Les neurosciences s'intéressent également à la mémoire collective et surtout, dans un champ plus resserré, à la conscience d'autrui en soi-même (*empathie*), aux façons de comprendre les actes d'un autre et d'inférer ainsi les états mentaux cognitifs et affectifs d'autrui (ou *théorie de l'esprit*). Mais c'est sur les liens entre mémoire et sentiment d'identité (ou *conscience de soi*) qu'est placée l'emphase de cet ouvrage : sur les liens structurels nécessaires entre mémorisation et conscience de soi.

L'identité naît de la conscience de soi, bien qu'elle ne soit pas restreinte à cette conscience d'elle-même. Définir l'identité théoriquement amène donc à la différencier de la conscience de soi. Cette démarcation semble se vérifier à travers l'évaluation de patients atteints de troubles authentiques de mémoire, puisque leur identité serait fortement perturbée et que leur sentiment d'identité pourrait être relativement préservé. Tel est le deuxième objectif de cet ouvrage ; analyser les répercussions des troubles de la mémoire sur l'identité d'une personne.

Si l'accent est mis sur les concepts de *mémoire* et d'*identité*, nous avons adjoind le concept de *conscience*, pour marquer ce lien insécable entre mémoire et identité, lien justement permis par cette troisième instance, comme lieu structurel et fondateur. Si l'étude phénoménologique du philosophe E. Husserl amène à voir, en la conscience, l'idée même d'une conscience-mémoire, nous avons souhaité non simplement y lire un écho dans le concept de mémoire de travail des neuropsychologues, mais nous y adosser pour comprendre ensuite les interconnexions entre les mémoires et la mouvance de ce qui est appelé le *self* dans les modèles actuels des neuropsychologues. Ce trait d'union entre philosophie et neuropsychologie conduit à une « phénoménologie clinique » avec des retombées pratiques dans la prise en charge des patients atteints de troubles graves de la mémoire.

La conscience étant le lieu du nœud de l'énigme reliant la mémoire et l'identité, nous avons choisi de nous attacher à ces deux disciplines que sont la phénoménologie et la neuropsychologie, posant chacune leur regard sur cette instance toujours changeante. Si la conscience se construit de son rapport à un extérieur, elle n'a pas finalement de frontière entre intérieur et extérieur, elle n'est que pensées. C'est à travers la possibilité intentionnelle de la conscience que se lit la présence en elle d'une mémoire œuvrant à la construction d'une identité.

Étudier la *conscience intime* grâce à la phénoménologie, ce n'est pas regarder l'intériorité d'une conscience enfermée en elle-même, mais c'est étudier le rapport de la conscience à toute pensée, quel que soit son objet de pensée (intérieur ou extérieur). La neuropsychologie partage en partie les mêmes objectifs : étudier les fonctionnements de la mémoire, y compris à partir de l'étude des dysfonctionnements et, par exemple, leurs conséquences sur la formation, l'altération ou le maintien de l'identité.

L'étude des pensées, c'est finalement l'étude d'une mise en mémoire en continuité, c'est l'étude de la mémoire. Or la vision d'une mise en mémoire continue est quelque peu naïve, c'est bien ce que révèle cet ouvrage. En s'appuyant sur la philosophie de H. Husserl et celle F. Nietzsche et sur l'œuvre littéraire de M. Proust et en tentant de concilier leurs contributions respectives, en choisissant de définir la mémoire par son lien réciproque avec l'identité, cet essai opte pour une sélection dans la mise en mémoire et dans le forgeage à la fois continu et discontinu du soi.

Introduction

“Un être reste identique à lui-même dans la mesure où recueillant perpétuellement son passé dans son présent, et résumant ses propres changements, il demeure solidaire de sa tradition entière et constitue son fieri multiple et hétérogène en un esse”. [1]¹

La question de définir l'identité pose d'emblée problème. Qui est le *moi* ? Est-ce celui qui ressent ? Est-ce celui qui synthétise les vécus en une seule personne ? Le moi est-il spectateur du moi qui vit ? Le moi est-il vraiment palpable, n'y a-t-il qu'un seul moi en moi ?

Dans *La recherche* de M. Proust [2], on comprend la difficulté de définir le moi puisqu'il y a, nous le verrons, un double isolement du moi : d'une part, le narrateur est enfermé dans ses représentations propres du monde ; d'autre part, l'identité véritable, le moi profond du sujet, semble impossible à saisir, il reste isolé quelque part, comme un quelque chose dont on ressent l'existence mais qui paraît ne jamais vouloir se montrer. Comment saisir cette entité qui ne se palpe pas et qui semble ne jamais être la même ?

En effet, décrire le moi est complexe, puisqu'en plus d'être impalpable, il se révèle être double tout en restant unique numériquement ; c'est ce que J.-L. Marion nomme « la stupéfiante schizophrénie du je » [3].

Nietzsche va jusqu'à dire qu'il n'y a pas de moi, mais que de multiples visages nous définissent. Notre esprit est comparé par Nietzsche à un serpent en mutation perpétuelle. Il est impossible d'envisager de devenir ce que nous sommes, mais il faut davantage envisager de détruire ce que nous sommes pour nous construire. Le *soi* (on parle ici de soi et non plus de « moi », en voulant insister sur ce fait que le soi se compose de différents « moi ») est l'être des métamorphoses, à ce point que nous n'envisageons plus un soi identitaire en notre être, mais plusieurs « soi ». Comment définir alors le soi s'il est multiple ? Peut-on parler d'une identité si nous sommes des êtres changeants dans le temps ?

D'après le philosophe E. Husserl, c'est pourtant par le fil conducteur du temps lui-même que nous parvenons à déceler l'invariant d'un moi en nous-mêmes ; plus précisément, c'est grâce à la mémoire que nous

1. Les chiffres entre crochet [] renvoient aux notes en fin d'ouvrage.

nous réglons selon un temps qui est nôtre et qui nous définit avec un avant, un présent et un après.

La mémoire est ce qui me permet d'avoir ce passé qui me personifie, mais comme Nietzsche le fait remarquer, la mémoire est aussi ce qui me construit chaque jour et ce qui innove en me rendant sans cesse autre. La mémoire n'est donc pas seulement celle du passé, mais elle est active au présent et me donne aussi un futur grandissant. La mémoire est ce qui forge l'identité d'un sujet, puisqu'elle lui donne un temps. L'identité vient de cette capacité de mémoire qui, il faut le préciser, est à la fois mise à jour par la volonté du sujet et par sa sensibilité propre. Mémoire et identité semblent liées et cela indéniablement par le biais de notre conscience. Mais peut-on parler d'une identité sous-jacente à la mémoire ? L'identité peut-elle être envisagée en dehors d'un contexte ou n'est-elle visible que dans son action, ce qui la rendrait non visible entièrement ? Le moi qui regarde le moi est-il le même moi ? Il semblerait que je sois plus qu'une somme de souvenirs, mais comment me définir ? Si je suis plus qu'une somme de souvenirs, ou autre qu'une somme de souvenirs, je ne suis pas ma mémoire ; mais qu'est-ce que la mémoire ? La mémoire ne se réduit pas non plus aux souvenirs des vécus, elle est plus. Qu'est-ce que la mémoire et quel est donc son lien avec ce qui fait qu'un sujet est ce qu'il est ? Quels liens unissent mémoire et identité ? Telles seront les questions abordées dans ce livre à partir d'analyses d'études phénoménologiques, comme celles de E. Husserl, de F. Nietzsche, mais aussi de M. Proust, et à partir des propositions de neuropsychologues et de neuroscientifiques, comme celles de Tulving, Baddeley, Conway et Schacter, qui illustrent et mettent en application les réflexions théoriques des phénoménologues.

Les neuropsychologues et, de façon plus générale, les « neuroscientifiques », utilisent usuellement divers concepts tels que : « mémoire épisodique », « mémoire de travail », « conscience noétique » et « auto-noétique » pour ne prendre que quelques exemples. Ces concepts ont une histoire qui n'a pas été écrite de façon explicite et extensive ; seules quelques généralités sont connues. Toutefois, les liens directs ou indirects entre ces concepts, omniprésents dans les neurosciences cognitives d'aujourd'hui, et leurs origines historiques n'ont jamais été précisés. Pourtant, les concepts philosophiques (en remontant à leur source et à leur histoire) permettent de mieux comprendre les concepts actuels de la mémoire, leurs agencements théoriques et même certaines procédures d'évaluation.

Plus qu'une base théorique, la philosophie est une source vive ayant fait émerger des problématiques essentielles concernant la mémoire et révélant toute sa complexité. Le problème majeur que nous souhaitons traiter dans ce livre est celui des liens entre mémoire et identité, et donc de la constance dans le temps. Quelles sont les conditions de possibilité d'une mémoire dans le temps ? Mémorise-t-elle en continu chacun de nos vécus ? La mémoire n'est-elle pas elle-même influencée par ce que nous choisissons de mémoriser ? La mémoire ne doit-elle pas savoir oublier pour être efficace ? Comment concilier linéarité et sélection, pour qu'il y ait unité et constance d'un sujet ? Comment rester le même en étant sans cesse autre dans le temps ? Tel est le problème philosophique majeur de la mémoire : la mémoire d'un sujet dans le temps.

Nous débuterons ce livre en présentant la théorie du philosophe allemand Edmund Husserl, fondateur de la phénoménologie. Cet auteur développe une thèse remarquable concernant notre sujet et analyse très minutieusement les conditions de possibilité d'une mémoire dans le temps. Pour comprendre comment la continuité d'une mémoire est possible et comment une identité en découle, cette philosophie semble *a priori* parfaitement adaptée. Pourtant cette théorie se révélera incomplète pour dégager les possibilités d'une constance de l'identité permise par la mémoire : si la mémoire est continue, elle est aussi sélective, animée par le sujet lui-même. À la lecture de la philosophie de F. Nietzsche, nous percevons une nouvelle orientation de la mémoire, non plus créatrice d'identité, mais rendue possible par le sujet lui-même. Le problème de la mémoire prend alors sa tournure la plus complexe, puisque la mémoire se montre à la fois continue et poussée à être sélective, pour garder une linéarité temporelle. Oublier, faire un tri, sélectionner parmi tous les vécus à vivre permettrait de rester à la page pour un être qui évolue au fil du temps. Comment comprendre alors ce lien entre identité et mémoire, l'une devant l'autre tour à tour et comment intégrer cette évolution du sujet dans le temps permise par une maturation parallèle de sa mémoire ?

En analysant philosophiquement ce problème de la constance et de l'évolution de l'identité à travers une mémoire dynamique et changeante, nous parviendrons certainement mieux à comprendre différentes situations neuropsychologiques comme les troubles de mémoire observés dans les amnésies et les maladies neurodégénératives. Cet ouvrage s'orientera à un moment vers une entreprise pratique et clinique.

La philosophie de Edmund Husserl semble à même de pouvoir définir l'essence même de la mémoire et son rôle, puisqu'il s'intéresse à la phéno-

ménologie de la conscience et, a posteriori, à la phénoménologie de la mémoire. Cette dernière se révèle continue et porteuse d'une identité stable au cours du temps. Dans son ouvrage *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [5], l'auteur différencie le souvenir à long terme ou « ressouvenir », du souvenir à court terme, qu'il qualifie de « souvenir frais » ou « rétention ». Il distingue ainsi le souvenir, au sens où on l'entend habituellement (comme un vécu se présentant à nouveau à la conscience), du souvenir frais, c'est-à-dire du souvenir de quelque chose venant tout juste d'être perçu, comme le dernier son entendu lors de l'écoute d'une mélodie. L'analyse de l'essence profonde de la rétention amène Husserl à découvrir plusieurs strates en notre conscience.

La rétention se révèle être en fait, une fonction de notre conscience ; elle n'est plus, comme il le pensait au départ (et comme compris dans l'usage courant), qu'un moment tout juste passé, gardé en mémoire pour qu'il y ait saisie complète d'un objet dans le temps, mais elle est un moyen constitutif de cette donnée en conscience. La rétention est une partie de la conscience absolue et est ce qui permet à la conscience d'être consciente de quelque chose (en accord avec le précepte de Brentano selon lequel « la conscience est toujours conscience de quelque chose »). La rétention est ce point d'intersection entre mémoire et identité, entre un être en train de penser et l'être qui vit.

En réalisant cette étude phénoménologique de la mémoire, Husserl révèle l'importance de son caractère linéaire, permettant l'identité du sujet. Il découvre une mémoire constitutive, ressemblant fortement à la mémoire qualifiée aujourd'hui par les neuropsychologues de « mémoire de travail » (qui permet le maintien et la manipulation d'informations pendant des durées brèves), à l'intersection d'une mémoire « à court terme » et de représentations « à long terme ». Ce phénomène de rétention est, pour Husserl, un moyen, une « propédeutique » pour comprendre la formation de la mémoire à long terme et du soi. La conception élaborée par cet auteur s'apparente donc à une « conscience-mémoire », révélatrice de notre identité. Husserl a bien perçu l'importance de la continuité permise par la mémoire et a compris qu'une mémoire « rétentionnelle » était essentielle dans la saisie d'informations sur moi à plus long terme. De plus, il a eu l'intuition d'une interaction entre conscience et mémoire, thème omniprésent dans les neurosciences actuelles. Cette « conscience-mémoire » constituerait notre identité.

Ces liens entre mémoire et identité sont indéniables et en même temps problématiques : en effet, comment comprendre avec autant d'assurance que nous restons le même, alors que nous mémorisons au fur

et à mesure un nombre important d'informations nous faisant mûrir, changer, devenir autre, en permanence ? En d'autres termes, comment expliquer que nous soyons toujours le même en devenant sans cesse autre ?

Malgré sa pertinence et sa modernité, la théorie de la mémoire continue de Husserl semble incomplète. L'identité est-elle vraiment réductible à une simple modulation incessante autour d'un même noyau, n'est-elle pas une volonté, une force active qui décide de se projeter et d'oublier alors des possibles ? La mémoire se définit comme permettant la continuité du sujet, mais comment intégrer son caractère sélectif ?

Le philosophe allemand Friedrich Nietzsche a adopté un autre point de vue, qu'il est intéressant de mettre en relation avec les conclusions de Husserl. La mémoire est plus qu'un rappel possible du passé, et plus qu'une possibilité de mise à jour du soi, elle est également une mémoire du futur où le sujet serait capable de se projeter et de se rappeler ce qu'il aurait prévu d'être. De 1873 à 1876, Nietzsche a publié les quatre essais des *Considérations inactuelles* [6]. Seul le deuxième essai nous intéressera pour notre propos puisqu'il s'agit d'une étude sur l'utilité et les inconvénients de l'Histoire et plus généralement d'une étude sur le bon emploi de la mémoire humaine, collective et, par extrapolation, individuelle. Si les hommes ont trop tendance à conserver les traces de l'histoire et à se définir en fonction d'elle, Nietzsche pense que, de la même manière, la mémoire d'un homme ne doit pas chercher à se rappeler le plus d'éléments possibles de son passé, mais qu'au contraire il doit s'efforcer d'oublier. En quoi la bonne mémoire serait-elle celle qui aurait le « moins de mémoire » ? Peut-être parce que la mémoire se définit autrement que comme une conservation « en continu » d'éléments à retenir.

Si les deux théories – husserlienne et nietzschéenne – semblent s'opposer, nous nous efforcerons au contraire de montrer que la mémoire est à la fois continue et sélective, qu'elle est à la fois constitutive de sens et de souvenirs et qu'elle est oublieuse et sélective. Ces conclusions sont illustrées dans *La recherche du temps perdu* [voir 2]. Dans les écrits de Marcel Proust, se souvenir revient à ce paradoxe, si productif : concrétiser un soi en étalant des images dans le désordre. Il s'agit donc bien de saisir une unité, une continuité dans un désordre mental provoqué ou involontairement produit. L'action même de changer de place les souvenirs et les lier aux vécus présents révèle une identité stable du sujet. L'écriture littéraire de soi permet alors de faire émerger un soi invariant de nos soi multiples à travers le temps. Voir un vécu sous une nouvelle

couleur, d'après un nouvel angle ou dans de nouveaux mots, permet de dévoiler la linéarité paradoxale de notre être.

Les conclusions actuelles de la neuropsychologie de la mémoire confortent les thèses husserlienne et nietzschéenne, puisque la mémoire humaine est considérée comme étant un ensemble d'informations, de connaissances et de souvenirs personnels, mais aussi parce qu'elle est une fonction sélective et dynamique, renouvelée en permanence et toujours porteuse d'avenir. La mémoire est ainsi un lieu hors du temps permettant la vision immense d'un champ temporel pour le sujet, pouvant alors faire à sa guise le temps sien, cela en modulant, en triant et en retenant les événements temporels qu'il subit ou provoque. À différents moments de cet ouvrage, nous exposerons les paradigmes actuels de la neuropsychologie de la mémoire et soulignerons en quoi notre lecture phénoménologique peut s'avérer heuristique pour les recherches futures. Ce livre se situe en quelque sorte dans une démarche de « phénoménologie pratique » : il entend exposer les théories philosophiques en les confrontant aux conclusions scientifiques des neuropsychologues, dans le but de révéler le plus fidèlement possible l'essence de la mémoire ou des mémoires, en approfondissant les concepts de mémoire, de conscience et d'identité.

Nous proposons enfin les bases de cette « phénoménologie pratique », étant persuadée que cette réflexion sur les concepts fondateurs de la phénoménologie sera pertinente pour une meilleure compréhension des maladies de la mémoire, pour l'évaluation neuropsychologique des patients et pour une prise en charge respectueuse d'une nécessaire et constante préoccupation éthique.

CONSCIENCE, MÉMOIRE CONTINUE ET IDENTITÉ DANS UN TEMPS INTIME EN PHÉNOMÉNOLOGIE

*Husserl et la naissance de la phénoménologie :
une méthode adéquate pour l'étude de la conscience intime*

Sommaire

1. La découverte, par elle-même, d'une conscience constituante	. 9
1.1 Edmund Husserl, sa vie, son œuvre	9
1.2 La phénoménologie husserlienne, définition et méthode	10
1.3 La « perception interne » en phénoménologie	12
1.4 La phénoménologie et sa méthode : la réduction phénoménologique	15
1.5 Les deux types de souvenirs selon Husserl	16
1.6 Les exemples de l'écoute d'une mélodie et de la construction d'un mur	18
1.7 La rétention : ni un maintenant, ni un souvenir	19
1.8 La rétention « à court terme » comme prémisse à la description d'un « Je unitaire »	20
2. La conscience-mémoire à la source de l'identité	22
2.1 La « conscience-mémoire » : un soi qui se construit tout en restant lui-même	22
2.2 La conscience-mémoire, source d'identité	25
3. Les deux intentionnalités de la conscience-mémoire	26
4. La rétention permet la naissance de la mémoire continue et de l'identité	29
4.1 La formation d'un flux de la conscience par la mémoire rétentionnelle	30
4.2 La rétention est atemporelle mais permet le temps	33
4.3 La rétention permet le présent vivant	34
4.4 Une théorie achevée de la mémoire chez Husserl	35
5. Conclusion	36

1. La découverte, par elle-même, d'une conscience constituante

Le philosophe Edmund Husserl est parvenu à une vision élaborée de la mémoire et a souligné l'importance de son caractère linéaire, permettant l'identité du sujet. Il a découvert une mémoire en nous constitutive (ou constructive), ressemblant fortement à la mémoire qualifiée aujourd'hui par les neuropsychologues et les psychologues cognitivistes, de « mémoire de travail », c'est-à-dire une mémoire capable de retenir, de manipuler et de réorganiser un petit nombre d'informations, immédiatement présentes à l'esprit. Cette mémoire de travail se révèle être le moyen nécessaire pour constituer la mémoire à long terme et le soi lui-même. Le philosophe a justement pressenti les relations entre mémoire et conscience et a perçu leur intrication mutuelle. La conscience décrite par Husserl cache en fait une sorte de « conscience-mémoire », révélatrice de notre identité, bien que le soi soit quelque part déjà là avant que la « conscience-mémoire » continue de le forger. La théorie échafaudée par Husserl pose d'emblée un certain nombre de difficultés : ainsi, pour prendre l'exemple emblématique développé par cet auteur, comment sommes-nous capables de saisir l'unité d'une mélodie, alors qu'elle-même est composée de différents sons ?

La tentative de définition de l'essence profonde de la mémoire et du souvenir amène Husserl à découvrir une méthode philosophique particulière, qu'il nomme phénoménologie. Husserl différencie alors le souvenir à long terme ou « ressouvenir », du souvenir à court terme, comme le souvenir d'un son tout juste passé, qu'il qualifie de « rétention » ou de souvenir frais.

Nous décrirons dans un premier temps l'analyse de la mémoire dans un sens large, puis ses liens avec la « conscience-mémoire constituante ». Avant de commencer ce développement, nous nous attacherons à définir succinctement la méthode philosophique de la phénoménologie husserlienne.

1.1 Edmund Husserl, sa vie, son œuvre

E. Husserl est né à Prossnitz (Autriche-Hongrie) en 1859. En 1882, il obtient son Doctorat de mathématique à Vienne, intitulé *Contribution à la théorie du calcul des variations*. Il suit, en 1883, les cours du philosophe-psychologue, F. Brentano, avec lequel il ne tarde pas à se lier. Husserl reprendra notamment le concept d'« intentionnalité », attribué

à Brentano, désignant le fait que toute conscience est une conscience consciente de quelque chose. À la suite de cette rencontre, Husserl ne se consacrera plus qu'à la philosophie. En 1887, il épouse une institutrice, Malvina Steinschneider, dont il aura trois enfants.

Le 1er août 1894, Husserl est nommé Professeur à l'Université de Halle, en Allemagne. En septembre 1901, la faculté de Philosophie de Göttingen fait appel à lui comme « *professor extraordinarius* ». Après la publication des *Recherches logiques* (1901) [7], des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905) [voir 5] et des *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913) [8], Husserl est appelé comme professeur ordinaire par l'Université de Fribourg, puis il est nommé professeur honoraire à l'université de Berlin. En 1929, Husserl présente des conférences à Paris qui donneront lieu à la publication des *Méditations cartésiennes* [9]. En 1933, Hitler est nommé chancelier. Husserl est exclu de l'Université par les nazis. Il meurt en 1938 à Fribourg-en-Brisgau, à l'âge de 79 ans.

1.2 La phénoménologie husserlienne, définition et méthode

Au-delà de ses œuvres remarquables, Husserl laisse après lui une nouvelle philosophie : la phénoménologie. La phénoménologie s'appuie sur une méthodologie philosophique rigoureuse que Husserl qualifie de « science des phénomènes » et de la façon dont ils se présentent à l'homme. La phénoménologie cherche ainsi à mettre en lumière les conditions de possibilité de la connaissance du sujet humain. Elle vise à définir (au sens d'en trouver l'essence) les objets que nous avons en pensée, à décrire un « phénomène », c'est-à-dire une donnée qui se présente à la conscience et prend sens en elle. La phénoménologie n'est pas « indépendante » mais attachée à l'individu, cependant ce n'est pas l'individu pour autant qui donne sens à l'objet, mais il le reçoit et doit ensuite le comprendre. Il n'y a pas de césure entre l'objet et le sujet, mais l'individu n'est que rapport, que relation aux choses perçues : le phénoménologue cherche alors à déceler ce lien. Ainsi, il n'est pas question de comprendre l'objet d'abord pour comprendre par là le sujet humain, ni l'inverse, mais de les comprendre tous deux par leur relation. Ce lien néanmoins est bien visible si le sujet humain fait le choix de se pencher sur ce dernier, cela revient à adopter « une attitude transcendantale », c'est-à-dire rechercher les conditions de possibilité de la connaissance humaine d'un objet intentionnel. Pour Husserl, la phénoménologie a la particularité d'être constitutive et transcendantale, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux essences de chaque chose à connaître mais aussi aux conditions de possibilité de cette connaissance par la conscience. Si la

phénoménologie comme la psychologie sont toutes deux des sciences de la conscience, elles sont en fait éloignées. Pour Husserl d'ailleurs, la phénoménologie est une « propédeutique » à la psychologie, elle se place avant elle et la permet. Entrer en phénoménologie demande en effet de mettre entre parenthèses notre soi personnel, pour ne plus avoir qu'un regard neutre sur les choses. Cela est possible d'après Husserl, puisque nous pouvons nous détacher du moi individuel pour étudier l'essence du moi. Derrière notre moi personnel, se cache un moi plus universel, comparable chez tout sujet humain, vers lequel je peux me porter en faisant abstraction de tout ce qui n'est qu'à moi (mes souvenirs, mon espace de vie...). En phénoménologie, une certaine concrétude siège encore dans le moi, dans le fait de demeurer une conscience constituante ; ce que Husserl nomme : « l'intentionnalité ». Ce terme d'intentionnalité proposé pour la première fois par Brentano, est repris par Husserl dans sa propre philosophie. Dans *Les Méditations cartésiennes*, par exemple, il écrit :

« Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'à la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même » [10].

Bien que Husserl ait été longtemps l'élève de Brentano et s'en soit fortement inspiré, la phénoménologie fondée par Husserl est à différencier de la psychologie empirique (qui s'attache à des sujets humains individuels). Husserl le précise au § 20 des *Méditations* où il a effectivement repris le concept d'« intentionnalité », proposé par Brentano, mais en phénoménologie et non dans le cadre d'une psychologie empirique comme ce dernier. La phénoménologie est une science de la « conscience pure », c'est-à-dire une science élaboratrice des principes théoriques permettant l'étude d'une conscience en marche :

« Il est évident que, mutatis mutandis, tout cela vaut pour une « psychologie interne » pure, ou pour une psychologie « purement intentionnelle » qui reste sur le terrain naturel et positif. Nous avons fait ressortir, par quelques indications sommaires, qu'elle est la parallèle de la phénoménologie constitutive en même temps que transcendantale. La seule réforme véritablement radicale de la psychologie réside dans l'élaboration d'une psychologie intentionnelle. Brentano la réclamait déjà, mais il ne vit pas malheureusement ce qui fait le sens fondamental d'une analyse intentionnelle, donc de la méthode qui seule rend possible une psychologie de ce genre, puisque seule elle nous révèle les problèmes véritables et à vrai dire infinis d'une telle science » [11].

La phénoménologie, dont les objectifs sont théoriques et généraux, est donc d'après Husserl une science au fondement même des rapports

entre conscience et objet, alors que la psychologie « empirique » traite d'un sujet humain réel et individuel.

La conscience est, en définitive, un pont vers un sujet de pensée, elle est relation du fait de son caractère intentionnel. S'il y a intentionnalité pour la réflexion sur le monde, on parle aussi d'intentionnalité pour la réflexion de soi à soi. La phénoménologie correspond à ce qu'il désigne par les termes de « psychologie purement intentionnelle », puisqu'elle ne s'intéresse ni à la personnalité du sujet (il n'est pas perçu en tant qu'individu), ni à l'objet dans son contenu de sens, mais ne s'intéresse qu'au rapport de la conscience en général à ce type d'objet. Cette nouvelle approche est dénuée de toute ambiguïté par l'adoption de ce terme de « phénoménologie », impliquant clairement un registre indépendant de la psychologie et une méthode bien particulière. Il s'agit de saisir l'essence invariante des éléments empiriques et changeants. Pour cela, en ce qui concerne la description de la mémoire, nous comprenons que, derrière notre conscience individuelle, se cache une conscience constituante. En effet, si nous mettons entre parenthèses nos vécus individuels et psychologiques, nous pouvons nous ouvrir à une conscience qui est une pure capacité à mémoriser et unir des éléments temporels dans une certaine continuité. Lorsque la conscience est regardée en elle-même, elle n'est pas saisie d'après ce qu'elle forme, mais en tant que structure capable de former. Ce regard réflexif de la conscience sur elle-même, par soustraction de tout ce qui est individuel et personnel en elle, correspond à la « réduction phénoménologique ». À partir de cette réduction, je suis pleinement un moi capable de connaître, je deviens un moi transcendantal : une pure capacité à connaître de manière consciente mes rapports en conscience. J'ai, en phénoménologue, un deuxième regard sur les choses qui m'entourent ou qui me parviennent en conscience, j'acquies ainsi une perception interne sur mes propres connaissances. Qu'est-ce donc que cette perception interne ?

1.3 La « perception interne » en phénoménologie

Comment comprendre ces termes de « perception interne » en phénoménologie, si l'on part du principe que tout est étudié d'après son entrée en conscience ? Devons-nous en déduire que tout devient « perception interne » chez Husserl ? Dans les *Ideen 1* (Husserl, 1913/1950), Husserl emploie les expressions de « perception interne » et de « perception externe » :

« Nous avons une expérience originaires des choses physiques dans la «perception externe» ; nous ne l'avons plus dans le souvenir ou dans l'anticipation de l'attente ; nous avons une expérience originaires de nous-mêmes et de nos états de conscience dans la perception dite interne ou perception de soi ; nous n'en avons pas d'autrui et de son vécu dans «l'intropathie» (Einführung) [12].

Pour expliquer ce qu'il entend par « perception interne » et « perception externe », Husserl compare la perception d'un souvenir (perception interne) à la perception du vécu d'un autre homme (perception externe), par intropathie, c'est-à-dire en faisant la démarche de se mettre à la place de l'autre pour le comprendre (ce que l'on appelle aujourd'hui la « théorie de l'esprit »).

La perception du sujet connaissant serait originaires et donc plus immédiate, plus précise pour le sujet que la perception d'une perception d'autrui. Cependant dans ce premier chapitre des *Ideen*, Husserl adopte encore le regard d'un homme usant de l'attitude naturelle, c'est-à-dire non phénoménologique. Son regard n'est pas encore « eidétique », c'est-à-dire sachant décrypter l'essence des « choses perçues ». Il ne fait pas la même distinction entre perception interne et externe que par la suite, et comme ce sera le cas dans cet ouvrage. En effet, il est utile de bien comprendre cette première distinction, pour comprendre la deuxième : dans cet extrait cité ci-dessus, la perception interne équivaut alors aux perceptions miennes de moi-même, au contraire des perceptions externes, moins lisibles, de perceptions perçues indirectement, comme c'est le cas de la perception des vécus d'autrui. Après réduction, la perception interne et la perception externe ne sont plus à lire en ce sens : la perception interne devient la perception de la perception en elle-même et celle-ci est, pour Husserl, chose plus vraie et plus proche du moi lui-même, que le contenu de la perception. Ce n'est donc pas le fait que l'objet d'étude soit externe ou interne au sujet qui intéresse Husserl, en tant que phénoménologue, mais c'est la façon dont le sujet connaît avec plus ou moins d'immédiateté ce qu'il reçoit et conçoit.

Dans l'attitude phénoménologique, l'opposition entre un extérieur et un intérieur de soi n'aura plus vraiment de sens, puisque tout est objet de réflexion du sujet. Ensuite, bien entendu, la réflexion peut être directe ou indirecte, mais tout dépend du degré de réflexion, ou encore du mode de réflexion et non plus du lieu de l'objet étudié selon un extérieur et un intérieur. Afin d'être plus clair par la suite et de ne pas maintenir l'ambi-

guité des termes de perception interne ou externe, Husserl parlera de perception, ou de présentification (perception de perception ; voir *infra*).

Le terme d' « intériorité » est en lui-même paradoxal. En effet, l'homme est à la fois composé d'une intériorité et d'une vision de l'extérieur de lui-même, or l'un comme l'autre sont découverts par lui en lui-même. Il n'y a donc de monde extérieur qu'à partir d'une réflexion intérieure. L'identité du monde, comme l'identité à soi, sont rendues possibles par la réflexion de l'humain. Ainsi, l'intériorité n'est pas un enfermement en soi, mais elle a cette capacité d'ouvrir à ce qui n'est pas soi. Il y a en soi, autre que soi.

Il n'est donc pas judicieux de penser la définition du soi de l'homme par abstraction de ce qui serait temporel, puisque l'homme est un être au monde, vivant le dehors par son dedans et comprenant ce qu'il est en pénétrant le monde. L'homme est homme par sa pensée, mais également par son inscription dans un monde qui résonne en lui, puisque c'est dans le monde que l'homme a à réfléchir. C'est en étant au monde que l'homme peut avoir l'intuition de cet « extérieur » en lui, et le saisir comme appartenant à son « intérieur » ; il n'y a donc plus de césure entre une intériorité et un extérieur puisque tout est intentionnalité, tout est pensé. Cependant, il peut être utile de retenir cette première opposition entre « perception interne » et « perception externe » pour base puisque, avant d'entrer vraiment en phénoménologie, c'est ainsi que nous avons communément l'habitude d'appréhender les choses. D'ailleurs, si Husserl découvre la conscience absolue, le moi phénoménologique, ce moi au monde constituant, cette pure conscience, c'est bien en étant parti lui-même d'une étude sur les actes dits « de base », c'est-à-dire internes au sujet, comme c'est le cas lorsque le sujet se réfléchit lui-même, imagine ou encore se souvient. En effet, Husserl parlait de ce préjugé d'une séparation entre un dehors et un dedans, mais en étudiant le « dedans » du sujet, il découvre le moi pur constituant et la méthode phénoménologique elle-même. Finalement, en phénoménologie, la distinction entre perception interne et externe n'a plus lieu d'être, puisque tout devient pensée. Cependant, à une autre échelle d'analyse, il existe encore deux niveaux de perception à développer, non plus naturelle, mais phénoménologique, intentionnelle : une perception directe, interne, et une perception indirecte, externe, la perception de perception.

La perception externe prend alors un nouveau visage avec Husserl, puisqu'elle laisse apparaître l'existence d'une conscience préréflexive, qui a déjà été consciente. La perception externe prend un tout autre sens, puisque nous avons subi une véritable conversion du regard, en n'usant

plus des représentations mentales au premier degré, de façon naïve, mais en les observant comme des phénomènes, comme des « apparus à la conscience ». Toute chose est phénomène si elle se donne de manière consciente à la conscience comme objet d'étude. Si Husserl cherche à définir l'essence du souvenir, il est face à un phénomène bien complexe, puisqu'il a la particularité de se présenter à moi mais, en même temps, d'être en moi. Pour analyser ce type d'objet, la phénoménologie husserlienne a pour principe de ne pas regarder le souvenir selon l'histoire psychologique du sujet, mais l'étudie en lui-même, comme un objet se plaçant dans le passé, bien qu'évoqué au présent par la conscience.

Cette nouvelle définition de la perception externe rassemble alors en elle deux types de perception : le ressouvenir (proche du « souvenir » au sens courant du terme, nous y reviendrons) et la rétention. La rétention est aussi appelée « souvenir frais », elle est le « souvenir » de ce qui vient tout juste de se passer. Si la rétention est plus directe que le ressouvenir, s'étant donnée il y a moins longtemps à la conscience que celui-là, doit-on parler de « présentification » en ce qui la concerne ? Doit-on parler de phénomène se présentifiant à la conscience, c'est-à-dire se donnant à nouveau à la conscience ? En effet, le phénomène de rétention n'est-il pas davantage lié au présent, bien qu'il y ait retenue d'un fait qui n'est déjà plus présent ? Si lors de la présentation ponctuelle de toute nouvelle face d'un objet temporel, j'oubliais les premières au fur et à mesure, serais-je vraiment en mesure de percevoir un objet ? La chose perçue ne transcende-t-elle pas la manifestation de la chose ? Là se tient la clef pour Husserl, somme toute paradoxale, de la saisie d'un objet temporel, devant être compris unitairement d'après une multiplicité qui s'étale dans le temps. Comment capter alors le message d'un objet qui est et en même temps n'est plus ? Comment saisir ce qui n'est pas entièrement présent ? Comment percevoir quelque chose indirectement et une telle perception n'est-elle pas tronquée par sa teneur même ?

1.4 La phénoménologie et sa méthode : la réduction phénoménologique

Pour percevoir les modes de donation de chaque type d'objet et percevoir ainsi leur essence, nous devons mettre entre parenthèses notre monde et nos vécus individuels, par ce biais seulement, nous nous ouvrons à une conscience qui est une pure faculté constituante de sens, à une conscience absolue. Il faut pour cela procéder à ce que Husserl nomme une « réduction phénoménologique ». À partir de cette réduc-

tion, je suis pleinement un moi capable de connaître. Je ne suis plus qu'une conscience absolue réceptacle des données à connaître et constitutive de sens. La réduction à la subjectivité absolue permet à Husserl de reconstruire un sens intact du phénomène à décrire. Voilà ce qu'est la méthode phénoménologique de la réduction.

Comment la conscience constitue-t-elle le sens à recevoir ? Pour répondre à cette question, nous avons fait le choix de montrer comment Husserl a fait en lui la découverte d'une présence d'une subjectivité absolue, permettant de connaître. Ces analyses se placent donc avant la découverte de la réduction phénoménologique. Procéder à la réduction phénoménologique permet de connaître les phénomènes dans leur essence même, à partir de la conscience absolue. Mais c'est en cherchant à savoir comment fonctionne notre conscience, et comment fonctionne alors notre mémoire, que Husserl parvient à découvrir la réduction au soi impersonnel.

Nous avons fait le choix de nous appuyer sur l'ouvrage de Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Partie B (1893-1917) [13]. Nous y cernerons au mieux l'idée de mémoire chez Husserl, puisque ce recueil retrace l'évolution des concepts utilisés par le philosophe pour décrire la mémoire et la conscience constitutive chez l'homme. C'est par l'étude du souvenir frais (ou rétention), que Husserl découvre la présence en nous d'une conscience absolue.

1.5 Les deux types de souvenirs selon Husserl

1.5.1 Le ressouvenir

Voici comment Husserl procède pour décrire l'essence de ce phénomène temporel qu'est le ressouvenir. Il compare le procédé même du souvenir (ou ressouvenir) à la perception d'un autre homme. Il le compare à notre regard vers autrui pour finalement les distinguer. En effet, la compréhension de l'autre ne passe pas par un raisonnement : je reconnais l'autre immédiatement sans concept, comme étant un *alter ego*, contrairement à toute perception habituelle ; il est immédiatement présent, bien que restant inaccessible. Husserl parle alors d'une « présentation indirecte ».

Le ressouvenir, comme perception d'un instant vécu qui est mien mais qui n'est plus, n'est pas non plus une perception directe. On peut comparer cette perception à la perception d'autrui, puisque toutes deux ne sont pas des perceptions directes, ou entières. Cependant, contrairement au cas de la perception d'autrui, le ressouvenir ou encore la percep-

tion d'un fait remémoré, n'est pas non plus une présentation indirecte, il est une « représentation ». En effet, dans le ressouvenir, je regarde certes quelque chose qui n'est plus, donc qui n'est pas moi directement, mais il s'agit tout de même de quelque chose qui m'appartient, bien qu'il ne soit plus. Ainsi, si comme pour le cas d'autrui, le ressouvenir est un perçu particulier qui n'en n'est pas vraiment un, le ressouvenir se distingue du cas d'autrui en un point tout à fait extraordinaire : le ressouvenir est un élément qui contient du mien, qui est relatif à soi, alors que l'apparaître d'autrui, la connaissance de l'autre, amène quelque chose qui me ressemble mais qui n'est pas moi.

Si le ressouvenir se définit comme étant une représentation mienne qui n'est plus à moi dans le présent, cela n'est valable que pour le souvenir d'un temps clos. En effet, et cela est primordial pour la compréhension de la mémoire dans sa globalité, il y a deux types de souvenirs pour Husserl : un souvenir qui rappelle un événement terminé, le « ressouvenir », et un « souvenir frais », qui rappelle un souvenir d'un instant court et venant tout juste de se produire, d'un événement temporel non encore achevé.

1.5.2 La rétention ou « souvenir frais »

La rétention se confond avec le « souvenir frais », au début de l'ouvrage *Les Leçons sur le temps* [voir 13]. Husserl met la rétention en parallèle avec le souvenir (ou ressouvenir). La rétention est ce qui désigne la visée d'un élément venant tout juste de se présenter à la conscience et faisant partie d'un événement plus large vécu au présent. Il développe l'exemple de la perception d'une mélodie et de la retenue du son tout juste passé pour la saisie possible de l'unité mélodieuse.

Comment décrire et définir alors ce phénomène de rétention, gardant en mémoire un temps passé dans le maintenant ? Husserl qualifie d'abord ce phénomène de « présentification » (de présentation se représentant à nouveau à la conscience). Cela veut dire que Husserl conçoit un événement sonore tout juste passé mais encore présent, comme étant plus à qualifier de perception passée, que de perception effectivement là au présent. En effet, le qualifier de perception reviendrait à ne plus respecter la temporalité de l'événement passé, quoique tout juste passé, et cela reviendrait à une sorte de cacophonie. Par exemple, le son tout juste passé d'un début de mélodie est bien encore présent à mon esprit lorsque le son suivant apparaît. Cependant, il n'est plus perçu comme l'est le nouveau son, sinon ces deux sons seraient perçus en même temps et donc sans harmonie. La rétention ou « souvenir frais » se place donc logiquement comme faisant davantage partie du passé que du présent.

Pourtant, bien que la rétention soit décrite comme appartenant au passé, Husserl voit bien que celle-ci est à différencier du ressouvenir, étant certes passée, mais étant encore là au présent. Husserl se trouve dans la difficulté à qualifier ce moment selon les règles du temps ; le tout juste passé est un souvenir tout à fait particulier puisqu'il est un « souvenir frais », qui est encore là dans le maintenant de la perception.

Finalement, Husserl opte pour considérer que cette rétention n'est ni vraiment une perception, ni une présentification, mais elle vient d'un niveau de conscience différent. En effet, en dernier lieu, Husserl insiste sur le caractère constitutif de la rétention et ne la vise plus comme étant un contenu immanent situé entre passé et présent, ou à la fois passé et présent. Cette différence de définition apporte un véritable changement, puisque je ne regarde plus la conscience temporellement et individuellement, mais je la vise en elle-même. Nous sommes bien ici au cœur même de l'objet de la phénoménologie. La rétention serait finalement un moment constitutif et non plus un contenu mémorisé ou en train de l'être.

1.6 Les exemples de l'écoute d'une mélodie et de la construction d'un mur

Le ressouvenir d'une mélodie n'a pas le même mode d'apparaître à la conscience que la mélodie perçue au moment même, l'une étant présentifiée et l'autre étant en train d'être perçue. La mélodie ressouvenue et la mélodie qui vient juste d'être écoutée ne sont-elles pourtant pas similaires, ne sont-elles pas composées de la même façon ? Bien sûr, les sons antérieurs sont encore présents lors de l'écoute de la fin d'une mélodie. Ils sont encore en nous, dans notre conscience : ainsi, ce n'est pas le dernier son entendu qui ponctue la fin de la chanson, mais bien le fait qu'il soit lié aux sons d'avant et qu'une certaine unité conduise à son parachèvement, de même qu'une pierre ne fait pas le mur bien qu'elle soit la dernière posée. La mélodie ne semble donc pouvoir être perçue ou appréhendée que si les sons précédents sont maintenus, c'est-à-dire retenus ; le dernier son perçu est alors inclus dans une unité. L'image du mur se construisant est utile pour comprendre la dépendance du dernier son par rapport aux précédents ; cependant il faut bien différencier le mur de la mélodie qui permet d'insister sur la dimension du temps.

En effet, les dernières notes de la mélodie ne sont pas simplement perçues, elles sont vécues, elles sont en moi alors que d'autres apparaissent. Ainsi, ces premières notes sont encore là mais où sont-elles,

puisqu'elles ne sont pas concrètement là ? Quelque chose se construit dans la conscience, elle-même se constituant par ses perceptions. La solution du problème se place ainsi du côté de la conscience. Husserl perçoit alors la présence en nous d'un phénomène atemporel constituant : c'est la « rétention » (celle-ci prenant alors un tout autre sens que celui de « souvenir frais »). La rétention n'est alors plus qualifiée de lieu de stockage d'un souvenir en formation, mais est un moment constitutif de notre conscience.

1.7 La rétention : ni un maintenant, ni un souvenir

Lorsque Husserl remarque qu'un son retentissant n'est pas le même que le son entendu précédemment, il peut entrevoir l'idée de l'atemporalité de la conscience absolue et régler le problème de la rétention en la redéfinissant. Et inversement, par l'étude de cette nouvelle définition de la rétention se développe cette idée d'atemporalité de la conscience absolue. Ce problème est mentionné à travers un schéma, traçant le son dans le temps selon ses modifications continues dues à l'éloignement du temps présent (figure 1.1).

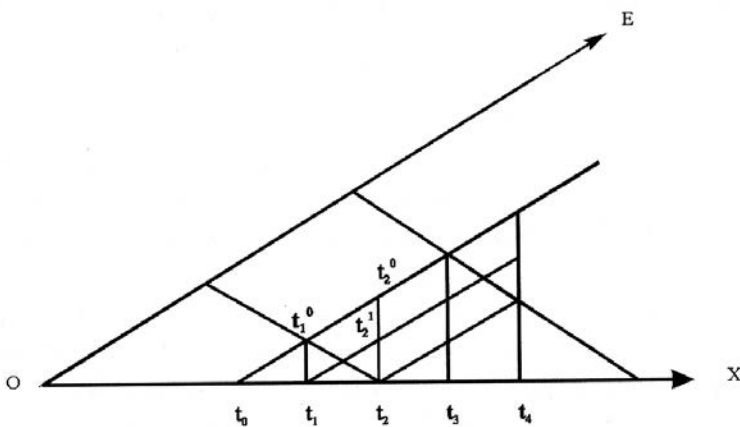


Figure 1.1 – Le schéma, proposé par Husserl [13], de la « queue de comète »

Dans ce schéma, la rétention est encore perçue comme étant reliée au maintenant du son et s'effilant comme une « queue de comète » à la suite du son-maintenant.

Dans ce schéma, la rétention était encore perçue comme étant reliée au maintenant du son et s'effilant comme une « queue de comète ». Or, dans l'exemple de la comparaison entre la perception de la mélodie

et la construction du mur, Husserl est alors persuadé que la rétention n'est pas la répétition du son passé mais n'est plus non plus reliée à la sensation. La rétention serait alors un son modifié. Cette conception est fondamentalement nouvelle car la rétention apporte bien quelque chose de nouveau à la conscience, non plus en terme de contenu retenu, mais en terme de modification du son perçu. La rétention n'est pas un contenu temporel, mais une synthèse, une mise en forme, un travail de la conscience. La rétention est alors une intentionnalité en elle-même, une fonction de la conscience absolue. Voilà pourquoi elle ne peut être qualifiée de « contenu » et, surtout, pourquoi elle ne peut être qualifiée de contenu temporel.

Si Husserl est l'auteur de la phénoménologie et de cette méthode de la réduction phénoménologique évoquée plus tôt, il n'est conscient de l'existence en lui d'une conscience absolue constitutive qu'après avoir découvert la présence d'une mémoire constituante. Pour cela, en décrivant la méthode de la phénoménologie comme nous l'avons fait en introduction, nous manquons l'idée fondamentale que c'est par l'étude du souvenir en lui-même que Husserl découvre la conscience absolue, l'assise de la phénoménologie. En effet, c'est lorsque Husserl s'intéresse au phénomène de mémoire, et en particulier du « souvenir frais » (puis « rétention »), qu'il fait la découverte de cette « conscience absolue » purement constitutive. Il en résultera une véritable méthode, la réduction phénoménologique, capable de nous mener vers cette conscience absolue elle-même, vers ce « moi invariant » caché au fond de nous-mêmes et fondamentalement constitutif d'un soi unique, d'une possible identité (constitutif aussi du sens des phénomènes reçus en conscience). La conscience absolue s'est découverte elle-même, grâce au phénomène de rétention.

Husserl décrit une conscience à la fois dépendante de la rétention pour être et porteuse de cette capacité en elle-même. Existe-t-il finalement vraiment une frontière entre conscience et mémoire ?

1.8 La rétention « à court terme » comme prémisse à la description d'un « Je unitaire »

Le vécu est possible à percevoir puisque, même lorsque la conscience ne le réfléchit pas, il est présent, en « arrière-plan ». La particularité de la rétention est que ce phénomène permet la possibilité même d'une introspection et la possibilité que la conscience *soit* consciente *de*. Pour expliquer cette thèse, Husserl a dû se confronter à l'objection des scept-

tiques clamant que l'introspection était impossible, puisque regarder un fait vécu, c'est le transformer et donc ne pas le voir tel qu'il est.

La réflexion « est à la fois le procédé fondamental de la phénoménologie et un trait du vécu. Il s'agit d'établir par «discussion critique» et par «intuition immédiate» que «la réflexion est l'intuition immédiate du vécu tel qu'il vient précisément d'être vécu». L'essence de la réflexion renvoie donc à la constitution du temps phénoménologique » [14].

La réflexion portant sur les objets transcendants n'est pas la même que celle qui s'attache à mes vécus, étant donné que ceux-ci ne se donnent pas à la conscience de la même façon. C'est ce deuxième type de réflexion qui pose problème aux sceptiques. L'argument des sceptiques n'est autre que celui de d'affirmer que je ne peux prétendre viser un vécu dans son essence. Par conséquent, je ne peux envisager une phénoménologie du soi puisque ce qui est vécu, lorsqu'il est réfléchi (au sens de se réfléchir), n'est plus le vécu de départ, il est modifié par le visage d'un soi dénaturé, ou soi réduit (transcendental) : un soi ayant subi la réduction phénoménologique et n'étant plus qu'un soi cherchant à connaître. Dans ce cas, comment ce type de soi pourrait-il viser un vécu émotionnel en lui-même, alors que seul le soi empirique connaît une émotion ? Or, cela voudrait dire qu'aucun objet dans le temps ne pourrait être perçu en lui-même par le sujet, puisque dès lors qu'il est perçu, déjà il n'est plus.

Cependant, nous pouvons mettre en doute cette idée que nous transformerions ce que nous voyons au présent, puisque tout objet se révélant dans le temps (comme une mélodie par exemple) se dessine au fur et à mesure, et ce qui n'est plus (comme le son des premières notes) est encore présent en nous. Nous pouvons percevoir ce qui est fidèlement à ce qu'il est, d'après Husserl, grâce à la rétention et à la protention : c'est-à-dire, au fait que ce qui vient juste d'arriver au sujet se poursuit dans le présent et qu'il continuera à être pour lui ensuite. Lorsque je perçois un objet temporel (comme la mélodie ou encore une émotion que j'ai en moi-même), cela est possible car j'ai encore en moi les sons ou émotions qui viennent d'être ressentis et je m'attends à ce qu'il en vienne d'autres (en protention). Husserl décrit alors en nous, non pas une perception instantanée de ce qui est, mais une perception dans un temps complet, ou encore dans ce qu'il nomme « un présent vivant » : composé de ce qui est à l'instant, de ce qui vient juste de se passer (rétention) et de ce qui va venir dans le présent (protention). Ces deux modes de connaissance dans le temps sont nécessaires pour construire le temps phénoménologique et rendre possible l'étude du soi intime, puisqu'ils permettent le temps présent (vivant) du sujet doté alors d'une histoire et d'une mémoire.

La phénoménologie du soi est ainsi appréhendable et permise. Par exemple, si l'objet étudié est la peine, cet objet est lisible en lui-même bien que le sujet ne ressente pas (ou plus) cette émotion actuellement, étant un être capable d'introspection, capable de revivre ce qu'il a vécu. Cela s'explique phénoménologiquement par la description faite ci-dessus d'une conscience rétentionnelle et protentionnelle du sujet : la conscience du sujet est continue et lieuse de temps, cela permet de saisir à nouveau ce qui n'est plus, mais qui restait au fond de lui-même. Par extension, cette conscience rétentionnelle, gardant au fur et à mesure les éléments en mémoire en les rassemblant entre eux, rend possible une conscience unitaire de soi-même.

2. La conscience-mémoire à la source de l'identité

2.1 La « conscience-mémoire » : un soi qui se construit tout en restant lui-même

Cette expression de « conscience-mémoire » n'est pas une expression de Husserl, mais nous l'avons introduite car elle nous paraît respecter la philosophie de celui-ci. En effet, nous savons que le philosophe fait référence au concept de « mémoire » lorsqu'il étudie la perception d'un son de manière phénoménologique : il utilise d'ailleurs le terme dans son ouvrage *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Partie B :

« Qu'est-ce qui fait alors la différence entre la conscience temporelle origininaire, dans laquelle le passé est vécu en relation au maintenant, et la conscience temporelle reproductive ? En d'autres termes : qu'est-ce qui différencie la conscience temporelle dans la «perception» d'un processus, ou d'une durée, de la conscience temporelle dans un souvenir d'un passé lointain ?

Faut-il dire : dans ce dernier cas, celui de la mémoire au sens courant, une apparition est donnée, une durée ou un processus est donné dans une apparition qui dure ou une consécution d'apparition changeante, de sorte que toute cette temporalité «présente» est un représentant, une image, pour une temporalité passée ? » [15].

Husserl parle donc de « mémoire au sens courant », pour qualifier un processus de remémoration autobiographique, un ressouvenir. Cependant, si Husserl prend la peine de préciser qu'il s'agit d'un sens

courant, c'est bien que, pour lui, la mémoire englobe un autre sens ; nous y reviendrons. Cette citation de Husserl permet non seulement de pointer la seule occurrence du terme « mémoire » dans cet ouvrage, qui pourtant en traite pleinement, et d'insister sur cette idée que la mémoire est plus que le ressouvenir ; d'où certainement le refus d'usage du terme qui aurait causé polémique et ambiguïté à l'époque.

Selon le psychologue Hermann Ebbinghaus, la mémoire est vue comme étant une *fonction*, une mécanique remémorative. Certainement, pour ne pas entrer dans les polémiques sur le sujet, Husserl agit en philosophe et utilise le terme de « conscience ». Ebbinghaus est un psychologue allemand (1850-1909) qui appliqua les méthodes expérimentales aux autres domaines que ceux de la sensation, et notamment à ceux de la mémoire et de l'apprentissage. Il écrit à ce sujet : *Sur la mémoire, une contribution de la psychologie expérimentale* (1885) [16]. Il est le premier à avoir mis en place des paradigmes expérimentaux pour l'étude et la mesure de la mémoire, c'est-à-dire des situations typiques utilisées dans les sciences expérimentales pour l'étude d'un problème. Ebbinghaus utilise de simples syllabes sans signification (2 300 syllabes du type consonne-voyelle-consonne). Ses travaux ont eu un grand retentissement et ont popularisé une définition mécaniste de la mémoire, très éloignée de la vision husserlienne décrite jusqu'à présent.

Nous pouvons assurer que Husserl connaissait les travaux d'Ebbinghaus, puisque Husserl écrit, en 1925 : « Malheureusement, sous l'influence de la brillante critique d'Ebbinghaus, je n'ai pas considéré comme nécessaire de lire le grand travail de Dilthey » [17]. La critique adressée par Ebbinghaus à Dilthey est représentative d'un certain type d'affrontement récurrent en sciences et en philosophie, qui oppose un rationalisme restrictif et homogène à une vision plus ouverte et plurielle. Bien entendu, notre objet d'étude ne nous permet pas d'entrer plus en profondeur dans ce débat, simplement, on sait par là que Husserl connaissait les travaux d'Ebbinghaus. On peut même penser que Husserl s'est inspiré du champ d'étude d'Ebbinghaus puisque ce dernier utilisait le terme de « rétention », notamment lorsqu'il décrivit la courbe de l'oubli. Cette courbe était destinée à expliquer le déclin des souvenirs au cours du temps : Ebbinghaus (qui était son propre sujet d'expérience) a mémorisé des séries de syllabes sans signification et a testé sa mémoire à différents intervalles de temps (de quelques minutes à un mois) en calculant l'économie au réapprentissage des séries de syllabes. L'oubli est d'abord rapide puis se ralentit, ce qui signifie que nous oublions beaucoup d'éléments au départ puis, plus le temps s'espace, moins on oublie les éléments rapidement.

Si Ebbinghaus parle de la fonction de « rétention » des souvenirs, il est clair que la rétention n'a pas la même signification que chez Husserl, puisque Ebbinghaus traite aussi de souvenirs à long terme, et non pas de souvenirs d'un moment tout juste passé. Mais retenons que Husserl connaissait bien les travaux d'Ebbinghaus et que l'œuvre de ce grand psychologue allemand a peut-être nourri sa réflexion.

Si l'idée de « mémoire » est difficile à définir et à délimiter dans son champ d'action, c'est aussi parce qu'elle est très liée à la conscience, avec qui elle s'entremêle largement. En cela, ce n'est pas seulement pour éviter d'utiliser le terme de « mémoire » que Husserl utilise celui de « conscience », mais aussi parce que la conscience reste le point d'appui sur lequel reposera toute sa philosophie ; cette conscience est mémoire en acte. La vision de cette mémoire « constituante » (en plus d'être remémorative), dégagée par Husserl, est tout à fait moderne. La conscience décrite par Husserl dévoile une « conscience-mémoire » en puissance ; cette mémoire continue devient alors constituante en elle-même du fait de l'interaction existant entre mémoire et conscience.

Nous avons utilisé l'expression de « mémoire continue » chez Husserl, entendant par là l'idée d'une « conscience-mémoire », c'est-à-dire d'une mémoire au présent et non d'une mémoire simplement remémorative. Dans le ressouvenir en effet, la mémoire se détache au contraire du moment perceptif, il n'y a alors qu'une continuité indirecte entre mes souvenirs et le vécu au présent. En cela, la mémoire du ressouvenir (secondaire) est différente de notre conscience au présent. Nous comprenons ici en quoi la mémoire n'est pas toujours constituante de temps du soi mais simplement de sens, parfois regardant le constitué comme un objet de connaissance, ou cherchant à connaître un simple objet. La mémoire est donc parfois conscience sans être mémoire de souvenirs, on dit qu'elle est au travail : d'ailleurs, dans certaines maladies, comme dans le syndrome de Korsakoff par exemple, les patients perdent la mémoire, mais ont toujours conscience de ce qui se passe autour d'eux et ont toujours des connaissances. Ils gardent alors conscience grâce à une mémoire constituante dans le présent, bien qu'ils n'aient plus la mémoire de leurs souvenirs. On perçoit ici en quoi Husserl avait déjà approché l'idée de « mémoire de travail » ou « mémoire primaire » décrite aujourd'hui en neurosciences. La conscience-mémoire est cette mémoire de travail, formant des connaissances, qui se démarque bien de la mémoire des souvenirs.

La mémoire se révèle être aussi cette mémoire primaire, où le présent se lie au passé d'une manière spontanée et directe. En effet, la conscience

constitue sans cesse quoiqu'elle n'en ait pas conscience : elle est donc parfois conscience « consciente de », sans en avoir conscience. Ce phénomène rend possible la mémoire de la conscience. De même, la mémoire mémorise sans que l'on en soit conscient, agissant pourtant en conscience puisque consciemment je me rappelle bien avoir vécu cet événement : si la frontière entre « mémoire directe » et conscience est difficile à tracer, c'est peut-être parce qu'elles sont interdépendantes. La mémoire me permet d'être conscient de (cela passivement, ou bien indirectement activement, puisque c'est bien moi qui ai vécu cela tout à l'heure). La mémoire est en lien permanent avec la conscience et c'est bien par mon passé que je puis me définir dans une identité, cela continûment.

La vision des neurosciences est aujourd'hui très proche de cette conception, nous le verrons. L'idée de constitution est donc capitale dans la définition de la mémoire elle-même, puisqu'elle est plus qu'une « fonction », elle est ce qui me constitue et ce qui constitue incessamment avec moi. Il y a retenue déjà au sein même de la perception, la mémoire n'est pas simplement le lieu du passé, mais est ce qui le permet en instituant un présent. Si la mémoire est plus qu'une remémoration pour Husserl, elle devient alors une retenue d'information en elle-même. Cette qualification est essentielle puisqu'elle amène avec elle une vision très moderne d'une mémoire liée à la conscience, autant constituante que remémorative.

2.2 La conscience-mémoire, source d'identité

La « conscience-mémoire » se définit comme étant à la source de l'identité. En effet, si nous reprenons l'exemple de la mélodie donné par Husserl, ou, plus précisément, le son actuellement auditionné au cours de l'écoute d'une mélodie, la question était de savoir s'il était assimilable à une présentification, c'est-à-dire à un vécu se redonnant à la conscience, se présentant à nouveau, comme c'est le cas de tout vécu ressouvenu, ou si ce son passé mais encore là en conscience était un maintenant. Husserl finit par éliminer les deux hypothèses, découvrant que ce phénomène ne possédait pas de « contenu » saisi par la conscience, mais qu'il était une constitution de la conscience. Husserl affirme alors que ce moment passé encore présent n'est qu'un phénomène de maintien en conscience, un moment rétentionnel de la conscience. En cela, Husserl l'affirme petit à petit, la rétention n'est pas à entendre comme étant quelque chose se présentant à nouveau à la conscience, mais elle est un lieu atemporel, de deuxième degré. La rétention n'est donc plus à voir au sein de la pensée, mais est ce qui permet la pensée elle-même. En

fait, les intentionnalités rétentionnelles ne sont pas des intentionnalités perceptives, mais se placent avant, en genèse. Cette forme de mémoire est donc à la source de la conscience : une conscience-mémoire est au travail, pour former notre identité au jour le jour. La conscience est alors capable de voir cette propre conscience au travail. Husserl différencie en cela la conscience intentionnelle de la conscience absolue, bien que toutes deux forment la « conscience-mémoire » : si la conscience absolue n'est pas la conscience intentionnelle, c'est qu'elle n'est pas volontaire, elle n'implique pas l'initiative de la conscience directement, puisque celle-ci n'est que spectatrice de l'action (des actes intentionnels). Pour le comprendre, il faut entendre les deux intentionnalités de *La conscience* (c'est-à-dire de la conscience-mémoire, impliquant les deux types de conscience absolue et intentionnelle).

3. Les deux intentionnalités de la conscience-mémoire

C'est dans le dernier paragraphe du volume que Husserl introduit l'idée d'une intentionnalité double de la conscience, à la fois « intentionnalité longitudinale » et « intentionnalité transversale ». La conscience peut percevoir selon deux intentionnalités différentes : l'une permet de percevoir les choses dans une temporalité précise et régulière, l'autre permet de percevoir cette perception elle-même. Soit :

- L'intentionnalité transversale permet de constituer atemporellement (en dehors du temps intime de la conscience consciente) des phénomènes (souvenirs, imaginés ou perçus) en les rendant temporellement perceptibles, placés dans le temps intime de la conscience consciente.
- L'intentionnalité longitudinale constitue atemporellement des éléments atemporels (comme les perceptions de perceptions), elle les saisit dans un ordre continu (dans un « flux »), mais ils ne s'inscrivent pas dans le temps intime de la conscience.

Husserl décèle désormais la véritable essence de la rétention, celle-ci n'est plus du tout confondue avec le souvenir frais, elle n'est pas un contenu temporel en elle-même, elle est un lieu atemporel de deuxième degré ; il ne faut alors pas confondre entre la conscience étudiée phénoménologiquement et la conscience de premier degré, visant le passé, se plaçant dans le souvenir, ou visant le présent et le vivant, ou encore

imaginant. La rétention n'est pas au sein de la pensée « durante », mais est ce qui permet la pensée en elle-même ; c'est ce que Husserl nous montre ici, évoquant alors son remaniement du terme de « rétention ». En fait les intentionnalités rétentionnelles ne sont pas des intentionnalités perceptives, mais se placent avant, en genèse. Les intentionnalités rétentionnelles ne sont donc pas des perceptions, mais ce qui les permet.

Ainsi, nous ne sommes pas (comme dans le § 47 [18]) en présence d'une rétention dénommée comme étant la continuité perceptive, mais elle est la conscience absolue même, en train de retenir ce qu'elle a perçu (figure 1.2).

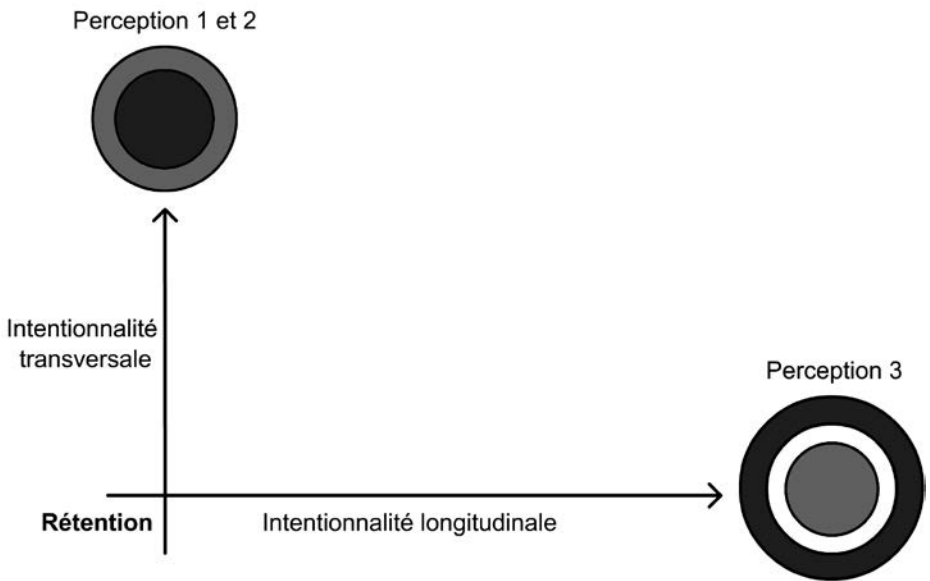


Figure 1.2 – *Les deux intentionnalités de la conscience et leurs liens avec la perception (selon Husserl, [13])*

Husserl distingue deux sortes d'intentionnalités de la conscience : l'intentionnalité longitudinale et l'intentionnalité transversale. Les perceptions 1 et 2 font partie toutes deux de l'intentionnalité transversale : Je vois cette feuille que je suis en train d'écrire (perception 1) ; Je verrai demain cette feuille écrite en me rappelant l'avoir écrite (perception 2). L'intentionnalité longitudinale est une sorte de troisième perception où je perçois la perception elle-même.

Husserl dénombre deux sortes d'intentionnalités de la conscience : l'intentionnalité longitudinale et l'intentionnalité transversale. Les perceptions 1 et 2 ne correspondent donc pas à ces deux intentionnalités respectivement, mais font partie toutes deux de l'intentionnalité

transversale. L'intentionnalité longitudinale est une sorte de troisième perception.

La rétention se retrouve donc dans ces trois niveaux de conscience, étant une fonction qui permet de percevoir un objet, étant un mode du sujet lui-même, une fonction de la conscience absolue. Prendre conscience de la rétention en tant que telle, c'est toucher en moi ce point central de la connaissance (ce que Husserl appellera aussi « le moi transcendantal »), la conscience absolue.

La rétention permet alors de voir la durée comme de se voir elle-même, étant elle-même la conscience absolue. Elle est ce lieu atemporel, non pas dans la perception, mais rendant possible la perception ; elle est ce qui saisit la durée des éléments perçus par la conscience tout comme ce qui permet la saisie de la continuité de la conscience elle-même. La rétention est alors envisageable comme phénomène (objet d'étude intentionnel) mais nullement comme perception.

Éclairons alors quelques points. Y a-t-il toujours rétention, quel que soit le mode intentionnel dans lequel nous portons le regard sur l'objet ? La rétention n'est-elle vouée qu'au champ perceptif temporel ? La conscience absolue réfléchissant n'étale-t-elle pas, simultanément à sa réflexion, un flux temporel ? Ainsi la conscience absolue serait elle-même dépendante de la rétention pour être.

La conscience serait capable d'un triple regard : une première perception où je regarde ce que je suis en train de percevoir directement (je perçois ce livre que je suis en train de lire) ; un autre type de perception, où je perçois une donnée indirecte, qui est passée, comme si je me rappelle un souvenir, ou plutôt un ressouvenir, si l'on reprend la terminologie de Husserl, pour qualifier le rappel d'un événement vécu n'étant plus présent (je me rappellerai avoir été en train de lire ce livre). Enfin, il existe une troisième perception, capable de se regarder elle-même, il s'agit d'une perception de perception, mais non plus de la perception d'une perception passée, mais d'une perception de perception en elle-même (je cherche à comprendre la possibilité même de cette perception que j'ai de ce livre, par exemple). Cette troisième perception est un regard phénoménologique sur la perception elle-même et non plus sur le souvenir. D'une intentionnalité transversale, Husserl est parvenu à une intentionnalité longitudinale.

Les deux intentionnalités décrites par Husserl permettent de comprendre une intentionnalité donneuse de temporalité aux vécus et une autre constitutive d'unité pour la conscience de soi elle-même.

« Le regard peut, d'une part, se diriger à travers les phases qui «coïncident» dans le progrès continu du flux, comme intentionnalités du son. Mais le regard peut aussi porter le long du flux, sur un intervalle du flux, sur le passage de la conscience qui flue de l'entrée à la fin du son. Qu'est-ce que cela veut dire au regard de la constitution ? Comment est-ce possible ? Je réponds que toute esquisse de conscience du genre «rétention» a une double intentionnalité : l'une sert à la constitution de l'objet immanent, du son, c'est-à-dire celle que nous nommons «souvenir» du son (tout juste senti) ; l'autre est constitutive de l'unité de ce souvenir primaire dans le flux » [19].

La conscience absolue est donc rétention, mais elle est aussi capable d'un regard en phénomènes, d'un regard phénoménologique sur les choses perçues et donc sur la rétention elle-même. On remarque que Husserl utilise le terme de « souvenir » pour l'une et l'autre des intentionnalités, bien qu'il insiste sur le fait que le phénomène soit une connaissance en dehors du schème temporel. En neurosciences, la connaissance mémorisée n'est pas considérée comme un souvenir. Différentes conceptions théoriques proposent l'existence de plusieurs formes de mémoires. La distinction entre mémoire épisodique (mémoire des souvenirs) et mémoire sémantique (mémoire des connaissances), proposée par Endel Tulving, entre dans ce cadre. Il revient à Husserl d'avoir effleuré cette découverte, concevant que l'intentionnalité des phénomènes est atemporelle, alors que celle des choses vécues en propre et me concernant est placée dans un temps intime.

4. La rétention permet la naissance de la mémoire continue et de l'identité

Husserl décrit une conscience dépendante de la rétention pour être, et en même temps porteuse de cette capacité en elle-même. Ainsi, si la rétention n'est pas identifiée totalement au terme de « mémoire », elle n'en est pas moins un acte de retenue et un acte constitutif de connaissance. La rétention est bien une forme de mémoire et si elle est ce qui permet à la conscience d'être pleinement elle-même, elle ne peut qu'être une partie de celle-ci si l'on sait qu'elle naît de cette conscience. Nous avons donc cherché à prouver jusqu'alors l'interdépendance de la mémoire et de la conscience chez Husserl et l'ayant admis, nous avons proposé ces expressions de « conscience-mémoire » et de « mémoire continue ». Elles permettent d'insister sur ce lien intrinsèque mêlant la

conscience et la mémoire, et rendent compte aussi de l'idée dynamique et sans cesse modifiée du soi unitaire et continu.

4.1 La formation d'un flux de la conscience par la mémoire rétentionnelle

Parler d'un flux de la conscience en train de constituer n'est évidemment qu'une métaphore, puisque cette conscience n'a pas de contenu réel, mais elle est en elle-même constituante. Ici se reflète toute la complexité de cette conscience absolue, puisque si elle constitue le temps en en rendant conscient la continuité, elle n'est pas vraiment en elle-même, elle n'est qu'actes : la conscience absolue permet le temps, mais n'est pas temporelle.

La conscience absolue est en elle-même rétention, puisqu'elle est ce qui permet de faire passer ou plutôt de prendre conscience d'un objet présent passant dans le passé. Elle est un « Je pur », un Sujet, qui ne pourrait être objet de conscience, mais simplement évoqué. Ce concept de conscience absolue est représenté dans la figure 1.3.

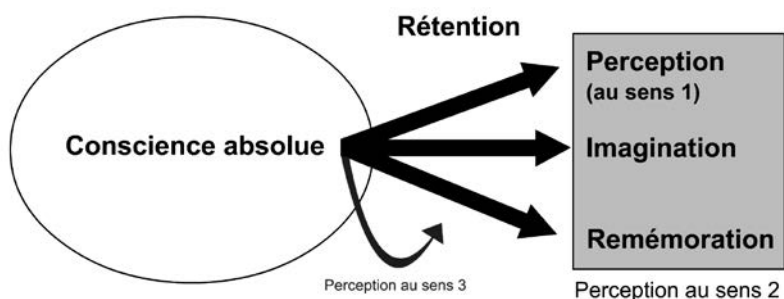


Figure 1.3 – *La conscience absolue et ses liens avec les différents types de perception par l'intermédiaire de la rétention*

La conscience absolue permet le temps, mais n'est pas temporelle : La conscience absolue est en elle-même rétention, elle est ce qui permet de prendre conscience d'un objet présent passant dans le passé. Elle n'est pas uniquement la conscience du temps alors rendue possible, mais elle est aussi la propédeutique à la phénoménologie, elle est ce qui permet d'avoir des connaissances autres que des souvenirs : des connaissances sur les objets comme sur soi-même.

La rétention n'est, ni une présentification au sens d'un ressouvenir, ni une présentation (fait de voir l'objet lui-même de manière directe), puisqu'elle n'est pas un objet individuel présent dans la conscience, elle est un mode de la conscience absolue. Il n'y a donc pas de « flux de la

conscience absolue », puisque celle-ci n'est pas temporelle, mais permet le temps. Ainsi, pour Husserl :

« Les apparitions constituantes du temps sont par principes des objectités autres que celles constituées dans le temps, qu'elles ne sont pas des objets individuels, ni des processus individuels, et que les prédicats de ceux-ci ne peuvent leur être sensément attribués. Par conséquent, il ne peut pas non plus y avoir un sens à dire d'elles qu'elles seraient dans le maintenant et y auraient été avant, qu'elles se succèderaient temporellement ou seraient concomitantes l'une de l'autre, et ainsi de suite. Mais par contre, on peut et on doit assurément dire : une certaine continuité d'apparition, à savoir telle qu'elle est phase du flux constituant du temps, fait partie d'un maintenant : en l'occurrence de celui qu'elle constitue, et fait partie d'un avant, à savoir de celui qui est constitutif (on ne peut pas dire «était») d'un avant » [20].

Cette idée est capitale, puisque si la rétention est atemporelle, mais permet le temps, elle est ce qui qualifie la conscience de « conscience mnésique continue ». Cette conscience évolue toujours dans un *continuum*, même si son objet de conscience est la rétention elle-même, si bien que je peux avoir en conscience aussi bien un objet individuel, qu'un objet atemporel. Les apparitions constituantes du temps ne sont pas elles-mêmes dans le temps, mais le forment en se plaçant dans une certaine continuité : la mise en ordre donnée par l'acte rétentionnel crée en elle-même l'idée de temps. Ces apparitions constituantes sont elles-mêmes saisies de manière continue, par un acte constitutif rétentionnel. Les actes constituants rétentionnels sont donc des actes se plaçant en dehors du temps, avant les mots, et inconsciemment, permettant alors la prise de conscience effective, ils sont une mise en mémoire permanente et se faisant sans que le sujet n'en ait conscience.

Husserl précise que ce *continuum* peut être qualifié de « consécution de la conscience » [21], dans ce sens où on assiste à une fonction permettant de rendre « représentée » une sensation première et ainsi de suite :

« Nous parlons de consécution des sensations premières et, plus précisément, de celles qui font partie d'une unité immanente de durée «pendant leur durée». Nous ne désignons pas par succession temporelle cette consécution, ni la consécution des phases «senties» de l'objet temporel (celui toujours désigné dans le maintenant fluant de façon neuve comme maintenant) » [21].

Husserl distingue toujours deux types de rétention pour décrire la consécution spontanée et la continuité de la conscience : soit en retenant les éléments de l'objet dans une même phase, soit en liant l'objet retenu dans sa phase même et en le liant aux autres phases passées. Cette

distinction rappelle les deux types d'intentionnalités de la conscience rétentionnelle. Le philosophe emploie ce terme de « consécution » pour qualifier la mise en succession temporelle, se faisant a-temporellement par la synthèse des actes rétentionnels mettant les moments présents dans une nouvelle allure, passés dans un même maintenant ou encore passant d'une phase de maintenant à une autre, cela continûment. La rétention est donc bien un acte de consécution, mettant en parallèle, de façon simultanée, des objets présents et passés, pour finalement en dévoiler une succession temporelle.

La conscience-mémoire de Husserl est certes continue, mais elle est aussi créatrice, puisqu'elle modifie le présent en le faisant sien et le liant aux autres vécus. Ou plutôt, c'est pour être perçue de façon continue que la conscience-mémoire modifie et devient créatrice. La modification est en fait une méthode pour saisir la succession continue des éléments perçus. C'est la conscience absolue, en tant que « conscience-mémoire » ou intentionnalité pure, qui permet cette vie du sujet (hors réduction, alors intentionnelle). R. Bernet le dit en ces mots dans son livre *La vie du sujet* :

« Cette non-temporalité de la conscience absolue est en vérité une autre-temporalité, à savoir la temporalité d'une conscience qui est en-deçà des vécus intentionnels. Cette autre-temporalité est la forme même de la vie du sujet et elle est absolue en ce sens qu'elle est irréductible aux vécus intentionnels de ce sujet » [22].

Ainsi, l'acte même de pouvoir percevoir, l'acte même de pouvoir se ressouvenir rendent possible cette « temporalité » intime de la conscience, ou encore du « soi » en perpétuelle mutation. Cette autre-temporalité de la conscience absolue est concevable si l'on comprend bien que la conscience est en vie et constitue sans cesse, continûment : je peux d'ailleurs accéder à l'idée de ce « flux » de conscience absolue, on l'a vu, par le biais de l'intentionnalité longitudinale. Remarquons que si j'accède à ce « flux », c'est bien par le biais de la conscience absolue elle-même et de son acte rétentionnel. En effet, nous l'avons saisi :

« Aussi choquant (sinon même absurde au début) que puisse apparaître le fait que le flux de conscience constitue sa propre unité, c'est pourtant le cas, et c'est ce qu'il faut comprendre à partir de sa constitution eidétique » [23].

Il est en effet dans l'essence même de la conscience d'être conscience d'elle-même et c'est pour que la conscience soit pleinement ce qu'elle est, qu'elle est aussi mémoire et accès à cette mémoire. Cette continuité de la « conscience-mémoire » élaborée par Husserl s'appuie sur l'incon-

turnable concept de rétention. En effet, celle-ci est le lieu-même de la constitution continue des perceptions : « Dans son s'esquisser continu dans le flux elle est reproduction continue des phases qui ont continûment précédé » [voir 23].

Mais également elle est le lieu de consultation continue de ce flux constitué :

« Si à présent nous laissons le flux continuer, nous avons le continuum de flux en écoulement qui précisément fait se modifier reproductivement la continuité décrite, et toute nouvelle continuité de phases étant en même temps dans l'instant γ est reproduction en liaison avec la continuité d'ensemble de l'en-même-temps dans la phase qui a précédé. C'est ainsi qu'une intentionnalité longitudinale traverse le flux, laquelle est en continue unité de recouvrement avec soi-même dans le cours du flux » [24].

La rétention permet donc à la conscience d'être consciente selon une double intentionnalité, et cela grâce à la conscience elle-même, essentiellement constituante et réflexive. Parler d'un flux de la conscience en train de constituer n'est qu'une métaphore, puisque cette conscience n'a pas de contenu réel, mais elle est en elle-même constituante.

4.2 La rétention est atemporelle mais permet le temps

La conscience absolue est envisagée, non pas comme conscience concrète, mais comme conscience vivante, constituante. La conscience absolue est donc en elle-même rétention, puisqu'elle est ce qui permet de faire passer ou plutôt de prendre conscience d'un objet présent passant dans le passé. La conscience absolue est un « Je pur », un Sujet, qui ne pourrait être objet de conscience, mais simplement évoqué. Ici se reflète toute la complexité de cette conscience absolue, puisque si elle constitue le temps en en rendant conscient la continuité, elle n'est pas vraiment en elle-même, elle n'est qu'actes : la conscience absolue permet le temps, mais n'est pas temporelle.

Si la rétention est atemporelle, elle permet le temps, elle est ce qui qualifie la conscience de « conscience mnésique continue ». Cette conscience appréhende toujours dans un *continuum*, même si son objet de conscience est la rétention elle-même, si bien que je peux avoir en conscience aussi bien un objet individuel, qu'un objet atemporel. Les apparitions constituantes du temps ne sont pas elles-mêmes dans le temps, mais le forment en se plaçant dans une certaine continuité : la

mise en ordre donnée par l'acte rétentionnel crée en elle-même l'idée de temps. Ces apparitions constituantes sont elles-mêmes saisies de manière continue, par un acte constitutif rétentionnel. Les actes constituants rétentionnels sont donc des actes se plaçant en dehors du temps, avant les mots, et inconsciemment, permettant alors la prise de conscience effective.

4.3 La rétention permet le présent vivant

Cette mise en forme continue rétentionnelle peut être qualifiée de présentification, en précisant bien que cette présentification est atemporelle et non une présentification consciente se portant vers un objet immanent temporel : en étudiant la rétention en elle-même,

« Nous étudions l'essence de l'en-même-temps-d'intervalle et de ses phases. Chacune de ces phases a ceci de spécifique d'être une conscience du maintenant antérieur, d'être son «souvenir d'origine» ou souvenir originel d'elle, cette conscience ne présentifie pas à la façon d'un ressouvenir, mais elle présentifie, ou retient ce qui, avant, était en conscience sur le mode du maintenant, dans une sensation première, elle retient sous la forme d'un mode nouveau qui provient continûment du sentir premier. Mais d'une certaine façon elle présentifie le point temporel antérieurement conscient sur le mode du maintenant en tant qu'elle rend représentée la sensation première » [voir 21].

Husserl affirme bien ici que la rétention peut être qualifiée définitivement de présentification. Celle-ci, il le dit bien, est « d'un mode nouveau », puisque elle est liée sans cesse au présent effectif, au « sentir premier ». La rétention est donc à la fois liée au présent et en même temps replace le passé dans le présent en le qualifiant bien d'élément passé. La rétention représente, en ce sens qu'elle présente de manière neuve le passé en le reliant au présent, parce qu'il est encore un lieu du maintenant.

Les actes constituants rétentionnels sont donc définitivement qualifiés de présentifications, mais de façon très particulière. Ils peuvent être qualifiés de présentification du fait qu'il s'agisse d'éléments passés réellement vécus retravaillés, mais aussi du fait que ces objets vécus soient présents à nouveau mais d'une autre façon, ayant été modifiés. Cependant, contrairement au ressouvenir, cette présentification se fait de manière spontanée et inconsciente, et surtout se lie à la perception présente d'un maintenant. R. Bernet dans l'introduction de cet ouvrage

confirme cette idée que la rétention est bien une présentification (d'un genre propre) pour Husserl dans ce dernier paragraphe :

« Si on ne peut entendre cette conscience rétentionnelle comme une appréhension intentionnelle d'un contenu de sensation modifié, et cependant présent, il n'y a plus aucune raison d'appeler perception cette conscience de passé. Husserl en est clairement conscient et, de ce fait, vient à désigner la rétention dans le texte n°54 comme une forme de «présentification» ou de «reproduction», d'un genre propre. Bien évidemment, Husserl entend pourtant maintenir la séparation entre rétention et ressouvenir, bien que la distanciation de la rétention envers la perception et son rapprochement de la structure d'un acte de présentification soient indiscutables » [25].

La rétention est qualifiée en dernier lieu de présentification, quoiqu'elle ne soit pas du même genre de présentification que celle usée lors du ressouvenir.

4.4 Une théorie achevée de la mémoire chez Husserl

Ce moment de la rétention est capital dans notre étude, puisqu'il s'agit du lieu même de la naissance de la « mémoire continue » et donc d'une unité identitaire. La rétention est ce lieu constitutif de la conscience existant par une forme particulière de mise en mémoire, une forme primaire de mémoire, de première mémoire. Elle accompagne le sujet à tout instant, lui donnant un présent. R. Bernet, en introduction parle de proto-souvenir pour qualifier cette rétention :

« Au contraire du re-souvenir, la présentification rétentionnelle ne s'écoule pas de nouveau, elle n'est pas une répétition de l'écoulé mais une conscience, en constante modification, du s'enfuir du présent et du sombrer constamment plus loin dans le passé. En tant que moment de l'actualité atemporelle de la conscience absolue, la rétention n'a bien évidemment aucune durée, elle n'est pas, comme l'acte du ressouvenir, un objet temporel immanent. La rétention est un proto-souvenir (Ur-Erinerung) qui ne rend pas le re-souvenir simplement possible en cela qu'il retient dans son sombrer dans le passé ce qui est à remémorer, mais aussi en cela qu'il participe à la constitution du souvenir présent lui-même en qualité d'objet temporel immanent » [voir 25].

La rétention est donc ce lieu de la mise en mémoire et aussi le lieu de la constitution de ma conscience, au jour le jour. La rétention serait

alors bien la mise en place de cette « conscience-mémoire » ou « mémoire continue » développée jusqu'ici, n'étant pas une répétition, mais une transformation constante, continue, de la conscience. Husserl avait donc déjà cerné cet entrelacs entre la mémoire et la conscience, position largement acceptée aujourd'hui chez les scientifiques de la mémoire (bien que Husserl ne parle pas ouvertement de « mémoire » et que les neuro-psychologues ne parlent pas de « conscience » au sens philosophique du terme, en tant que lieu d'origine de la connaissance).

5. Conclusion

La conception de la conscience développée par Husserl est donc bien celle d'une « conscience-mémoire » ou encore d'une « mémoire continue », puisque pour être, elle nécessite à la fois d'être mémorisée, mais aussi d'être saisie comme unité. L'idée de continuité est donc capitale chez Husserl, puisqu'elle relie ce qui est divers en un tout, tout en respectant ce caractère successif des moments de la conscience en vie. La rétention permet donc à la conscience d'être consciente selon une double intentionnalité, et cela grâce à la conscience elle-même, essentiellement constituante et réflexive.

Husserl décrit la mémoire comme étant foncièrement continue : elle est ce qui me permet de me remémorer des vécus ou des connaissances, mais elle est avant tout une faculté que Husserl qualifie de rétentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est constitutive au fur et à mesure du temps d'un présent que je vis, d'un « présent vivant ». La mémoire garde en rétention ce qui vient tout juste d'être perçu pour que je puisse saisir l'unité de l'événement qui est en train de se produire. Par exemple, la mémoire rétentionnelle fait que je me rappelle du son tout juste entendu, pour que je puisse saisir ensuite l'unité de la mélodie en train de se produire.

Ainsi, la mémoire, plus que ce qui me permet de me souvenir de mon passé, permet mon présent, en rassemblant les éléments vécus entre eux, de manière temporelle et linéaire. Cette linéarité n'est pourtant pas rectiligne puisqu'il existe une certaine modulation de la conscience, qui s'organise de manière constante. Cette linéarité modulée est permise grâce à une constitution quasi-mécanique de notre conscience, travaillant sans que j'en aie conscience, avec la mémoire. E. Husserl a travaillé sur ce point d'intersection entre conscience et mémoire, fondamentalement constitutif de nos souvenirs ; nous nommons cette fonctionnalité

la « conscience-mémoire » (voir Eustache M.-L., 2010, [26]), permise par la « rétention ».

La rétention définit ma conscience comme étant constituante, sans que j'en aie conscience. Conscience et mémoire sont intrinsèquement liées, et dans, ou par la rétention, se dessine leur rencontre. Celles-ci sont liées durant ce moment de rétention, mais ne sont pas identiques. En effet, la mémoire est plus que la rétention, elle est aussi souvenir (au sens plein du terme, c'est-à-dire « ressouvenir », ou souvenir d'un événement passé qui n'a plus lieu au présent, et « souvenir frais », ou souvenir d'un temps passé mais qui est encore présent dans le maintenant du sujet en train de constituer une signification (voir Eustache M.-L., 2009, [27])). La conscience est aussi plus que la rétention, puisqu'elle est aussi la conscience d'un moi individuel, plus qu'une conscience fondamentalement constituante. La vision continue de cette mémoire est essentielle pour saisir la présence d'un soi unitaire et unifiant, pour comprendre la possibilité d'une identité même à travers le temps d'un sujet.

Si le philosophe E. Husserl avait pour projet d'analyser le phénomène de « ressouvenir », ou encore de perception d'une perception vécue, il s'est retrouvé devant un type complexe de souvenir, celui de la retenue en moi d'un son venant tout juste de paraître lorsqu'un nouveau apparaît. Ce type de souvenir est certes le rappel d'un vécu mais qui pourtant ne peut être qualifié de « ressouvenir », puisqu'il est encore présent dans le maintenant du sujet. Husserl explique que le « souvenir frais » d'un son venant d'être entendu est toujours en moi, par le fait qu'il n'est finalement plus un son : il est une constitution de ma mémoire, il est gardé présent en rétention, pour que ma conscience perçoive la continuité et l'ensemble d'un événement. Cela, Husserl le découvre en différenciant ce souvenir frais du ressouvenir : si le souvenir frais n'est pas une perception de perception au sens du ressouvenir, il s'agit d'un moment rétentionnel. La vision même de cette rétention est une nouvelle forme de perception de perception, autre que la perception de perception qu'il y a dans le « ressouvenir » ; il s'agit de regarder phénoménologiquement cette possibilité d'une constitution de sens en moi et de moi-même. La rétention est ce qui permet de percevoir mais également ce qui lui permet d'être perçue elle-même. De même que ce phénomène de rétention me permet de percevoir, il est ce qui me permet de m'appréhender moi-même. Dans les neurosciences également, les scientifiques insistent sur le lien entre mémoire de travail et possibilité d'une identité, une et modulée au fur et à mesure du temps (d'où le concept de *Working Self* ou *self de travail*; voir Eustache M.-L., 2010, [26]).

Comme les neuroscientifiques, Husserl insiste sur le lien entre conscience constituant au fur et à mesure et gardant des éléments perçus

en mémoire, et l'identité d'un sujet. En effet, le sujet change au fur et à mesure du temps, tout en restant le même ; ce qui le pourvoit d'une réelle mémoire continue.

Cependant, la théorie de mémoire continue de Husserl n'est-elle pas incomplète ? L'identité est-elle simplement une modulation incessante autour d'un même noyau, n'est-elle pas une volonté, une force active qui décide de se projeter et d'oublier alors des possibles. Ainsi, la mémoire se définit bien comme permettant la continuité du sujet, mais n'est-elle pas aussi permise par son caractère sélectif ? Nietzsche a perçu ce point de vue, que nous souhaitons ici mettre en lien avec les conclusions de Husserl. La mémoire n'est-elle pas plus qu'un rappel possible du passé du sujet, et plus qu'une possibilité de mise à jour du soi, ne serait-elle pas également une mémoire du futur où le sujet serait capable alors de se projeter et de se rappeler ce qu'il aurait prévu d'être ?

Husserl a perçu l'importance de la continuité permise par la mémoire. Il a bien compris qu'une mémoire à court terme était impliquée dans la saisie d'informations sur moi à plus long terme ; de plus, il a eu l'intuition d'une interaction entre conscience et mémoire, ce qui est un thème omniprésent en neurosciences aujourd'hui (Eustache M.-L., 2010, [voir 26]). Cette « conscience-mémoire » constitue bien notre identité.

La théorie de Husserl permet de saisir l'idée d'une mémoire capable de se remémorer ce que l'on a vécu ou appris, mais elle est aussi en elle-même constitutive de sens et de nous-mêmes. Les neurosciences s'accordent aujourd'hui pour décrire la mémoire sous la forme d'un ensemble de systèmes de mémoire permettant une mémorisation à court et long terme, la mémoire à court terme (ou mémoire de travail) donnant la possibilité même de la mémoire à long terme. Cela souligne d'autant plus la richesse de cette méthode qu'est la phénoménologie instituée par Husserl. Nous verrons qu'après ce travail de lecture conceptuelle et philosophique de ce qui forge la mémoire humaine, nous comprendrons de façon plus juste les concepts utilisés en neurosciences, impliqués alors dans une histoire et une problématique établie.

Chapitre
2

**CONSCIENCE,
MÉMOIRE
ET IDENTITÉ
EN NEUROPSYCHOLOGIE**

Une mémoire continue et modulée avec le temps

Sommaire

1. Les origines de la neuropsychologie de la mémoire	41
1.1 La neuropsychologie ne se réduit pas à la méthode pathologique	45
1.2 Les évaluations en neuropsychologie.....	45
2. Mémoire primaire, mémoire à court terme / souvenir frais, rétention : la parenté des concepts de la phénoménologie et de la neuropsychologie.....	47
3. Les différents systèmes de mémoire et leurs relations	49
3.1 La mémoire de travail	50
3.2 Les conceptions de Tulving	52
4. Conscience autoéotique et conscience intentionnelle	54
4.1 Le modèle SPI	55
4.2 Le modèle Mnesis.....	56
5. La mémoire autobiographique naît de la relation de plusieurs mémoires	58
6. « Conscience-mémoire », self et mémoire autobiographique..	59

1. Les origines de la neuropsychologie de la mémoire

Le philosophe et physiologiste français Théodule Ribot (1837-1916) proposa l'idée, à la fin du XIX^e siècle, qu'étudier les maladies de la mémoire permettrait de décrire la « mémoire normale » : la méthode pathologique présenterait ainsi un intérêt majeur pour comprendre le sujet sain. Cette méthode préconisée par Ribot eut un impact essentiel dans la conception d'une mémoire plurielle. Le psychiatre russe Sergueï Korsakoff (1854-1900) et le psychologue et neurologue suisse Édouard Claparède (1873-1940) par exemple, en ont fourni des démonstrations qui sont passées à la postérité.

Théodule Ribot créa et dirigea la fameuse *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [28], mais il est aussi considéré comme l'un des fondateurs de la neuropsychologie française moderne. Il a notamment proposé la « loi de régression » de l'amnésie, qui va toujours du plus nouveau au plus ancien, du plus complexe au plus simple, du volontaire à l'automatique, du mieux organisé au moins organisé. Son ouvrage paru en 1881, *Les maladies de la mémoire* [29] a eu un retentissement très important. Un article publié par B. Desgranges et F. Eustache nous fait part de la teneur de la conception de T. Ribot : « Par l'étude de la pathologie, l'auteur veut percer les secrets de la structure et du fonctionnement de la mémoire humaine : « La description de la mémoire suit donc une marche logique, une loi. Elle descend progressivement de l'instable au stable. Elle commence par les souvenirs récents qui mal fixés dans les éléments nerveux, rarement répétés, et par conséquent faiblement associés avec les autres, représentent l'organisation à son degré le plus faible. Elle finit par cette mémoire sensorielle, instinctive, qui, fixée dans l'organisme, devenue une partie de lui-même ou plutôt lui-même, représente l'organisation à son degré le plus fort ». Cette organisation, fondée sur une « loi de régression » devenue loi de Ribot, montre ainsi que la pathologie dévoile les mécanismes structuro-fonctionnels de la mémoire » [30].

L'auteur a donc découvert, en se basant sur l'étude de cas pathologiques, que plus la mémoire d'un événement est répétée par un sujet, plus celle-ci est stable et perdure dans le temps. L'étude des maladies permet de cerner en détail le fonctionnement de la mémoire. Ainsi, si la neuropsychologie se définit comme la science étudiant les relations entre le cerveau et la mémoire (et d'autres fonctions mentales), la méthode

pathologique instaurée par T. Ribot semble lui correspondre complètement, ayant les mêmes finalités.

À la suite de Ribot, J. Delay, dès 1942, établit une différence entre la mémoire immédiate qu'il appelle « fixation » (qui sera étudiée à la suite dans le syndrome de Korsakoff), contrastant avec le déficit de la « mémoration » ou de la mémoire des faits anciens (voir J. Delay, *Les dissolutions de la mémoire*, [31]). De plus, il nota la mémoire du récit qui fut appelée par la suite « mémoire déclarative ». Avec S. Brion, en 1952, va se confirmer l'hypothèse de Gramper (1928) qui assignait au syndrome de Korsakoff une localisation lésionnelle précise : les tubercules mammillaires situés à la base du cerveau.

Le neuropsychiatre russe Sergueï Korsakoff est célèbre pour la description d'un syndrome amnésique qui porte aujourd'hui son nom (1889). Il a également contribué à la modernisation et à la structuration de la psychiatrie en Russie et à son humanisation. Korsakoff part de l'étude d'une pathologie, en l'occurrence d'un syndrome amnésique, pour aboutir à des conclusions sur le fonctionnement de la mémoire humaine. Il montre ainsi que, chez certains patients amnésiques, des capacités de mémoire sont préservées : la mémoire se dévoile sous plusieurs facettes qui peuvent être ou non touchées par une maladie. Korsakoff a soigné notamment des patients dont la dénutrition et la grosse consommation de vodka étaient associées à plusieurs symptômes : amnésie antérograde (oubli des événements vécus après le début de la maladie), amnésie rétrograde (concernant cette fois-ci les souvenirs antérieurs au début de la maladie), confabulations (ou distorsions de la mémoire), fausses reconnaissances, désorientation spatio-temporale, anosognosie. Certaines capacités de mémoire sont malgré tout intactes chez de tels malades : c'est également ce que constate le neuropsychologue genevois Édouard Claparède au début du XX^e siècle, lui aussi auprès de patients atteints du syndrome de Korsakoff.

E. Claparède est connu pour son œuvre dans le domaine de la psychologie de l'enfant et de l'éducation et il fut le maître de Jean Piaget. Il a également introduit (en dirigeant leur traduction) les œuvres de S. Freud dans le monde francophone. Ses travaux dans le domaine de la mémoire ont consisté à appliquer des mesures expérimentales chez des patients atteints de syndrome de Korsakoff. Il a souligné la préservation de la mémoire implicite chez ces patients et a proposé une théorie de la mémoire formée de plusieurs composantes. Claparède a fait de nombreux travaux cliniques et expérimentaux sur la mémoire humaine mais il est resté célèbre par « l'anecdote de l'épingle ». Ainsi, tendant la main pour saluer Claparède, son médecin, une patiente atteinte de syndrome de Korsakoff se pique à une épingle qu'il avait dissimulée dans sa paume.

Quelques minutes plus tard, alors qu'elle ne se souvient pas de cet épisode explicitement, elle refuse de lui tendre la main, comme si l'épingle avait laissé une trace mnésique dans son esprit, et cela à son insu. Claparède souligne ainsi le contraste entre une mémoire qu'il nomme « explicite », ici perturbée, et une mémoire « implicite », préservée.

La distinction entre mémoire explicite et mémoire implicite, initiée par ces pionniers de la neuropsychologie, Korsakoff et Claparède, s'est révélée particulièrement heuristique et a été reprise dans différentes théories modernes de la mémoire. Ainsi, il a été montré que le patient H. M. (voir *infra*), malgré l'intensité de son amnésie (affectant la mémoire explicite), était capable d'acquérir une procédure perceptivo-motrice qui consistait à suivre les contours d'une étoile présentée en miroir. Dans cette situation, le patient n'était pas conscient de faire appel à sa mémoire. Les termes de « mémoire implicite » ont été utilisés dans un autre contexte expérimental et théorique, celui des effets d'amorçage, qui a donné lieu à de nombreux travaux en psychologie cognitive et en neuropsychologie. Les effets d'amorçage se traduisent par la modification du traitement d'un stimulus à la suite d'une présentation de ce même stimulus ou d'un stimulus apparenté. Tulving et Schacter ont distingué l'amorçage perceptif de l'amorçage sémantique. Le premier requiert un traitement global de la structure du stimulus amorce (présenté en premier : un mot, un dessin...) et dépend d'un système de représentations perceptives (ou mémoire perceptive), qui opère à un niveau pré-sémantique. Les effets d'amorçage sémantique, qui mettent en évidence une amélioration du traitement d'un stimulus quand celui-ci est présenté après un stimulus qui lui est associé sur le plan sémantique (ex. : tigre-lion), constituent une façon d'évaluer les caractéristiques de la mémoire sémantique (ou mémoire des connaissances générales sur le monde).

D'autres patients et d'autres « dissociations entre capacités perturbées et préservées » ont permis de dévoiler cette mémoire plurielle. C'est grâce aux patients atteints d'une « maladie de la mémoire » qu'ont été élaborées progressivement les théories modernes. Le plus célèbre de ces patients amnésiques, H. M. (décédé en 2008), s'est prêté à de multiples expériences et a fait l'objet de nombreuses publications, dont la première (par Scoville et Milner, en 1957, [32]) est l'un des articles de neurosciences les plus cités. H. M. avait subi une exérèse bilatérale des hippocampes pour tenter de guérir son épilepsie rebelle aux traitements médicamenteux. À la suite de cette intervention, il souffrait d'une mémoire déclarative (ou explicite) défaillante (la mémoire du savoir-dire, qui permet d'exprimer un souvenir sous forme de mots) ; ce qui l'empêchait de reconnaître sa psychologue Brenda Milner et de se souvenir de leurs précédentes entrevues. En revanche, il était capable de nouveaux

apprentissages, comme le dessin en miroir (apprendre à dessiner en ne voyant que le reflet de sa main), attestant d'une mémoire indépendante que l'on baptisa « procédurale » (mémoire des savoir-faire : nouer ses lacets, conduire une voiture). Ce type de mémoire fonctionne indépendamment de la mémoire déclarative. Un autre patient, K.F., s'avérait incapable de répéter de courtes séries de chiffres, alors qu'il pouvait restituer des histoires. K.C., le patient suivi de longues années par Endel Tulving, présentait un déficit de la mémoire épisodique (mémoire des souvenirs personnels situés dans leur contexte d'acquisition). K. C. ne pouvait se souvenir des événements vécus dans le passé, mais pouvait rappeler des informations sémantiques. La mémoire sémantique est la mémoire des concepts, elle concerne le sens des mots et des symboles : une personne fait appel à cette mémoire, lorsqu'elle évoque le fait que Paris est la capitale de la France, sans chercher à se rappeler où et quand elle l'a appris.. En plus des savoirs sur le monde, la mémoire sémantique comprend les savoirs sur soi (je suis née le 02 janvier).

Les dissociations décrites chez ces patients ont permis de postuler l'existence de systèmes de mémoire distincts. D'autres dissociations mnésiques ont été décrites dans les maladies neurodégénératives. Par exemple, dans le domaine de la mémoire autobiographique (mémoire de l'ensemble des connaissances sur soi, à la fois épisodiques et sémantiques), des profils d'amnésie rétrograde distincts ont été mis en évidence. Les souvenirs peuvent se raréfier dans un sens ou dans l'autre de la flèche du temps (c'est le concept de « gradient temporel »). Par exemple, les souvenirs récents sont moins bien rappelés dans la maladie d'Alzheimer (« gradient de Ribot »), mais le gradient est inversé, c'est-à-dire que les souvenirs lointains sont les plus rares, dans la démence sémantique (où les patients perdent la signification des mots et des concepts).

Ces quelques éléments montrent que la méthode pathologique est une démarche productive pour la neuropsychologie, puisqu'elle a permis de décrire la structure et le fonctionnement d'une mémoire aux multiples facettes plus ou moins indépendantes les unes des autres. La mémoire déclarative se distingue alors de la mémoire procédurale, la mémoire sémantique de la mémoire épisodique. Et la mémoire autobiographique fait appel aux deux mémoires, sémantique et épisodique, en étroite interaction. Les liens entre mémoire sémantique et mémoire épisodique deviennent flagrants lorsque l'on perçoit qu'un malade peut présenter des gradients d'amnésie différents, selon que l'une ou l'autre est touchée. La mémoire à court terme (ou mémoire de travail) présente également un statut original. Nous décrivons plus en détail ces types de mémoire, leurs rôles et leurs relations, dans la suite de ce livre, après avoir précisé la définition de la neuropsychologie.

1.1 La neuropsychologie ne se réduit pas à la méthode pathologique

La neuropsychologie peut être définie, dans un premier temps, par l'emploi d'une méthode appliquée à des patients atteints d'une maladie neurologique dans le but de modéliser la structure et le fonctionnement cognitif chez le sujet sain mais elle ne s'y réduit pas. En effet, elle a pour définition un champ beaucoup plus vaste que celui des maladies neurologiques, puisqu'elle s'intéresse à tout ce qui caractérise le cerveau, qu'il soit malade ou sain, chez l'homme comme chez l'animal. Elle fait aussi référence, même si ce n'est pas son objet premier, à une analyse biologique du système nerveux central. La neuropsychologie porte en elle un double fractionnement appliqué aux structures mentales et aux structures cérébrales et l'étude de chacune de ces « structures » donne naissance à de nouveaux secteurs de recherche spécialisés (différenciation des fonctions mentales, des régions cérébrales, étude des pathologies, prise en charge des patients), avec des méthodes d'investigation et des contextes théoriques qui leur sont propres. Il est tout de même possible de proposer une définition globale du champ d'étude de la neuropsychologie :

« Même si ses sources de connaissance se sont diversifiées et amplifiées, la neuropsychologie conserve un domaine d'étude irréductible : mettre en adéquation, à des fins cliniques et fondamentales, des modèles du fonctionnement cognitif et des modèles du fonctionnement cérébral » [33]

Nous avons fait le choix ici de ne pas nous pencher sur l'étude cellulaire, « biologique » au sens usuel du terme, mais de privilégier une approche sous forme de grands systèmes de mémoire. Par ailleurs, il est intéressant de noter qu'au-delà des études réalisées chez des patients, les travaux faisant appel aux techniques modernes d'imagerie fonctionnelle cérébrale ont conforté les conceptions d'ensemble de l'architecture de la mémoire humaine. Ils ont de plus apporté des résultats inédits sur les structures cérébrales impliquées dans différents systèmes de mémoire [34]. Cette cohérence entre les différentes méthodes de travail permet de faire évoluer le cadre théorique et d'améliorer la définition des concepts, au fur et à mesure des recherches.

1.2 Les évaluations en neuropsychologie

Nous avons insisté sur les aspects théoriques de la neuropsychologie de la mémoire fondés notamment sur les dissociations observées dans les pathologies de la mémoire. Les évaluations de la mémoire ont aussi

accompagné ces évolutions théoriques. Ainsi, même si l'on ne peut pas juxtaposer, terme à terme, un test (une tâche) et un « système » de mémoire, ou l'une de ses composantes, différents paradigmes ont été élaborés à cet effet en psychologie cognitive et en neuropsychologie. Ainsi, nous le verrons, il existe des tâches évaluant la mémoire de travail et ses diverses composantes (administrateur central, boucle phonologique, calepin visuo-spatial, buffer épisodique...). Certaines tâches sont plutôt réservées à des explorations expérimentales dans le cadre de protocoles de recherche alors que d'autres (par exemple les mesures de l'empan) sont classiquement utilisées dans les évaluations cliniques. Il en est ainsi pour l'ensemble des systèmes de mémoire. Ces épreuves neuropsychologiques (ou psychométriques) permettent de mesurer la mémoire en recueillant des scores chez un patient donné, scores qui sont comparés à des données normatives provenant d'une population de référence (ex. : les hommes âgés de 20 à 30 ans titulaires du baccalauréat). Les résultats obtenus aux différents tests constituent un élément important de l'examen neuropsychologique et sont interprétés dans l'ensemble du contexte clinique. Ces évaluations de la mémoire sont héritées de différentes traditions. L'une d'entre elle est la psychologie expérimentale, dont le chef de file, H. Ebbinghaus, déjà évoqué au chapitre précédent, est considéré comme le premier à avoir « mesuré » la mémoire. Une autre tradition est la psychométrie, plus proche d'applications dans des secteurs variés (scolaire, militaire, clinique...), qui a donné lieu à différentes « batteries de tests » utilisées aujourd'hui.

Ces évaluations semblent nous éloigner en partie des conceptions de la mémoire développées dans cet ouvrage car elles visent l'obtention de scores dans des conditions codifiées. Le but est de vérifier l'exactitude de la réponse et la dimension subjective (les liens entre conscience et mémoire) n'est pas intégrée à cette approche. Elle en était même formellement exclue dans certains contextes théoriques comme le béhaviorisme et même lors des premiers développements de la psychologie cognitive. Principalement à l'instigation d'Endel Tulving [35], l'évaluation subjective (on dit aussi « à la première personne ») est maintenant intégrée, formellement ou non, à l'examen de la mémoire. Le paradigme « se souvenir/savoir » (ou R/K pour *Remember/Know*), élaboré par le psychologue anglais John Gardiner, est particulièrement démonstratif à cet égard. Dans ce type de paradigme, les sujets qui effectuent une tâche de reconnaissance (ou encore remplissent un questionnaire autobiographique) répondent à une question supplémentaire quand ils jugent que l'item leur a été présenté antérieurement. Ils doivent ainsi décider s'ils se souviennent de la présentation de l'item lors de la phase précédente (la phase d'étude du test) ou s'ils savent que cet item faisait partie de

la liste initiale à partir d'un simple sentiment de familiarité, mais sans se souvenir du moment où ils ont encodé l'information. Ce paradigme vise ainsi à évaluer « l'état de conscience » associé à la récupération en mémoire. Ce paradigme R/K distingue ainsi deux catégories radicalement différentes d'informations disponibles à notre conscience : des souvenirs d'ordre personnel, appartenant à la mémoire épisodique, et des connaissances d'ordre général appartenant à la mémoire sémantique. Dans le cadre des « théories multisystèmes », privilégiées dans cet ouvrage, le paradigme R/K constitue une bonne approche de la conscience auto-noétique et noétique, associées respectivement à la mémoire épisodique et à la mémoire sémantique.

Le paradigme acteur/observateur (appelé aussi « point de vue ») est également utilisé pour catégoriser les souvenirs. Il consiste à demander au sujet s'il voit la scène de ses propres yeux, comme s'il revivait l'événement en tant qu'acteur, ou s'il se voit lui-même dans la scène, comme s'il en était spectateur. La perspective « acteur » caractérise plutôt les souvenirs épisodiques alors que la perspective « spectateur » caractérise plutôt les connaissances décontextualisées.

Husserl, dans son domaine qui est la phénoménologie, avait aussi différencié le champ d'étude des objets de connaissance, qu'il nomme « objets transcendants » et le champ du vécu, qu'il nomme « objets immanents ». Les objets transcendants sont les objets qui sont en-deçà de ce qui fait partie de nos vécus propres, ils sont des acquisitions de savoirs mémorisés. Si phénoménologie et psychologie ont leurs caractéristiques propres, on peut néanmoins faire des liens entre leurs conclusions, cela permettant alors de clarifier certains concepts et de les situer dans une problématique adaptée.

2. Mémoire primaire, mémoire à court terme / souvenir frais, rétention : la parenté des concepts de la phénoménologie et de la neuropsychologie

Les concepts de mémoire primaire, puis de mémoire à court terme et de mémoire de travail, ont été utilisés dans les textes fondateurs des sciences cognitives et ont connu un réel succès, selon des acceptions sensiblement différentes, et cela dans plusieurs disciplines : intelligence artificielle, psychologie animale, psychologie cognitive, neuropsychologie, neurosciences cognitives (incluant notamment l'imagerie céré-

brale fonctionnelle). Progressivement, le concept de mémoire de travail a supplanté celui de mémoire à court terme. Pour nombre d'auteurs, cette dernière expression ne conserve alors plus guère qu'un intérêt historique et didactique, bien que certains modèles actuels continuent de l'utiliser. Cette évolution a eu tendance à assimiler mémoire de travail, gestion attentionnelle, manipulation des informations et processus contrôlés, ou à privilégier les liens entre ces différents concepts et composantes de la cognition.

L'opposition entre « mémoire à court terme » et « mémoire à long terme » est présente dès la naissance de la psychologie scientifique. W. James proposa, le premier, dans son livre *Principles of psychology* (1890) [36], la distinction entre ce qu'il nommait « mémoire primaire » et « mémoire secondaire » (c'est-à-dire « mémoire à court terme » et « mémoire à long terme »). Cette mémoire primaire est capable de retenir un petit nombre d'informations, immédiatement présentes à l'esprit, alors que la mémoire secondaire contient un nombre pratiquement illimité de connaissances qui nécessitent un effort pour être rappelées. Progressivement et surtout avec le renouveau de la psychologie cognitive, les concepts de mémoire à court terme et de mémoire à long terme ont été utilisés.

Dans les années 1960 et au-delà, la mémoire à court terme est considérée comme un système (ou une forme, une composante...) de mémoire, qui sous-tend la réalisation de tâches nécessitant le maintien en mémoire d'informations disponibles pour un traitement immédiat. Au contraire, la mémoire à long terme (définie comme un système ou un ensemble de systèmes, de composantes...) permet d'acquérir des informations de façon durable et sa capacité de stockage est très importante. Le modèle d'Atkinson et Shiffrin (1968) [voir 4] a intégré ces deux composantes et a contribué à les populariser. Selon ce modèle d'organisation sérielle de la mémoire, l'information entre d'abord dans un registre d'informations sensorielles (appelé encore mémoire sensorielle ou mémoire immédiate et impliquant essentiellement des mécanismes perceptifs). Elle y réside pendant une période de temps très brève (de l'ordre de quelques centaines de millisecondes pour les informations visuelles). Dans un deuxième temps, la mémoire à court terme reçoit une sélection des informations en provenance de ce registre sensoriel. Ces informations sont maintenues pendant une durée qui ne dépasse pas 30 secondes (il s'agit d'un ordre de grandeur). Enfin, une partie des informations est transmise à la mémoire à long terme, qui se caractérise par la permanence de l'information stockée même si celle-ci peut être modifiée ou rendue temporairement indisponible. La mémoire à court terme et la

mémoire à long terme se distinguent également par leur capacité de stockage : limitée à quelques éléments pour la mémoire à court terme et « illimitée » pour la mémoire à long terme.

Le modèle sériel d'Atkinson et Shiffrin, distinguant ces différents « compartiments » de la mémoire, a été conforté par les observations de patients atteints d'un syndrome amnésique. Des études menées chez le patient H.M. et chez des malades atteints de syndrome de Korsakoff sont d'ailleurs prises pour exemple dans les écrits de ces auteurs : ces patients présentent des troubles de la mémoire à long terme sans atteinte de la mémoire à court terme. Toutefois, l'observation de plusieurs patients, dont le patient K.F. décrit par Shallice et Warrington au début des années 1970 [37], présentant une dissociation inverse (perturbation sélective de la mémoire à court terme), vient remettre en cause l'organisation sérielle du modèle. En même temps, les travaux de l'école anglaise de neuropsychologie permettent d'insister sur la pertinence théorique de départ, différenciant la mémoire à court terme de la mémoire à long terme.

3. Les différents systèmes de mémoire et leurs relations

Au-delà de la distinction « mémoire à court terme » et « mémoire à long terme », de nombreux modèles en neuropsychologie s'accordent sur l'existence de plusieurs systèmes de mémoire. Ainsi, cinq formes de mémoire sont représentées dans le modèle SPI (pour « Serial Parallel Independent ») proposé par Tulving (1995) [38]. Ce modèle dresse, de manière pyramidale, l'organisation « par emboîtement » de cinq systèmes de mémoire :

- un système d'action : la mémoire procédurale ;
- quatre systèmes de représentation : le système de représentations perceptives (ou mémoire perceptive) ; la mémoire sémantique ; la mémoire de travail ; la mémoire épisodique.

Le modèle *Mnesis* (Eustache et Desgranges, 2008 ; 2010 ; voir *infra* [39]) conserve la structuration en cinq systèmes de mémoire initialement proposée par Tulving, tout en modifiant sa configuration d'ensemble. Il propose, entre autres aménagements, de mieux définir les relations entre les systèmes de mémoire à long terme et la mémoire de travail telle qu'elle a été modélisée par Baddeley. Ainsi selon sa conception, la mémoire de travail permet le maintien temporaire et la manipulation des infor-

mations lors de la réalisation de diverses tâches cognitives complexes : calculer, répondre à une question, résoudre un problème... En plaçant, de manière originale, la mémoire de travail au centre de l'organisation des systèmes de mémoire, *Mnesis* met particulièrement l'accent sur une nouvelle instance définie par Baddeley en 2000 : le « buffer épisodique » [40]. Cette mémoire-tampon épisodique, qui peut être considérée comme à l'origine de notre « conscience du moment présent » (Baddeley 2003, [41]), est à rapprocher du concept de « rétention » forgé par Husserl, instaurant la vision d'une mémoire continue.

3.1 La mémoire de travail

Le concept de « mémoire de travail » a été proposé au début des années 1970, sous sa forme moderne, par Baddeley et ses collaborateurs (Baddeley et Hitch, 1974, [42]). D'après cet auteur et selon la première version du modèle, trois facultés de la mémoire de travail peuvent être distinguées, chacune émanant d'une des trois composantes de la mémoire de travail : la boucle phonologique, le calepin visuo-spatial et l'administrateur central. La première permet de garder à l'esprit un certain nombre de mots lorsque quelqu'un parle, de chiffres lorsque l'on nous dicte un numéro de téléphone. Cette fonction de stockage est assurée par la boucle phonologique, responsable de la saisie et du rafraîchissement verbal, c'est-à-dire du maintien de la saisie d'une information donnée dans la durée. La deuxième fonction de la mémoire de travail est d'être responsable du stockage des informations spatiales et visuelles, voire des images mentales elles-mêmes. Le calepin visuo-spatial permet ainsi de se représenter une scène visuelle et d'en avoir une vision d'ensemble. La troisième fonction de la mémoire de travail, sous la dépendance de l'administrateur central, est de répartir les ressources attentionnelles allouées aux différents systèmes satellites. D'autres fonctions de traitement ont par la suite été attribuées à l'administrateur central (Baddeley, 1996, [43]). Nous verrons plus avant les fonctionnalités du troisième système satellite, le buffer épisodique, dont l'existence a été postulée plus récemment.

Dans son ouvrage *La mémoire humaine : Théorie et pratique*, Baddeley (1993) pose un certain nombre de questions qui ne sont pas sans rappeler la démarche de Husserl :

« *Quelle est la longueur d'un instant ? Est-ce que ça correspond au temps qu'il faut pour entendre une phrase, un mot ou peut-être moins qu'un mot ? Comme notre conscience semble s'étendre dans le temps, la longueur d'un instant n'est pas nulle, mais elle est clairement limitée également.* » (Baddeley, 1993, p. 49, [44]).

Les facultés de stockage de la mémoire de travail, plus précisément des systèmes satellites (boucle phonologique et calepin visuo-spatial), sont proches de la faculté rétionnelle décrite par Husserl. Elles permettent en effet la saisie d'une série de sons, d'une scène visuelle, dans un présent vivant, c'est-à-dire dans un temps court mais installé dans une certaine durée. Ces deux systèmes satellites de la mémoire de travail nous rappellent la rétion de Husserl en ce qu'ils sont sollicités consciemment lors de tâches de remémoration volontaire (comme le maintien en mémoire d'un numéro de téléphone). La plupart du temps, elles opèrent passivement, sans un contrôle direct de la part du sujet, ce qui est, nous l'avons souligné, le cas de la rétion. En effet, considérant l'exemple d'informations verbales prises en charge par la boucle phonologique, une distinction a été faite entre, d'une part une composante de stockage passif, le stock phonologique, qui intégrerait de manière directe l'information auditive et, d'autre part, la boucle de récapitulation articulatoire, responsable d'un maintien actif.

Cette idée de passivité de la mémoire de travail, qui caractérise essentiellement le stock phonologique et le calepin visuo-spatial, est intéressante puisqu'elle dresse l'image d'une mémoire constituante en permanence, cela en dehors de la volonté du sujet. En même temps, c'est cette non mainmise du sujet qui lui permet de saisir la chaîne des informations et de s'insérer dans une continuité identitaire. Ces thèmes se rapprochent évidemment de ceux de Husserl entre rétion et conscience absolue.

Outre les fonctions de stockage de l'information, la mémoire de travail est dotée d'un ensemble d'opérations mentales destinées à la réalisation d'un but. Ces fonctions sont assurées par l'administrateur central et permettent l'accomplissement ordonné de tâches complexes. Une de ses fonctions principales est de contrôler la répartition de l'attention, c'est-à-dire de coordonner la gestion des informations en provenance des systèmes satellites. Si cette fonction de la mémoire de travail nous éloigne du thème de la rétion, elle désigne un autre domaine d'intérêt, à savoir le caractère essentiellement sélectif de la mémoire : sélection de l'information traitée en fonction de la tâche poursuivie. Différentes théories ont été proposées, et certaines ont été intégrées au modèle de mémoire de travail de Baddeley, pour rendre compte du fonctionnement de l'administrateur central. De façon générale, les idées qui prévalent, insistent sur la gestion de l'attention et le contrôle de l'activité en cours grâce à l'intervention de différentes fonctions exécutives et de processus stratégiques. Beaucoup de travaux ont été consacrés à l'administrateur central ces vingt dernières années et ceux-ci ont contribué à conférer à la mémoire de travail le statut d'une instance éminemment « contrôlée » :

le présent psychologique devenant en quelque sorte sous le contrôle du sujet.

Comme d'autres auteurs, Baddeley a pris conscience du « goulot d'étranglement » imposé par l'omniprésence de ces mécanismes de contrôle de l'action en cours et, en 2000, a proposé l'adjonction d'une nouvelle composante dans son modèle de mémoire de travail : le buffer épisodique (repris dans le modèle *Mnesia*). Ce relais épisodique se situe en fait à la jonction de la mémoire de travail et des systèmes de mémoire à long terme. Cette nouvelle instance aurait pour missions principales d'intégrer des éléments provenant de différentes sources d'informations (multimodales) et de les stocker, de façon temporaire. C'est parce qu'il dispose d'un système de codage amodal de l'information que le buffer épisodique peut maintenir l'ensemble de ces informations sous une forme intégrée. Il constitue un espace de stockage au sein duquel des informations de différentes natures sont associées. Ce buffer est qualifié d'épisodique car il permet la création de scènes et d'épisodes cohérents intégrés, directement accessibles à la conscience (Baddeley 2000, 2003, [45]). Ses propriétés d'associations lui confèrent également un rôle important dans l'encodage et dans la récupération de souvenirs en mémoire épisodique.

3.2 Les conceptions de Tulving

Endel Tulving est né en 1927 en Estonie et a fait l'essentiel de sa carrière à Toronto au Canada où il a créé l'école la plus productrice dans l'étude de la mémoire. Il est sans doute le psychologue expérimentaliste le plus connu avec de nombreuses contributions scientifiques majeures. Il est notamment à l'origine de la distinction entre mémoire épisodique et mémoire sémantique, concepts qu'il a forgés tout au long de sa vie. Il est non seulement l'auteur de l'organisation de la mémoire humaine en cinq systèmes, largement reprise par la communauté scientifique, mais il a également contribué à rapprocher les concepts de mémoire et de conscience et a introduit une démarche et des concepts issus de la phénoménologie (comme celui de noèse par exemple) dans l'étude scientifique de la mémoire.

En neuropsychologie, de nombreux auteurs considèrent ainsi qu'il existe plusieurs types de mémoires. Dans le modèle SPI (pour *Serial Parallel Independant*, [voir 38]), Endel Tulving propose l'existence de cinq systèmes de mémoire. Mais dès les années 1980, il avait élaboré un « arrangement monohiérarchique » dans lequel la mémoire épisodique

est un sous-système spécialisé de la mémoire sémantique, qui est à son tour un sous-système spécialisé de la mémoire procédurale (figure 2.1).

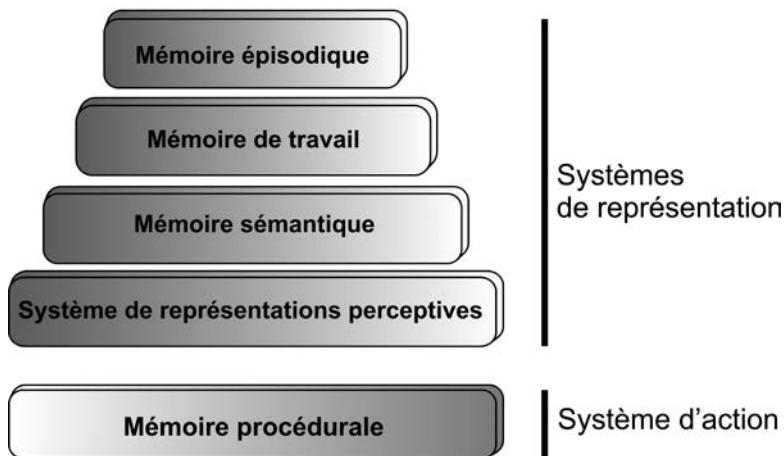


Figure 2.1 – *Le modèle SPI de Tulving*

Le modèle SPI de Tulving dresse de manière pyramidale l'organisation « par emboîtement » des cinq systèmes de mémoires.

De façon originale, Tulving a fait correspondre à ces trois systèmes de mémoire, trois formes de conscience : la conscience auto-noétique est liée à la mémoire épisodique, la conscience noétique à la mémoire sémantique, et la conscience anoétique à la mémoire procédurale. Ces concepts sont directement dérivés de la terminologie de la phénoménologie (noèse). Husserl s'attachait notamment à décrire les phénomènes noético-noématiques relevés en conscience, c'est-à-dire les phénomènes, à la fois entrés en conscience avec un mode de donnée qui leur est propre et avec aussi une certaine indigence qui rend l'objet nécessaire que la conscience lui donne un sens. Si par exemple ma conscience voit pour la première fois une fourchette, son sens n'est pas évident de prime abord, la conscience devra alors à la fois prendre en compte les qualités de cet objet pour ensuite lui attribuer un sens, qui pourra être celui de servir de peigne, comme de fourchette véritablement. Ainsi, le terme de « noèse » est repris par E. Tulving pour insister sur ce contenu riche en sens que détient la conscience, grâce aux différents types de mémoires et à la mise en sens effectué avec elles. Cependant, pour être réellement fidèle à Husserl, au lieu de « conscience auto-noétique », il aurait pu

parler de « conscience noético-noématique », pour garder à la fois l'idée de construction noétique de la conscience par elle-même et cette idée de noème formé par transformation incessante de la conscience par elle-même.

La noèse est davantage un processus de travail cérébral chez Tulving, orienté de différentes manières selon son objet de centrage, alors qu'il est davantage un acte même de penser chez Husserl, donnant forme à l'objet de pensée selon son mode d'apparition à la conscience. Là se lit distinctement la frontière entre psychologie et philosophie, mais l'une comme l'autre apportent une précision évidente sur l'usage du concept.

4. Conscience auto-noétique et conscience intentionnelle

La conscience auto-noétique est la caractéristique « phénoménologique » de la mémoire épisodique : elle est cette conscience me permettant de revivre des vécus remémorés et de voyager mentalement dans le temps. Cette conscience est donc spécifiée par la référence à soi. La conscience noétique représente la simple conscience des connaissances sur le monde mais sans référence à soi ; elle caractérise la mémoire sémantique. Enfin, la conscience anoétique (ou absence de conscience) est attachée à la mémoire procédurale, qui s'exprime dans les comportements et l'action, sans conscience de faire appel à sa mémoire.

Cette première schématisation a ensuite été complétée par Tulving dans le cadre du modèle SPI, qui postule l'existence de cinq systèmes de mémoire, où il adjoint la mémoire de travail et le système de représentations perceptives (ou mémoire perceptive). Nous ne développerons pas ce point plus avant, néanmoins, il est intéressant pour nous de saisir l'attachement initial de l'auteur aux classements phénoménologiques des consciences cognitives. Tulving fait référence à la phénoménologie dans plusieurs de ses écrits et sa volonté de lier les mémoires aux différentes consciences phénoménologiques souligne toute la cohérence de la volonté de notre étude : illustrer d'un point de vue philosophique, celui de la phénoménologie, les conceptions actuelles de la neuropsychologie et souligner potentiellement leurs apports mutuels.

4.1 Le modèle SPI

Dans le modèle SPI représenté dans la figure 2.1, cinq systèmes de mémoire sont différenciés, dont un système d'action (la mémoire procédurale ou mémoire du « savoir-faire ») et quatre systèmes de représentation organisés dans un ordre hiérarchique. Ce modèle fournit également des indications sur les processus de mémoire : l'encodage est sériel à partir du système de représentations perceptives, le stockage s'effectue en parallèle dans les différents systèmes et la récupération est indépendante à partir de ces différents systèmes. Ainsi, ce modèle prédit que l'encodage d'une information dans un système « inférieur » (par exemple la mémoire sémantique) peut se réaliser même si l'encodage dans le système supérieur (la mémoire épisodique) est défaillant, mais non l'inverse. En revanche, le modèle SPI n'exclut pas des troubles de la récupération d'informations sémantiques sans troubles de la récupération épisodique, les représentations étant stockées en parallèle et la récupération s'opérant de façon indépendante à partir des différents systèmes de représentation. Dans ce modèle, ce type d'organisation structuro-fonctionnelle vaut pour les quatre systèmes de représentation, mais non pour la mémoire procédurale.

Les travaux réalisés chez les patients amnésiques trouvent globalement un écho favorable dans le modèle SPI. Par exemple, le système de mémoire épisodique, le plus haut situé dans la hiérarchie, est aussi le plus fragile. Les observations effectuées chez des enfants atteints d'amnésie développementale ont donné encore davantage de poids à cette organisation théorique. En effet, ces enfants victimes de lésions précoces des hippocampes se comportent comme des amnésiques (ils ne sont pas capables de relater ce qui s'est passé par exemple lors de leur journée d'école : les petites anecdotes du jour) mais ils ont pourtant acquis, grâce à leur mémoire sémantique qui reste opérationnelle, le langage et de multiples connaissances sur le monde leur permettant de suivre un cursus scolaire quasi-normal.

Sans trop entrer dans le détail de diverses controverses qui entourent le modèle SPI, il est intéressant de constater que la vision certainement trop « structurale » de ce modèle est contestée par certains auteurs et que des nuances ont été apportées à cette vision schématique. De plus, le modèle SPI a été critiqué car la mémoire épisodique pourrait rester fonctionnelle dans des cas où la mémoire sémantique est fortement endommagée. Des auteurs comme Hodges et ses collaborateurs montrent, en effet, que des patients atteints d'une démence sémantique peuvent obtenir des

performances normales dans différentes tâches de reconnaissance, en particulier lorsqu'ils utilisent un matériel non-verbal.

Ainsi, il semblerait que des patients, dont la mémoire sémantique est gravement défaillante, usent tout de même de leur mémoire épisodique, ce qui rend cette dernière mémoire plus autonome que dans la conception de Tulving, bien qu'un véritable souvenir épisodique (exigeant pleinement la conscience de soi) ait forcément recours à la mémoire sémantique. En effet, les patients décrits ci-dessus, s'ils ont des difficultés à identifier les connaissances qui les entourent (ce qui est lié à leur démence sémantique), sont capables de se souvenir d'une chose déjà perçue, faisant alors appel à leur mémoire épisodique. Le fait que les patients atteints de démence sémantique (en début d'évolution) soient capables de former des souvenirs épisodiques est maintenant admis et trouve un écho dans leur comportement dans la vie courante. Ce constat nécessite d'autres explorations, notamment concernant le caractère durable (au-delà de plusieurs jours) de ces souvenirs. Même si ce résultat reste énigmatique, il ne remet pas pour autant en cause l'architecture globale du modèle SPI. Il a le mérite de souligner la richesse des interactions entre la mémoire sémantique et la mémoire épisodique.

Les propositions théoriques évoquées plus haut et les quelques exemples de controverses présentés en quelques lignes montrent bien, à partir de cet exemple, la difficulté d'obtenir un consensus sur une représentation d'ensemble de la mémoire. Le modèle SPI a pour lui une relative simplicité structurale et fonctionnelle et de pouvoir rendre compte globalement de nombreuses données, notamment provenant de la pathologie humaine. Il reste toutefois imprécis sur plusieurs points, notamment dans les relations interactives complexes entre plusieurs systèmes et certains résultats de la littérature scientifique y trouvent difficilement leur place.

4.2 Le modèle *Mnesis*

Le modèle *Mnesis* conserve la structuration en cinq systèmes de mémoire initialement proposée par Tulving, tout en modifiant son organisation d'ensemble. Il y est insisté notamment sur les rétroactions des systèmes de haut niveau vers les systèmes de bas niveau, en somme de la mémoire épisodique vers la mémoire sémantique et vers les mémoires perceptives. De plus, ce modèle spécifie davantage les relations avec la mémoire de travail et la mémoire procédurale. Ce modèle a donc l'intérêt de représenter une synthèse des principales interactions aujourd'hui

répertoriées entre les différents systèmes de mémoire. Ce modèle synthétique *Mnesis* (pour Modèle NéoStructural InterSystémique de la mémoire humaine, [voir 39]) est représenté sur la figure 2.2.

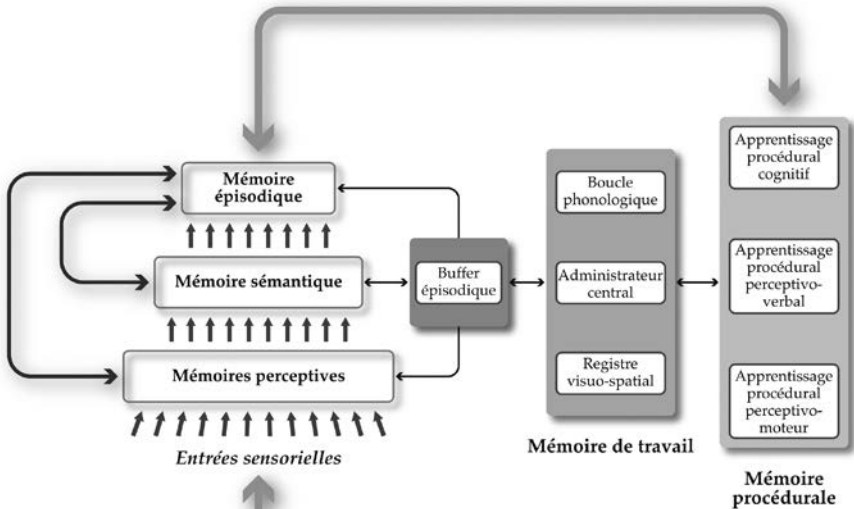


Figure 2.2 –Le modèle Mnésis de F. Eustache et B. Desgranges

Le modèle *Mnesis* conserve la structuration en cinq systèmes de mémoire initialement proposée par Tulving, tout en modifiant son organisation d'ensemble. Il insiste notamment sur les rétroactions des systèmes de haut niveau vers les systèmes de bas niveau (de la mémoire épisodique vers la mémoire sémantique et vers les mémoires perceptives). Ce modèle ajoute des éléments concernant les relations avec la mémoire de travail et la mémoire procédurale.

Les trois premiers systèmes, placés à gauche de la figure 2.2, sont ceux qui nous permettent de : reconnaître les formes, avoir des connaissances, se rappeler les événements de notre vie. Ce schéma reste fidèle au modèle SPI et ces trois mémoires à long terme sont organisées sous la forme d'un emboîtement hiérarchique : la mémoire épisodique repose sur la mémoire sémantique, elle-même basée sur la mémoire perceptive.

Concernant les liens unissant ces trois systèmes de mémoire, on appelle sémantisation la tendance de certains souvenirs épisodiques à perdre progressivement leur composante contextuelle pour devenir génériques (sémantiques), notamment sous l'effet de la répétition. C'est

le cas d'une partie de notre mémoire autobiographique, celle de ce que nous sommes et avons vécu : les souvenirs épisodiques auraient ainsi tendance à devenir sémantiques, avec le temps.

5. La mémoire autobiographique naît de la relation de plusieurs mémoires

Selon cette conception, la mémoire autobiographique n'est pas seulement fondée sur des souvenirs (alors que les souvenirs sont toujours autobiographiques), mais aussi sur des connaissances sémantisées. De nombreux souvenirs épisodiques finissent par se sémantiser, synthétisant une période de notre vie. Le processus de sémantisation des souvenirs allant de la mémoire épisodique à la mémoire sémantique n'est pas en désaccord avec l'hypothèse soutenue par Tulving selon laquelle l'information est encodée en mémoire sémantique avant de l'être en mémoire épisodique. Cette rétroaction signifie simplement que les souvenirs ont tendance à se sémantiser avec le temps (il subsisterait tout de même de vrais souvenirs épisodiques, qui n'ont pas été sémantisés, y compris concernant le passé lointain).

Ajoutons que si la mémoire autobiographique est à la fois épisodique et sémantisée, la composante sémantique de la mémoire autobiographique (appelée parfois la mémoire sémantique personnelle) n'est qu'une part de la mémoire sémantique. En effet, cette dernière est aussi celle qui permet de donner un sens à un mot ou à un objet, qu'il me soit personnel, ou non. Dans la mémoire autobiographique, nous avons donc recours à deux types différents de représentations mentales : les souvenirs épisodiques, qui sont des souvenirs très détaillés, dont on se souvient avec précision du contexte temporel et spatial (par exemple le déroulement du mariage d'amis avec l'impression de revivre le moment), et les connaissances sémantisées, moins précises, relatant par exemple une promenade habituelle, dans l'enfance.

Un deuxième lien entre ces trois formes de mémoire de représentation à long terme est spécifié dans le modèle *Mnesis*, il s'agit de la reviviscence, partant de la mémoire épisodique vers les mémoires perceptives. Ce lien met l'accent sur des processus conscients ou inconscients, indispensables à la consolidation mnésique. Ces deux rétroactions permettent d'insister sur le caractère dynamique et reconstitutif de la mémoire sur lesquelles nous reviendrons.

Le quatrième système de mémoire est la mémoire de travail, qui maintient et manipule de façon temporaire les informations nécessaires à nos activités cognitives, et dont l'existence a été formalisée par Baddeley [voir 41].

Enfin, le dernier système de mémoire concerne la mémoire des savoir-faire : la mémoire procédurale est spécialisée dans la mémorisation de procédures motrices, perceptives ou cognitives. Celles-ci sont répétitives et automatisables. La mémoire procédurale travaille de façon non consciente, libérant nos ressources pendant les activités routinières de la vie quotidienne. Sa formation, lente et progressive, demande de nombreuses répétitions et implique l'ensemble de nos ressources cognitives lors de l'apprentissage (ce qui est représenté dans le modèle *Mnesis* par les flèches reliant la mémoire procédurale aux systèmes de représentation). Les relations entre la mémoire procédurale et la mémoire autobiographiques n'ont été spécifiées.

6. « Conscience-mémoire », self et mémoire autobiographique

La construction du soi dépend de l'interaction des mémoires, mais elles-mêmes dépendent de la sensibilité du *self*. Mais qu'est-ce exactement que le *self* ?

« Sous le terme de Self, les psychologues désignent une composante de la personnalité constituée de sensations, de souvenirs conscients ou inconscients à partir desquels l'individu se construit, vit sa relation à l'autre, structure sa personnalité. Ainsi, pour le psychologue américain John Kihlstrom, le self est une représentation mentale de sa propre personnalité ou identité, formée à partir d'expériences vécues, de pensées encodées en mémoire. Tout ce que notre mémoire épisodique a emmagasiné d'expériences, de relations avec d'autres personnes, de succès ou d'échecs, forme une représentation de ce que notre soi a vécu et de la façon dont il l'a vécu. En ce sens, la mémoire épisodique, et plus particulièrement la mémoire autobiographique, est un ingrédient essentiel de la constitution du Self » [47].

Le *self* est donc aux fondements de cette personnalité qui se constitue d'après une mémoire autobiographique toujours renouvelée : il est l'effet de l'interaction entre la mémoire du présent, ou mémoire de travail, liée à la mémoire épisodique du sujet et liée à son tour à la mémoire sémantique, plus précisément à la « sémantique personnelle » qui désigne les

informations générales qui nous caractérisent et que nous utilisons pour nous décrire.

Si le *self* dépend de cette mémoire autobiographique et de l'interaction des mémoires entre elles, il ne faut pas en conclure qu'il serait une sorte de synthèse de cet entrelacs des mémoires : le *self* est certes constitué avec elles, mais en quelque sorte, il est déjà là lorsqu'elles se mettent en mouvement pour le construire. En effet, ces mémoires sont elles-mêmes déterminées par l'humeur et la sensibilité émotionnelle de ce sujet, mémorisant et sélectionnant ce qu'il désire.

La mémoire autobiographique naît de la relation de plusieurs mémoires. Les neuropsychologues perçoivent aujourd'hui les liens entre la mémoire de travail et le soi identitaire. Ainsi, la mémoire de travail permettrait de rendre compte de certains mécanismes de la mémoire autobiographique. Plus précisément, le concept de *Working Self*, formalisé notamment par le psychologue anglais Martin Conway, est un soi travaillant pour le développement de la conscience et du soi. Il s'apparente grandement à cette fonction rétionnelle de la mémoire permettant de remettre à jour à chaque instant l'identité du sujet, ce que les psychologues cognitivistes et neuropsychologues actuels ont tendance à appeler le *self*. Le *self* se définit comme étant une représentation mentale de sa propre personnalité ou identité, formée à partir d'expériences vécues et de pensées encodées en mémoire.

Conway et ses collaborateurs (2005, [48]) insistent sur la nature reconstructive du souvenir autobiographique et sur la formation identitaire continue permise par la modulation des souvenirs. Il décrit alors le *self* selon l'interaction de trois composantes : le *self* à long terme, le système de mémoire épisodique et le *self* de travail. Le *self* à long terme englobe les connaissances sémantiques personnelles et les connaissances autobiographiques du sujet. Il comprend le *self* conceptuel donnant des images de soi possibles ou désirées (schémas de vie), ainsi que des connaissances sémantiques personnelles abstraites (périodes de vie et événements généraux, pouvant faire l'objet d'un projet d'un jour, d'une semaine, voire d'un mois). Ce *self* conceptuel influe sur la formation des valeurs et croyances de l'individu. Le système de mémoire épisodique sous-tend le niveau de spécificité le plus élevé et stocke des informations de durée brève (de l'ordre généralement d'une journée). Enfin, le *self* de travail (ou *Working Self*) est celui qui intervient dans la reconstruction des souvenirs autobiographiques. Il modifie selon les valeurs et les croyances de l'individu la formation et la récupération des souvenirs ; il adapte les souvenirs appropriés aux buts actuels du sujet. Ce qui est à noter, c'est

que ce *self*, quoiqu'il soit acteur de sa mémoire, est aussi en posture de confiance avec elle, puisque très souvent le sujet échappe au mécanisme de sa mémoire. Celle-ci fonctionne bien souvent sans le contrôle intentionnel du sujet, comme si une conscience rétentionnelle inconsciente se développait en lui.

Les travaux des neuropsychologues suggèrent ainsi que la mémoire est continue et remémorative comme l'avait pressenti E. Husserl. Nous avons pu lire un vocabulaire parfois similaire en phénoménologie et en neuropsychologie, Tulving s'étant inspiré notamment de Husserl concernant l'emploi de son concept de « noèse ». Ce chapitre montre l'apport certain de travailler la neuropsychologie avec un éclairage philosophique des concepts liés à la mise en mémoire. Nous nous sommes appuyés sur Husserl pour comprendre ensemble cette mémorisation en continu de notre mémoire de travail, permettant alors une saisie unitaire et identitaire de nous-même, mais la mémoire mérite aussi d'être vue d'une autre manière.

En effet, il semblerait que la mémoire se révèle être aussi en elle-même discontinue. Nous chercherons à décrire cette vision sélective de la mémoire à travers la philosophie de F. Nietzsche, de manière à percer les problématiques de recherches actuelles en neurosciences, pour voir que finalement ces deux théories paraissant antinomiques, coexistent sans problème. Ainsi, la mémoire serait aussi sélective : gardienne de souvenirs et accueillant des éléments nouveaux, il s'agirait d'une mémoire en évolution permanente, oublieuse pour garantir une unité stable et cohérente de nous-mêmes.

Chapitre 3

**MÉMOIRE, OUBLI
ET IDENTITÉ
EN PHÉNOMÉNOLOGIE**

Nietzsche et la mémoire sélective

Sommaire

1. Une mémoire dynamique et sélective	65
1.1 La mémoire dans l'œuvre de Nietzsche	67
1.2 Une mémoire reconstructive.....	72
2. La force de l'oubli	73
3. La force plastique de l'individu.....	76
4. Savoir oublier, c'est savoir s'ouvrir au futur.....	78
4.1 L'histoire liée à la vie.....	80
4.2 Vers une mémoire collective et individuelle créatrice	84
4.3 Husserl insiste sur le caractère continu de la mémoire, Nietzsche sur son visage sélectif.....	89

1. Une mémoire dynamique et sélective

Friedrich Nietzsche est né en 1844 à Röcken en Allemagne. En 1871, il enseigne la philologie à Bâle et publie son premier ouvrage, *La Naissance de la Tragédie*, [49]. De 1873 à 1876, sont publiées les *Considérations intempestives : Les Considérations inactuelles*, [50]. Dès 1880, Nietzsche connaît une vie d'errance entre l'Allemagne, la Suisse, l'Italie et le Sud de la France. En 1887, il commence la rédaction de *La Généalogie de la morale*, [51]. En 1889, Nietzsche entre dans une crise de folie dans une rue de Turin. Il ne retrouvera jamais la lucidité et meurt en 1900 à Weimar, en Allemagne.

S. Zweig, dans son ouvrage *Nietzsche* nous décrit ce personnage, particulier et si perspicace, comme un homme seul, sans attache, sans compagnie et sans lieu. Au début de sa carrière de Professeur, Nietzsche semble n'avoir eu que très peu d'auditeurs. Il vivait en Allemagne, dans une petite chambre et enseignait dans des salles vides. Sa vie était solitaire et parsemée d'atroces souffrances dues à la maladie. Nietzsche a toujours vécu de façon très sobre, vivant comme s'il survivait :

« On sent là un homme vivant dans l'ombre, au-delà de toute société et de toute conversation, craignant tout bruit avec une anxiété quasi neurasthénique [...] Avec la précaution d'un myope, il s'avance vers la table ; avec la précaution d'un homme à l'estomac sensible, il examine tous les plats, pour voir, par exemple, si le thé n'est pas trop fort, si les mets ne sont pas trop épicés, car les erreurs de nourriture irritent ses intestins fragiles et toute faute commise dans son alimentation bouleverse des journées entières ses nerfs frémissants. Pas un verre de vin, pas un verre de bière, pas d'alcool, pas de café devant lui [...] – il parle comme un homme qui en a perdu l'habitude depuis des années et qui redoute qu'on ne lui pose trop de questions. Puis il remonte dans sa petite chambre garnie, étroite, mesquine, froidement meublée, la table pleine d'innombrables feuilles, notes, écrits et preuves ; mais pas une fleur, pas un ornement, à peine un livre et rarement une lettre. [...] Sur une étagère, d'innombrables bouteilles, flacons et mixtures : contre les maux de tête qui, pendant des heures le rendent fou, contre les crampes d'estomac, les vomissements spasmodiques, la paresse intestinale et surtout, les terribles médicaments contre l'insomnie. [...] Parfois, il reste au lit des jours entiers, [...] les tempes sciées de douleur, presque aveugle » [52].

Pourtant, Nietzsche a su tirer de sa maladie des points positifs. Le philosophe semble même lui en être redevable, car elle lui a donné une certaine liberté d'esprit, elle l'a écarté de tout ce qui alourdit et ce qui

aurait pu lui faire perdre de son originalité. Elle l'a fait quitter l'université et la philologie, pour le plonger dans une retraite en dehors du monde « et par là dans le monde, c'est-à-dire pour le ramener vers lui-même. Il doit à ses yeux malades d'avoir été libéré du livre. » (P. 38 ; [53]). La maladie lui aurait donc permis de se libérer et lui aurait montré la vie comme un renouvellement et non comme une routine. Lire l'aurait alourdi de théories et de modèles philosophiques et littéraires et l'aurait empêché de créer du nouveau, de lui-même, en toute originalité. Nietzsche lutta en effet toute sa vie, et là est sa philosophie, pour que l'on se détourne de la morale judéo-chrétienne, datant de l'âge platonicien selon lui, que l'on se libère de nos anciennes théories et de tout un système de valeurs préétablies, pour enfin créer du nouveau et être soi-même dans une ère nouvelle nous ressemblant plus. Ainsi, dans le livre de S. Zweig, nous pouvons relever des expressions de Nietzsche lui-même qui expliquent en quoi la maladie lui a permis de rester lui-même, ou plutôt de redevenir lui-même à chaque instant, dans son originalité :

« Tout savoir provient de la souffrance, « la douleur cherche toujours à connaître les causes, tandis que le plaisir a tendance à rester où il est et sans regarder en arrière ». On "devient toujours plus fin dans la douleur." [...] « La grande douleur est le dernier libérateur de l'esprit ; elle seule nous contraint à descendre dans nos dernières profondeurs » [...] Ce n'est pas par un artifice, par une négation, par des palliatifs et en idéalisant sa détresse corporelle que Nietzsche surmonte toutes ses souffrances, mais bien par la force primitive de sa nature, par la connaissance » (p. 39-40 ; [54]).

Nietzsche croit en l'inégalité des hommes, il croit en la force de certains êtres par rapport à d'autres et cette force permet de savoir se renouveler, sans être atteint par le poids des valeurs actuelles. Chez lui, c'est la maladie qui le pousse à se questionner sur la vie. S. Zweig insiste ensuite sur le fait que la guérison est aussi importante que la maladie, dans la vie philosophique de Nietzsche :

« Guérir, recouvrer la santé, signifie plus qu'atteindre simplement l'état de la vie normale ; ce n'est pas seulement une transformation, mais c'est infiniment plus ; c'est une ascension, une élévation et un accroissement de finesse » (p. 41 ; [55]).

Cette vie particulière et cette vision de la vie en général permettent de mieux appréhender toute la philosophie qui en découle. Nous comprendrons peut-être mieux ainsi pourquoi il n'y a pas vraiment de soi un et unique chez lui, contrairement à Husserl. Sa vision de la mémoire en est en effet tout autre.

1.1 La mémoire dans l'œuvre de Nietzsche

De 1873 à 1876, Nietzsche publie les essais des *Considérations inactuelles*. Seul le deuxième essai nous intéressera pour notre propos puisqu'il s'agit d'une étude sur l'utilité et les inconvénients de l'Histoire et plus généralement d'une étude sur le bon emploi de la mémoire humaine, collective et par extrapolation, individuelle [voir 50]. Si les sociétés ont trop tendance à conserver les traces de l'histoire et à se définir en fonction d'elle, Nietzsche pense que, de la même manière, la mémoire d'un homme ne doit pas chercher à se rappeler du plus d'éléments possibles de son passé, mais qu'au contraire il doit s'efforcer d'oublier. En quoi la bonne mémoire serait-elle celle qui aurait le « moins de mémoire » ? Peut-être parce que la mémoire se définit autrement que comme une conservation d'éléments à retenir. Si Husserl insiste sur le caractère continu de la mémoire, la position apparemment antinomique de Nietzsche insiste sur le visage sélectif et oublieux de la mémoire.

Dans l'étude de la deuxième des *Considérations inactuelles* de Nietzsche, on lit en effet un bien-fondé de l'oubli. Au travers d'une étude sociologique de l'utilisation qu'un peuple fait de son histoire, Nietzsche développe dans son livre la théorie d'une mémoire sélective et élitiste, faisant l'éloge de l'oubli et de son caractère constructif, porté vers l'avenir. L'oubli chez Nietzsche n'est pas une négation de la mémoire, mais c'est à la mémoire d'utiliser la force de l'oubli pour lutter contre celui-ci. L'oubli n'est pas à voir comme une perte de la mémoire mais comme une modalité et condition de la mémoire. Un homme qui sait se servir de sa mémoire sans l'alourdir, qui utilise sa mémoire d'une manière sélective, sera un individu autonome, sachant répondre de lui-même. Oublier, c'est s'oublier soi-même et vouloir l'événement.

Pour Nietzsche, la mémoire n'est pas productive pour le sujet, si elle est avant tout un système de mémorisation du passé. En effet, les civilisations trop attachées à leur histoire finissent par ne plus avoir d'identité réelle et vieillissent malgré elles. De même, un individu trop tourné vers son passé se retrouve doté d'un poids trop lourd à porter, l'empêchant alors de se tourner vers l'avenir. L'histoire fait fuir l'art d'après Nietzsche, puisque le sujet ne fait que passer dans la vie, sans se faire voir d'elle, sans avoir laissé de trace, sans avoir créé. L'homme doit avoir des projets pour se donner une identité, il doit avoir un futur pour être, et non avoir un passé.

L'histoire n'est pas à apprendre, mais elle est à faire, pour cela il faut se tourner vers l'action et non vers le passé. Cependant, il existe tout

de même un degré limite d'autorisation du niveau d'historicité pour un individu ou une civilisation, aussi, à travers l'œuvre étudiée, Nietzsche devient-il moins radical sur sa position envers l'histoire. Il en fait la critique par le biais de l'apologie de l'oubli, mais concède cependant que, pour certains hommes, un degré limite d'historicité est envisageable, si celui-ci sait en user de manière modérée. En effet, un minimum d'histoire permet d'être en possession d'une certaine base de départ ! Là où l'histoire devient dangereuse, c'est lorsqu'elle finit par parler à la place du sujet et par l'envahir en entier sous des préceptes désuets, mais perçus comme évidents et indémontables.

Nietzsche révèle une philosophie élitiste où des hommes se montrent supérieurs à d'autres, étant capables de gérer leur passé de manière non encombrante. Ces hommes ne sont malheureusement pas les plus nombreux, mais ce sont par eux que nous pouvons espérer un monde en évolution, faisant des progrès, des avancées. Ces artistes ou penseurs libres sont les architectes de chacun des mondes se révélant être en accord avec l'époque vécue. Cette idée est à projeter au niveau individuel, puisque chacun de nous devrait être en mesure de se détacher de son passé, pour construire son être en cherchant à se surpasser à chaque instant. Pour cela, notre mémoire doit être sélective et créatrice, seule possibilité pour l'être humain d'espérer parvenir au bonheur.

La mémoire est alors tout autre que chez Husserl, puisqu'elle n'est pas qualifiée de mémoire continue, mais au contraire, elle est ce qui doit se détacher de ce que je fus pour construire pleinement ce que je suis. La mémoire ne doit pas être historique de peur de momifier la personne avant l'heure, mais elle doit être jeune et dynamique, créatrice de nouveautés, artistique, et pour ce faire, destructrice. Nietzsche est partisan du nihilisme, c'est-à-dire qu'il juge la destruction parfois plus porteuse que la conservation. Détruire un système de valeurs permet en effet d'en envisager un neuf, plus adapté alors à la mentalité de l'époque en place. Nietzsche critique alors le christianisme et le platonisme qui pour lui ont en commun les mêmes valeurs, alors que des siècles se sont écoulés depuis le temps où Platon vivait et instaurait avec audace et brio sa philosophie, qui pour son temps était admirable. Seulement, il est temps de passer à notre temps, en cela Nietzsche se réjouit de la montée de l'athéisme en Europe, signe de la mort d'un soleil de valeurs périmées et annonce d'une nouvelle aurore. La mémoire semble être enfin parvenue à cette résignation qu'il était temps pour elle de se mettre à jour et de se désengorger du poids trop lourd du passé. La mémoire se révèle alors capable, et cela de manière méritante, de tri. Elle devient

pertinente si elle se montre sélective, et non pas lorsqu'elle se montre remémorative.

Dans la préface de cette deuxième considération, le philosophe commence par une citation de Goethe tout à fait explicite, phrase énoncée à Schiller le 19 décembre 1798 :

« Au demeurant, je hais tout ce qui ne fait que m'instruire sans augmenter ou stimuler directement mon activité » (p. 93, [56]).

Pour Nietzsche, se souvenir du passé ou apprendre les théories des anciens est moins louable et moins nécessaire que de savoir oublier. Là est toute la contradiction de cette thèse, puisqu'il s'agit d'oublier pour savoir. Comment comprendre que l'on puisse faire l'apologie de l'oubli ? Comment soutenir que s'instruire n'amène pas forcément à une amélioration de notre intellect ? Doit-on comprendre par là que ce serait l'oubli qui serait dynamique et qu'apprendre des leçons du passé ne ferait que nous embarrasser d'un poids trop lourd ?

Nietzsche veut simplement dire qu'il y a des choses que l'on voit, des activités que l'on fait qui ne méritent pas d'être mémorisées, qui n'ont pas d'intérêt pour notre formation individuelle. Là, l'oubli semble un moteur important qui permet de trier les informations. L'oubli, en ce sens, semble bien faire partie de la mémoire, lui évitant ainsi toute lourdeur inutile. Pourtant, Nietzsche ne semble pas parler des petits événements personnels non importants, mais il parle des instructions, et même des événements historiques. Comment prendre alors Nietzsche au sérieux ? Pourquoi l'histoire serait-elle un poids, une charge ?

Nietzsche nous amène à une réflexion sur la nécessité ou non de l'histoire, sur la nécessité de la mémoire collective. Cette discipline, qui représente soi-disant une instruction, ne fait en fait qu'amonceler un tas d'événements nous reliant à eux et nous dotant de bagages de plus en plus lourds qui nous cachent alors la vue et nous empêchent de voir la vie présente, l'avenir. Dans cette préface, nous lisons déjà la volonté de Nietzsche de prouver le danger de l'histoire si cette discipline reçoit trop d'éloges, tout comme une vertu devient mauvaise si elle est hypertrophiée :

« Dès qu'on abuse de l'histoire ou qu'on lui accorde trop de prix, la vie s'étiole et dégénère » (p. 93, [56]).

Nietzsche souhaite ainsi refonder autrement l'histoire et la philologie, en en faisant des disciplines exerçant une influence inactuelle, c'est-à-dire qui agissent :

« Contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir » (p. 94, [57]).

Voici ce que s'engage à montrer cette considération, qui se veut inaccoutumée. Ainsi, l'oubli est-il le contraire de la mémoire, comme nous le pensons communément, ou bien est-ce à la mémoire de se doter de l'oubli pour être la plus performante possible ? Dans le 1er paragraphe des *Considérations II*, Nietzsche compare l'homme avec l'animal qui oublie. Il voit en ce dernier un net privilège puisque seul l'animal connaît le bonheur :

« Observe le troupeau qui paît sous tes yeux : il ne sait ce qu'est hier ni aujourd'hui, il gambade, broute, se repose, digère, gambade à nouveau, et ainsi du matin au soir et jour après jour, étroitement attaché par son plaisir et déplaisir au piquet de l'instant, et ne connaissant pour cette raison ni mélancolie ni dégoût » (p. 95, [58]).

Ici, Nietzsche tutoie son lecteur afin de le persuader que l'animal est bien plus heureux que l'homme car il vit dans le présent et ne s'occupe que du présent, il ne connaît donc ni la douleur du regret ou du remord, ni la tristesse de la mélancolie, ni la nostalgie. L'homme a ce défaut d'être à un endroit mais de toujours être tourné vers un ailleurs (ce qui est une qualité pour Husserl). Il ne sait se concentrer sur un point présent, sans faire appel à des expériences passées, à des souvenirs ou anciennes théories. Pourtant, seul l'oubli semble la clef apte à ouvrir la porte du bonheur. Regardez l'animal : il ne saurait vous dire pourquoi il est heureux, car une fois la réponse trouvée, il l'aurait déjà oubliée, mais cela est évident, l'animal est heureux, car il ne se préoccupe de rien d'autre que de son plaisir immédiat.

L'homme aimerait être paisible comme l'animal et, d'une certaine façon, l'envie, or il ne peut s'empêcher de se souvenir :

« Il s'étonne aussi de lui-même, de ne pouvoir apprendre l'oubli et de toujours rester prisonnier du passé : aussi loin, aussi vite qu'il court, sa chaîne court avec lui. C'est un véritable prodige : l'instant aussi vite arrivé qu'évanoui, aussitôt échappé du néant que rattrapé par lui, revient cependant comme un fantôme troubler la paix d'un instant ultérieur » (p. 95, [58]).

L'homme est donc envieux de la finalité animale qu'est le bonheur, mais ne s'en donne pas les moyens, puisqu'il ne peut se laisser aller à l'oubli. Or là est tout le paradoxe d'un homme qui refuse de laisser mourir chaque instant, s'empêchant alors de vivre réellement. Pour

Nietzsche, l'animal a ce privilège de vivre « d'une manière non historique ». *A posteriori*, on ne saurait affirmer que l'animal soit dénué de mémoire, puisqu'il est capable de certains apprentissages, cependant l'animal a-t-il vraiment conscience du temps ? Pour Nietzsche, l'animal n'a pas de mémoire historique, il ne date pas, il est dans un certain conditionnement, nous ne discuterons pas ce point, malgré son intérêt.

Après le champ lexical de l'enfermement, on peut lire celui du poids du passé avec des expressions telles que « charge toujours plus écrasante du passé, fardeau » (p. 95, [58]). Le passé est un poids qui paralyse l'homme et l'empêche d'avancer et d'être heureux. Nietzsche, pour être encore plus persuasif, nous donne par la suite un exemple où cette fois, il vouvoie le lecteur ou bien nous parle à tous, comme s'il était sûr qu'il avait réussi à désormais recueillir toutes les attentions : « Représentez-vous, pour prendre un exemple extrême, un homme qui ne posséderait pas la force d'oublier... » (p. 96, [59]).

L'exemple extrême que donne Nietzsche signifie qu'un homme qui ne ferait pas de tri dans l'utilisation de sa mémoire en serait tout à fait handicapé. Nietzsche souligne l'absurdité d'une vie où l'oubli ne serait pas, où l'on « verrait tout se dissoudre en une multitude de points mouvants et perdrait pied dans ce torrent du devenir » (p. 97, [60]). Sans utiliser notre faculté d'oubli, nous tomberions dans la philosophie d'Héraclite (environ 576-480 av. JC), où nous ne saurions toucher les choses, tant elles seraient vues toujours changeantes et donc instables. Héraclite pense que l'on ne peut déceler l'essence des choses, puisque tout coule, tout change, rien ne demeure le même et l'homme est un pion sur le damier du temps : « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve » (Héraclite, [61]). Rien ne subsiste ni ne demeure jamais identique. Pour Nietzsche au contraire, l'homme purement historique ne peut être lui-même, il ne peut connaître ni se connaître, puisque tout se dissout devant lui en une multitude d'éléments mouvants.

Il peut paraître étonnant que Nietzsche se place ici contre Héraclite, l'ayant souvent repris dans ses œuvres, notamment dans *La Naissance de la tragédie* [voir 49] et dans *Ainsi parlait Zarathoustra* [62], se plaçant contre Platon et le fixisme de ses essences. Nietzsche est souvent vu en effet comme un philosophe du devenir, du changement, de la transformation. Doit-on lire ici une volonté d'éviter un extrême qui ferait tomber dans un excès dommageable ? Nietzsche souhaite-t-il insister sur le terme de « limite », limite à ne pas franchir, pour accéder à la connaissance ? Mais gardons bien à l'esprit que le fait de critiquer Héraclite ne rapproche pas Nietzsche, pour autant, de Platon, puisqu'au contraire de faire l'apo-

logie de la mémoire des vérités, il fait l'éloge de l'oubli. La question serait de savoir quels éléments sont à oublier ? Que garder ? L'homme ne doit garder que ce qui est strictement nécessaire à sa survie. Mais force est de constater que la question de Nietzsche n'est pas d'apprendre à trier, mais plutôt d'apprendre à oublier, ce que l'homme est dans la quasi-impossibilité de faire, jusqu'à présent. Finalement, Nietzsche se place plus du côté du changement que du côté de l'invariance des essences, mais tout en voyant un sens qui évolue en permanence et donc qui ne peut être saisi une fois pour toute, il croit en la possibilité pour l'homme de s'adapter à ce mouvement et à comprendre un sens actuel, s'il cherche bien à capter l'événement du jour. Ainsi, la vision héraclitéenne de Nietzsche n'amène pas à une impuissance de l'homme à saisir du sens, mais c'est à l'homme de s'adapter à l'évolution de ce sens, si ce n'est à lui d'inventer le sens actuel. Si rien ne doit rester le même, ce n'est pas non plus accepter d'être dans un tourbillon insensé et incompréhensible, et inversement, si je peux concevoir ou inventer ce qui est, ce n'est pas pour autant que cette vérité émergente soit faite pour durer.

1.2 Une mémoire reconstructive

Pour avoir du sens, l'homme se doit de synthétiser, de ne prendre que l'essentiel, de faire du tri parmi tous les éléments qu'il rencontre, afin de ne pas être trop lourd, de laisser la place à du neuf et de ne pas être rendu inactif à cause d'une surcharge paralysante.

« Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument ou exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments » (p. 97, [60]).

L'homme trop porté sur le passé serait finalement réduit à l'absurde, tout comme Sisyphe qui monte indéfiniment une pierre en haut d'une falaise, roulant ensuite jusqu'en bas. Rien n'aboutirait dans la vie de cet homme, rien n'avancerait, tout ne serait que répétition, la vie ne serait en rien constructive. Nietzsche nous annonce alors clairement sa thèse :

« Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal ; mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon projet : il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation » (p. 97 [60]).

Ici, Nietzsche nous fait entrer dans un débat intéressant sur la définition même de la mémoire, qui ne devrait pas être simplement une faculté de remémoration constitutive, mais qui se devrait d'être dynamique, renouvelée à chaque instant, en étant sélective. L'oubli semble donc plus important encore que la mémoire (dans le sens de se souvenir) : il est vital. Il y aurait un taux d'oubli nécessaire et à ne pas négliger, pour avoir une vie normale, voire heureuse. Il y a des limites à ne pas franchir dans l'accumulation d'éléments mémorisés. Nietzsche met en garde contre les dangers de la mémoire, et donc de cette discipline qui est l'histoire, l'histoire des peuples, de notre civilisation. Ainsi, personne ne peut vivre heureux sans oubli. L'histoire apparaît donc inutile, voire néfaste.

2. La force de l'oubli

Nietzsche reprendra ce thème de l'alourdissement de l'histoire plus tard dans un autre ouvrage notamment : *La généalogie de la morale*, ouvrage écrit dans la dernière période d'écriture de sa vie. Dans *La généalogie de la morale*, 2^e dissertation, § 1, Nietzsche nous dit que l'homme est un « animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli représente une force, la condition d'une santé robuste », mais qu'il « a fini par acquérir une faculté contraire, la mémoire » [63].

En effet, l'oubli est ce qui fait passer, il est ce par quoi un élément est interprété comme passé. L'oubli est ce qui ouvre au présent, il est la force qui rend capable d'agir. Nietzsche utilise la métaphore de la digestion, afin de montrer l'utilité d'éliminer ce qui n'est pas utile. L'oubli n'est pas inconscient chez Nietzsche, mais se doit d'être une force active, c'est un vouloir ne pas encombrer la conscience. C'est laisser la place au présent, au nouveau, à l'actuel. L'oubli est la condition d'un vouloir libéré.

Lutter contre l'oubli, c'est nier une force d'agir, c'est être paralysé. Nietzsche fait l'éloge de l'homme comme avenir et non plus comme passé. La responsabilité est une affaire d'amputation. Toujours vouloir au moment où il voudra et non vouloir ce qu'il a voulu en suivant une promesse ou une morale dictée : seul celui-là décidera de son avenir et sera ce qu'il veut être. Nietzsche construit alors une volonté autonome. En d'autres termes, il ne faut pas se forcer à vouloir ce que l'on pourrait toujours vouloir, puisque ce serait se fermer à toute nouveauté et à toute création.

Il faut remarquer que l'oubli chez Nietzsche n'est pas une négation de la mémoire, mais c'est à la mémoire d'utiliser la force de l'oubli pour lutter contre celui-ci. L'oubli n'est pas à voir comme une perte de la mémoire

mais comme une modalité et condition de la mémoire. Un homme qui sait se servir de sa mémoire sans l'alourdir, qui utilise sa mémoire d'une manière sélective, sera un individu autonome, sachant répondre de lui-même. Oublier, c'est s'oublier soi-même et vouloir l'événement.

Toujours dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche affirme que l'oubli représente une mise en place positive du passé : l'oubli n'est pas qu'une force d'inertie, il a un pouvoir actif et positif, puisqu'il assure la garde de notre psychisme :

« Faire silence, un peu, faire table rase dans notre conscience pour qu'il y ait de nouveau de la place pour les choses nouvelles, et en particulier pour les fonctions et les fonctionnaires plus nobles, pour gouverner, pour prévoir, pour pressentir (car notre organisme est une véritable oligarchie) – voilà, je le répète, le rôle de la faculté active d'oubli, une sorte de gardienne, de surveillante, chargée de maintenir l'ordre psychique, la tranquillité, l'étiquette » (p. 85, [voir 51]).

L'homme ne reste vif que s'il sait oublier. Une grande partie des faits psychiques est donc rejetée, par nécessité vitale, hors du champ de la conscience. Ainsi, l'homme ne peut connaître la sérénité sans l'oubli, Nietzsche nous redit bien qu'un être qui ne saurait oublier, serait tel un dyspeptique, qui n'arriverait plus à en finir de rien. L'oubli est donc un gardien de la vie et permet une jouissance réelle.

Le philosophe nous dévoile ici une vision de la mémoire active. La mémoire n'est pas une entité continue, comme chez Husserl, mais elle est un outil dynamique en formation constante. Ne voir la mémoire que comme faculté de mise en souvenirs est totalement dévalorisant, voire même inquiétant, pour Nietzsche. La mémoire collective n'est bénéfique que si elle est apte à impulser une civilisation dans une dynamique nouvelle, cherchant sans cesse à se renouveler, à comprendre l'époque puis à en construire une nouvelle. L'histoire telle qu'elle est comprise habituellement n'est qu'un poids pour les hommes, puisqu'elle ne dynamise pas, elle n'évolue pas, elle les fige dans un temps qui malheureusement n'est déjà plus. Il faut donc savoir oublier ; l'oubli est un principe psychique étonnamment actif et bienfaisant.

Dans la deuxième partie du premier paragraphe des *Considérations II*, Nietzsche tempore, il accepte de dire qu'un peuple doit être un minimum historique, à partir de la deuxième formulation de sa thèse :

« Il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation » (p. 97, [60]).

Le philosophe prend de front un nouveau problème et cherche maintenant le niveau du degré limite d'historicité ou d'éléments mémorisables pour un individu. Il parle alors de « force plastique de l'individu » :

« Il faudrait savoir précisément quelle est la force plastique de l'individu, du peuple, de la civilisation en question, je veux parler de cette force qui permet à quelqu'un de se développer de manière originale et indépendante, de transformer et d'assimiler les choses passées ou étrangères, de guérir ses blessures, de réparer ses pertes, de reconstituer sur son propre fonds les formes brisées » (p. 97, [60]).

Ainsi, tout homme est pourvu de cette force plastique, c'est-à-dire d'une certaine souplesse d'esprit, ou bien encore d'une aptitude à se remémorer les faits d'une manière non rigide, mais dynamique. Tout homme est capable de changer de point de vue sur une chose, grâce à la rencontre d'un événement percutant, tout homme est en mesure de se renouveler à chaque instant, d'oublier un chagrin, s'il se relève et passe à autre chose, s'il se porte vers l'avenir et se détourne du passé (trop lourd si l'on s'y attarde, nous l'avons vu), s'il en a la volonté. Or, si tout le monde est pourvu de cette force plastique, de cette énergie souple et dynamique, tout le monde n'est pas doté de la même puissance d'utilisation de cette force :

« Il existe des gens tellement dépourvus de cette force qu'un seul événement, une seule souffrance, souvent même une seule légère injustice suffit, comme une toute petite écorchure, à les vider irrémédiablement de tout leur sang ; il existe d'autre part des gens que les plus terribles, les plus horribles catastrophes, que même les actes de leur propre méchanceté affectent si peu, qu'ils retrouvent immédiatement ou peu après un certain bien-être et une sorte de bonne conscience » (p. 97, [60]).

Il y a donc une certaine hiérarchie naturelle au sein des hommes, qui fait que certains peuvent construire une histoire positive, contrairement à d'autres qui ne savent pas user de façon bénéfique de celle-ci, n'étant pas dotés d'un esprit suffisant. Une telle personne n'aurait pas besoin d'exclure totalement le goût pour l'histoire, puisque celui-ci ne serait pas pour elle gênant. Cette personne n'aurait pas besoin non plus d'avoir une limite, un degré maximal d'historicité à ne pas dépasser, puisqu'elle saurait directement l'assimiler, c'est-à-dire le faire sien, l'englober, le mettre en rapport direct avec le présent, le synthétiser, ou encore elle saurait le filtrer, l'accaparer en ne prenant que l'essentiel en lui.

« Il n'y aurait pour elle pas de limite où le sens historique deviendrait envahissant et nuisible » (p. 97, [60]).

Une telle nature saurait utiliser le passé de manière positive pour son être, sinon, elle saurait l'oublier sans regrets, ni états d'âme. Ce qu'elle a fait passer dans l'oubli, elle ne peut aller le récupérer ; il y a comme un horizon qui se dresse et qui est bien net. Nietzsche s'oppose ici à beaucoup de personnes qui croient en la récupération (involontaire parfois même) de souvenirs oubliés, comme étant bénéfiques pour la formation identitaire de l'individu.

3. La force plastique de l'individu

Nietzsche décrit une inégalité de talent existant au sein des hommes. Contrairement à Socrate qui pense que tout homme possède la même essence, la même définition, qu'il se doit de tendre vers elle et de s'éduquer pour devenir fidèle à ce qu'il est censé être, Nietzsche considère que les hommes ne sont pas égaux, que certains ont plus de résistance que d'autres. Si pour Socrate, « nul n'est méchant volontairement », certains arrivent à être meilleurs que d'autres, à devenir plus raisonnables que d'autres. Pour Nietzsche, certains sont meilleurs que d'autres, mais les meilleurs ne sont pas à lire à la façon de Socrate. Les meilleurs, ce sont ces gens :

« Que les plus terribles, les plus horribles catastrophes, que même les actes de leur propre méchanceté affectent si peu, qu'ils retrouvent immédiatement ou peu après un certain bien-être et une sorte de bonne conscience. Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera la part de passé qu'il pourra assimiler ou accaparer » (p. 97, [60]).

Nietzsche est donc sûr que certaines personnes savent mieux que d'autres se reporter au passé, car elles n'en sont pas troublées. Il se place en marge de ceux qui se commandent eux-mêmes, mais pour les raisons suivantes :

« Ses lignes d'horizon se déplacent sans cesse, car il ne peut se dégager de la toile combien plus ténue de sa justice et de sa vérité, pour retrouver l'immédiateté élémentaire du vouloir et du désir » (p. 98, [64]).

Cela revient à dire que ceux qui cherchent à être vertueux, pour être heureux, ne le sont jamais vraiment, parce que ces personnes s'enferment dans une morale qui les handicape. Ainsi, dès qu'elles essaient de se tourner vers la vie, vers le futur, qu'elles visent un nouvel horizon, l'ancien réapparaît soudain, comme une bonne conscience les empê-

chant d'être en accord avec leurs désirs et attirances vers le changement. Deux horizons s'entrecroisent alors et, fidèles à leurs vieilles convictions, l'ancien reprend sa place. Cette question de l'interaction de plusieurs systèmes de valeurs évoque la notion d' « Éternel retour » de Nietzsche. L'Éternel retour supprime l'opposition passé/avenir ; les deux temps passent l'un dans l'autre. Celui qui connaît cette période, ce moment, tel Zarathoustra, est ouvert au monde, il est dans le vent du monde, en étant autonome (ou essayant de l'être puisque Nietzsche lui-même ne fait qu'essayer d'y parvenir, voulant se détourner de la métaphysique, tout en étant dépendant des outils métaphysiques de son temps). Ce type d'homme cherche à faire un saut au-dessus des choses communes, en se posant comme précurseur d'une nouvelle pensée. Là seulement le soi se découvre, en se portant hors de lui-même et la vérité se montre alors dans toute sa multiplicité. L'Homme raisonnable, au contraire, arrive à cerner ce moment d'entrecroisement, mais rejoint très vite le premier horizon, plus rassurant, plus connu, il ne devient donc pas autonome.

Cette idée est importante, puisque cela montre que Nietzsche a une vision dynamique de la mémoire. L'homme ne reste pas cantonné à ses images premières mais ses souvenirs évoluent, changent même, puisque celui qui est le possesseur de cette mémoire, l'utilise d'une manière jeune, se plongeant toujours dans le nouveau, dans l'inconnu. Ainsi y a-t-il vraiment une mémoire à définir, une essence de la mémoire, ou bien chaque être humain a-t-il une mémoire différente, chacun l'utilisant à sa manière ? La mémoire est-elle subjective ? Y a-t-il vraiment une meilleure façon de l'utiliser qu'une autre ?

Le désir devient quelque chose de joyeux, de sain, contrairement à toute la philosophie platonicienne et chrétienne après lui, qui font du désir ce qui nous rendrait esclave de notre corps, quelque chose de transcendant (qui nous dépasse et nous tente de manière malsaine) et de mauvais, mis à part les désirs rationnels de connaissance, les envies de philosopher. Pour Nietzsche, associer le désir à la misère de l'Homme est oublier la richesse potentielle dont il est la promesse. Le désir, de degré en degré, nous élève. En effet, loin d'être un retour à la normale, le désir est au contraire porteur d'une nouveauté fondamentale, qui en fait quelque chose de nettement détaché du besoin : celui-ci fonctionne de manière répétitive, les besoins réapparaissent cycliquement à l'identique. On voit bien que le désir dépasse ce simple stade. On peut réellement dire que le désir est un dépassement de soi-même et toute la philosophie de Nietzsche repose sur lui. Sortir de soi-même, c'est devenir autre chose tout en restant soi.

« Pourvu que l'on retrouve l'immédiateté élémentaire du vouloir et du désir » (p. 98, [64]).

4. **Savoir oublier, c'est savoir s'ouvrir au futur**

Connaître, c'est connaître le lointain : « Honte à la suffisance de ceux qui prétendent connaître ». [76]

Connaître, ne serait-il pas finalement ne plus reconnaître (et donc ne pas chercher à se souvenir et à retenir), voir les choses comme étant les moins connues de nous-mêmes ? Connaître serait voir les choses comme étant étrangères, de la même façon qu'être soi reviendrait à aller hors de soi ?

Nietzsche nous donne la possibilité de connaître, d'une manière moins radicale que dans la première partie : il s'agit de tracer une limite, un degré limite d'historicité en nous, afin de ne pas être trop perdu, ni d'être trop influencé par une manière ordinaire de penser et de voir les choses. Ainsi, « et c'est précisément là le principe auquel le lecteur est convié à réfléchir : l'élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation » (p. 98, [64]).

Par instinct, les hommes doivent sentir s'ils ont besoin de l'histoire dans un cas précis, et non dans un autre. Nietzsche fait alors le point, il montre en quoi l'oubli est un principe actif, gardien du psychisme et en quoi l'historicité fait l'homme, le distinguant alors de l'animal et l'améliorant si celui-ci sait utiliser le passé de façon intelligente et limitée :

« La non-historicité est semblable à une atmosphère protectrice sans laquelle la vie ne pourrait apparaître ni se maintenir. Il est vrai que c'est seulement quand l'Homme, en pensant, méditant, comparant, séparant, rapprochant, limite cet élément non historique, c'est seulement quand un éclair lumineux surgit au sein de cette nuée enveloppante, c'est seulement quand il est assez fort pour utiliser le passé au bénéfice de la vie et pour refaire de l'histoire avec les événements anciens, que l'homme devient homme : trop d'histoire, en revanche, tue l'homme, et sans cette enveloppe de non-historicité, jamais il n'aurait commencé ni osé commencer à être » (p. 99, [65]).

Nietzsche semble hésiter entre la notion de limite d'intensité d'historicité et une nouvelle définition de l'histoire, montrant alors la différence entre une « bonne histoire » et une mauvaise. La bonne serait-elle celle à venir si l'on regarde ce que l'on a d'une manière personnelle et nouvelle ? L'histoire n'est-elle pas, en plus d'être une somme d'événements, à venir, à construire ? Qu'est-ce qu'être assez fort pour utiliser le passé au bénéfice de la vie ? Que signifie refaire de l'histoire ? Faut-il entendre par là qu'il faille « deshistoriser » pour à nouveau « historiser » ? N'est-ce pas

là le procédé même du nihilisme consistant à détruire pour reconstruire autrement ? Tout comme personne n'aimerait revivre à l'identique les dix dernières années de sa vie, l'histoire doit se porter vers la vie, en y déposant de nouvelles pièces. L'histoire ne doit-elle pas éclairer les nouveaux éléments plutôt que les anciens ? Se porter vers les signes nouveaux éviterait alors le dégoût décrit par Leopardi, cité dans le texte (p. 102, [66]), le dégoût des esprits qu'il nomme suprahistoriques (ceux qui pensent que le passé et le présent sont semblables, que tout instant achevé est parvenu à son terme). Pour Nietzsche, mieux vaut se tourner vers la vie :

« Le prix que nous accordons à l'histoire peut bien n'être qu'un préjugé occidental : qu'importe pourvu que nous progressions, que nous ne restions pas enfermés dans ce préjugé ! Pourvu que nous apprenions toujours plus à étudier l'histoire pour servir la vie ! » (p. 102, [66]).

Le passé est ce qui est révolu, le regarder en lui-même, c'est oublier que nous avons un regard du présent, un regard d'époque (tout comme Nietzsche affirme que lui-même est victime d'un certain déterminisme le poussant à s'intéresser à un thème d'actualité, occidental). Pour cela il faut savoir se tourner pleinement vers l'acte voulu, même si c'est de façon égoïste. Ces esprits, qu'il nomme historiens, sont des hommes d'action passionnés par ce qu'ils ont prévu de faire, ceux-là sont dans le non-historique sans y penser, et ceux-là font l'histoire.

« Nous les appellerons les esprits historiens ; le spectacle du passé les pousse vers le futur, embrase leur courage de vivre et de lutter toujours plus longtemps, allume en eux l'espérance que le bien est encore à venir, que le bonheur les attend de l'autre côté de la montagne qu'ils sont en train de gravir. Ces esprits historiens croient que le sens de l'existence se dévoile progressivement au cours d'un processus, ils ne regardent en arrière que pour comprendre le présent à la lumière du chemin déjà parcouru et pour apprendre à convoiter plus ardemment l'avenir ; ils ne savent pas combien, malgré toutes leurs connaissances historiques, ils pensent et agissent de manière non historique, ils ne savent pas non plus combien leur activité d'historien elle-même est commandée par la vie, et non par la pure recherche de la connaissance » (p. 101, [67]).

L'esprit historien est donc celui qui croit en l'évolution et qui fait l'histoire par passion, sans vraiment s'en rendre compte. L'homme historien est dicté par le désir de vivre. Nietzsche cite le poète Giacomo Leopardi, montrant qu'il ne faut pas s'émouvoir de la vie ; au contraire il faut

construire la vie et non se poser en spectateur. L'Histoire ne doit pas faire un bilan, mais se doit de servir la vie. Encore une fois, Nietzsche montre l'importance de la vie par rapport à celle de la sagesse, mieux vaut être moins sage que d'être un esprit suprahistorique détourné de la vie en vue de la connaissance :

« Un phénomène historique, exactement et entièrement connu, totalement transformé en un phénomène cognitif, est pour celui qui le connaît, un objet mort » (p. 102, [66]).

L'histoire, bien qu'elle ait pour objet, un non-étant, le passé, ne doit pas être une science morte, mais au contraire une matière dynamique. L'histoire pour être utile et efficace doit se porter sur autre chose qu'elle : « Dans la mesure où elle sert la vie, l'histoire sert une force non historique ».

Nietzsche finit par reposer la question du degré limite d'historicité pour que la vie soit préservée : la vie, l'individu et le peuple. Celui qui idéalise son passé est un être qui s'affaiblit et qui détruit le sens de la vie, la détournant d'elle-même. La connaissance du passé doit servir au futur et non enfermer l'homme dans ce qui n'est plus, ni empêcher par là le présent d'émerger, la vie de se construire, la nouveauté d'éclorre. De manière positive, l'histoire doit être liée à la vie.

4.1 L'histoire liée à la vie

La mémoire se doit donc d'être active et non remémorative, l'histoire plus artistique que conservatrice. C'est seulement si l'histoire est artistique, transformée en œuvre d'art, qu'elle peut faire renaître l'homme, le porter vers la vie, au lieu de le rendre gris et blasé. Nietzsche décrit alors toutes les erreurs qu'est en train de faire l'Allemagne de son temps, comme toute société moderne surhistorique : son réconfort dans la religion, son éloge des autobiographies, son hégélianisme prohistorique, son excès de science, sa productivité à tout prix... Nous n'entrerons pas dans l'analyse de ces points sociologiques et politiques, qui ne font pas avancer notre recherche mais qui situent le contexte plus général de l'œuvre du philosophe.

Nous retiendrons simplement que cet excès d'historicité empêche l'homme de mûrir, « car on vénère l'histoire plus que la vie » (p. 138, [68]), et on enlève ainsi toute la curiosité à l'être humain ; la curiosité étant un des éléments les plus fondamentaux en philosophie. Nietzsche refuse l'impression de dégoût que peut provoquer l'excès d'histoire et

préfère se tourner vers l'avenir et la vie, même si cela demande un certain courage.

Nietzsche refuse d'être indifférent à la vie, de mener une existence ironique, plongée dans une sorte de mauvaise foi pessimiste. L'excès d'histoire plonge les hommes au sein de ce qu'il appelle la populace, qui n'est là que pour être utile à la société, une sorte de poule condamnée à pondre toujours plus et toujours plus souvent. Nietzsche veut insister sur l'ironie de cette société, qui comme dans une mauvaise foi évidente, se force à croire que bientôt tout sera fini :

« Le sentiment diffus qu'il n'y a pas vraiment lieu de pavoiser, la crainte que bientôt peut-être c'en sera fini de tous les plaisirs de la connaissance historique » (p. 142, [69]).

Les hommes modernes se persuadent d'être les tard-venus : « De fait, la culture historique représente une sorte de grisonnement congénital, et ceux qui en portent la marque dès l'enfance doivent assurément arriver à la croyance instinctive en la vieillesse de l'humanité » (p. 143, [70]).

Ainsi, à force de tellement s'en être persuadés, les hommes modernes en ont adopté les attitudes :

« À cette vieillesse échoie maintenant une activité de vieillard, consistant à regarder en arrière, à vérifier l'addition, à tirer le bilan, à chercher un réconfort dans le souvenir de ce qui a été, bref à s'adonner à la culture historique » (p. 143, [70]).

Nietzsche en vient à montrer que c'est cette croyance qui justement amène l'humanité à sa perte, du moins faudrait-il que ce genre de société ne persiste pas. Pour l'auteur, cette attitude n'est autre que celle imposée par le christianisme, nous sommes alors en plein nihilisme :

« Ne se cache-t-il pas plutôt dans cette paralysante croyance en une humanité déjà en voie de décrépitude le malentendu d'une conception théologique chrétienne héritée du moyen âge, l'idée de la fin imminente du monde, du Jugement qu'on attend dans la terreur ? ».

Nietzsche critique cette façon qu'a la religion de célébrer la dernière heure comme étant la plus importante. Cela provoque un certain sentiment de désespoir chez l'homme qui l'assombrit d'une coloration historique. Ainsi, en se basant sur des axiomes non fondés qui ne sont que de simples valeurs transformées en vérité, l'homme s'oublie lui-même. Telle est l'ironie du sort que l'humanité s'est jetée elle-même.

Nietzsche ne peut comprendre comment les hommes ont pu garder ces mêmes valeurs datant du moyen âge (voir de Platon) ; pour lui, c'est ce qui les fait courir à leur perte. Il montre en quoi la modernité de nos sociétés est illusoire, puisqu'au contraire d'être moderne au sens de neuve et progressive, elle n'est que la conservation d'idées médiévales. Là réside tout le paradoxe de nos sociétés. Nietzsche fait donc l'apologie d'une ère nouvelle, créatrice et véritablement moderne, où les hommes ne seraient pas enfermés dans un semi-destin imaginaire et triste.

Peu importe alors l'ordre d'arrivée, du moment que l'homme sache avoir un jugement fort et non obéir au jugement dernier d'un autre. Nietzsche avance ici déjà l'idée du surhomme qu'il dessinera dans son fameux *Ainsi parlait Zarathoustra*. Cet homme sortant du lot est un être joyeux, dont la quête du futur et du lointain le laisse toujours dans la jeunesse. Le « cela doit être ainsi » prouve le caractère volontaire, optimiste de cet homme, voulant amener un changement avec lui, des idées neuves, un renouveau. Éternellement, on retournerait vers une aurore, qui périrait ensuite en un crépuscule, pour ensuite redonner la place à une nouvelle aurore, porteuse d'idées neuves.

Cependant si toutes ses espérances paraissent alléchantes, Nietzsche remet en doute la possibilité de changer aujourd'hui et même un jour la mentalité des hommes actuels, il va jusqu'à se demander si une nouvelle civilisation verra le jour. Les hommes sont tellement enfermés dans leurs habitudes de penser, ils sont tellement devenus des êtres historiques, que l'éventualité de leur changer le regard semble anéantie :

« C'est justement ici que subsiste un doute grave : la fierté de l'homme moderne est étroitement associée à son ironie vis-à-vis de lui-même, à la conscience qu'il a de devoir vivre dans un état d'esprit historique et pour ainsi dire crépusculaire, à sa crainte de ne pouvoir rien sauver pour l'avenir de ses forces et de ses espérances de jeunesse » (p. 150, [71]).

Nietzsche montre en quoi la société moderne est fataliste ; l'homme moderne se plie à son époque comme si cela était une nécessité, que cela n'aurait pu être autrement. Les hommes actuels font comme s'il existait un processus universel contre lequel ils ne peuvent aller. Ils font comme s'ils étaient les fruits les plus murs de l'arbre de la connaissance. Comment croire alors en un retournement de situation, lorsque l'homme est devenu si vaniteux, cynique et fataliste ? À quoi bon vivre dans une telle ambiance de fin du monde ? Nietzsche reprend confiance en affirmant que c'est par la gaieté que les hommes arriveront à s'en sortir :

« Mais le monde doit avancer, il ne s'agit pas de rêver cet état idéal, mais de le conquérir de haute lutte, et c'est seulement par la gaieté que l'on parvient au salut et que l'on se délivre de cette gravité de hibou qui prêle à tant de malentendus »
(p. 154, [72]).

L'histoire est importante, mais l'humanité ne doit pas la prendre pour but :

« Il viendra un temps où l'on s'abstiendra sagement de reconstruire en quelque manière que ce soit le processus universel ou simplement l'histoire de l'humanité, un temps où, de nouveau, on ne tiendra plus compte des masses, mais seulement des individus qui forment une sorte de pont sur le torrent sauvage du devenir » (p. 155, [73]).

Comme Nietzsche le dit dans son ouvrage célèbre, *Ainsi parlait Zarathoustra* [74] :

*« L'homme est une corde, entre bête et surhomme tendue – une corde sur un abîme.
Dangereux de passer, dangereux d'être en chemin, dangereux de se retourner, dangereux de trembler et de rester sur place !
Ce qui chez l'homme est grand, c'est d'être un pont, et de n'être pas un but : ce que chez l'homme on peut aimer, c'est qu'il est un passage et un déclin.
J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en déclinant, car ils vont au-dessus et au-delà !
J'aime les grands contempteurs, car ils sont grands vénérateurs et vers l'autre rivage flèches de nostalgie.
J'aime ceux qui seulement au-delà des astres ne cherchent une raison de décliner et d'être hostiles, mais ceux qui à la Terre se sacrifient pour que la Terre un jour devienne celle du surhomme. [...] J'aime tous ceux qui sont comme de pesantes gouttes, une à une tombant de la sombre nuée sur l'homme suspendue : ils annoncent l'éclair et, comme des hérauts, vont à leur perte ».*

Ceux-ci ne prolongent aucun processus, ils vivent dans une simultanéité intemporelle ; grâce à l'histoire, qui leur permet d'unir leurs efforts, ils constituent cette République des génies : un géant en appelle un autre à travers les intervalles désertiques des temps et, sans prendre garde aux nains bruyants et turbulents qui grouillent à leurs pieds, ils perpétuent ainsi le haut dialogue des esprits. La tâche de l'histoire est de

servir d'intermédiaire entre eux, pour, ce faisant, constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur. Non, « le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs ».

Nietzsche commence déjà à conclure ici, en reprenant toutes ses idées avancées jusqu'alors, que l'histoire ne doit pas être totalement bannie de l'existence humaine, en ce qu'elle permet de rassembler les « hommes ponts », les surhommes qui ont su nier une mentalité commune en en créant une nouvelle. L'histoire n'est donc qu'un intermédiaire et non un but, dans le sens où il ne faut pas viser l'histoire pour elle-même, mais l'utiliser comme moyen pour rester créateur et novateur.

4.2 Vers une mémoire collective et individuelle créatrice

Pour montrer que la mémoire doit être créatrice, le philosophe imagine un vote (p. 156-158) où l'on pourrait décider de la disparition de ce monde, par une négation de l'histoire du passé. Il en imagine la clôture à minuit, référence à ce qu'il nommera plus tard, le passage du crépuscule à l'aurore, l'heure du plus grand silence. Nietzsche voterait sans plus attendre « oui », même s'il ne savait qu'en attendre ensuite. C'est grâce à ce type d'homme, sachant renoncer à ce qui était, que le monde renaît et reste jeune. Nietzsche précise que ce n'est pas par son succès que l'on voit la grandeur de l'homme et en profite pour faire la critique de l'utilitarisme construisant ses règles selon le bonheur du plus grand nombre. Bien sûr le génie ne se lit pas en fonction de son impact sur la masse ; ici Nietzsche parle en philosophe. Au contraire, le critère de génie sera la mentalité jeune de l'être créateur.

Nietzsche rappelle en quoi l'excès d'histoire place l'homme devant un horizon trop lointain qui l'empêche d'être simplement au présent, de ressentir les choses et d'agir de lui-même, avec jeunesse et dynamisme. L'homme qui a un horizon trop vaste, se tourne vers lui-même, vers son ego, pour se réfugier, et se laisse vieillir. Finalement, l'histoire si elle est trop présente, détruit la vie :

« On sait de quoi l'histoire est capable quand elle prend une certaine prépondérance, on ne le sait que trop bien : elle extirpe les plus forts instincts de la jeunesse : l'ardeur, l'opiniâtreté, le désintéressement et l'amour ; elle étouffe son sens brûlant de la justice ; elle refoule ou réprime le désir d'une lente maturation par le désir contraire d'être vite achevé, vite utile, vite fécond ; elle livre au doute rongeur la sincérité et la vivacité du sentiment ; elle est même capable de spolier la jeunesse de son plus beau privilège, de sa faculté d'accueillir en elle-même, par la grâce

d'une foi débordante, une grande pensée pour faire croître en son sein une pensée plus grande encore » (p. 160, [75]).

Pour Nietzsche, l'histoire en excès est destructrice, bien que les hommes n'en aient pas conscience. C'est plutôt vers la jeunesse que les hommes devraient se tourner. L'homme moderne pourrait faire une critique à Nietzsche, en disant que l'être humain ne pourrait vivre d'une bonne manière s'il n'était pas posé et bien stabilisé dans une position connue et communément partagée. L'homme a besoin de savoir dans quelle époque il vit et ce que son peuple a vécu avant lui pour connaître son identité. Ne pas s'intéresser à son passé, ce serait en étant uniquement tourné vers le futur et donc vers l'inconnu, le danger.

Pour Nietzsche, c'est l'homme moderne qui vit de façon dangereuse et qui ne sait se poser tranquillement de temps en temps. L'homme moderne est toujours en mouvement, il ne sait s'arrêter ; il est comme dans un navire traversant les eaux et l'infini désespoir. Il est toujours en quête d'horizons lointains, de souvenirs passés et finalement il en oublie d'accoster et de découvrir de nouvelles terres ou tout simplement de faire une pause, une escale, pour pouvoir reprendre la mer et la voir selon un nouvel horizon, moins large qu'auparavant. Nietzsche reprendra l'image de la mer dans son extrait de la mort de Dieu, en montrant qu'après une période de nihilisme où les hommes se sont dégoûtés eux-mêmes de leurs valeurs anciennes, les ont enfin remises en cause, et ayant accosté, ils ont pu reprendre la mer, mais d'une façon nouvelle, car reposés et aptes à saisir de nouvelles couleurs :

*« En effet, nous autres philosophes et «esprits libres», à la nouvelle que
«le Dieu ancien est mort», nous nous sentons illuminés
d'une aurore nouvelle ; notre cœur en déborde de reconnaissance,
d'étonnement, d'appréhension et d'attente (joie de la jeunesse
et du renouveau), enfin l'horizon nous semble de nouveau libre,
en admettant même qu'il ne soit pas clair, enfin nos vaisseaux peuvent
de nouveau mettre la voile, voguer au-devant du danger ; tous les coups
de hasard de celui qui cherche la connaissance sont de nouveau permis ;
la mer, notre pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous,
et peut-être n'y eut-il jamais une mer aussi «pleine» »
(Nietzsche, Le gai savoir, [76]).*

Nietzsche débute ce dernier paragraphe, en proclamant : « Pensant ici à la jeunesse, je crie : terre ! terre ! » (p. 161, [77]).

C'est comme s'il avait le mal de mer dans cette mentalité moderne inhumaine et destructrice de la vie, il sait que la jeunesse est le seul moyen de voir la vie autrement et de la faire durer pleinement. Nietzsche

veut accoster sur la terre ferme et cesser de voguer par monts et par vaux. Car quoi de plus absurde que de rechercher dehors, ce qui est caché en soi ? Être soi, ce n'est pas se regarder, mais sortir de soi, pour regarder le dehors, par soi. Le voyage dans l'excès d'histoire doit prendre fin :

« Voici enfin que se dessine un rivage : quel qu'il soit, nous devons y aborder, et il vaudra toujours mieux s'abriter dans quelque havre de fortune, si imparfait soit-il, que de retourner à l'infini du désespoir et du scepticisme » (p. 161).

Ici se réalise le rêve de Nietzsche qui imaginait un vote où nous élirions l'arrivée d'une nouvelle ère : « Le voyage fut dangereux et exaltant » (p. 161).

On comprend par l'emploi du passé simple que Nietzsche perçoit une nouvelle aurore : le voyage dans le passé est enfin terminé et rendu au passé. Ceci n'est plus qu'un mauvais souvenir, dont nous portons encore les traces :

« Nous portons nous-même les stigmates des souffrances que l'excès d'histoire appelle sur les hommes d'aujourd'hui, et je ne me dissimule pas que ces pages, par la démesure de la critique et l'immaturité des sentiments, par leurs sauts fréquents de l'ironie au cynisme, de la fierté au scepticisme, trahissent la faiblesse de la personnalité qui caractérise l'époque moderne. Je me fie pourtant à la puissance inspiratrice qui, à défaut de génie, a conduit ma barque, je me fie à la jeunesse, qui ne m'aura pas égaré en m'obligeant à protester contre l'éducation historique que l'homme moderne donne à sa jeunesse, à exiger que l'homme apprenne avant tout à vivre et n'utilise l'histoire que pour mieux servir cette vie dont il fait l'apprentissage » (p. 161).

On remarquera que Nietzsche reprend à nouveau sa thèse en disant qu'il faut utiliser l'histoire pour servir la vie et non l'inverse. Seulement ici, Nietzsche se voit surtout obligé de justifier son point de vue si opposé à celui de son époque. En effet, comment cet homme moderne, allemand, peut-il critiquer son époque et son pays, dont lui-même fait partie et dont lui-même porte les traces ? Comment, lui, aurait-il pu passer à travers sa propre culture ? Nietzsche avoue modestement qu'il n'est pas un génie, qu'il n'a donc rien de plus que les autres, cependant, il sait le secret d'une vie épanouie et purement humaine, pour cela il nous le livre ici, quoique ces pages soient parfois ternies et influencées par les manières et expressions de son époque malheureuse : le secret n'est autre que de savoir bien utiliser l'histoire et donc sa mémoire, cela en sachant rester jeune.

Rester jeune, c'est avoir une mentalité ouverte sur le monde, être inactuel et joyeux. Bien sûr, il ne s'agit pas d'être effectivement jeune pour l'être. Nietzsche fait alors référence à cette jeunesse allemande de son époque, qui n'est en rien jeune, mais est complètement formatée par la culture historique.

Nietzsche n'est pas contre le fait d'avoir une culture, mais il pense que les sociétés modernes justement n'ont pas de civilisation. Il reprend l'image de l'estomac mangeant sans avoir faim pour qualifier ces sociétés, cherchant incessamment à s'appropriier mille et une choses. Cette éducation est contre nature, il s'agit donc de la changer, mais comment ? D'abord en lui donnant conscience de sa fausse route :

« Tout d'abord en détruisant la croyance superstitieuse en la nécessité de cette opération éducative ; [...] c'est dans cette vérité nécessaire que notre première génération doit être élevée ; elle en souffrira certes plus que les autres, car elle doit à travers elle s'éduquer elle-même et contre elle-même, s'arracher à une première nature et à des habitudes anciennes pour accéder à une nature et à des habitudes nouvelles » (p. 163-164, [78]).

La nouvelle génération aura à se défaire de son éducation première, à prendre conscience que l'époque moderne n'a pas de culture, qu'elle n'est qu'un amas de cultures anciennes reconstituées et suivies, qu'une usine de mots et de concepts privés de vie. Nietzsche critique en cela le *cogito*, qui ne décrit l'être humain que comme un être pensant et donc existant, mais non un être vivant. Nietzsche refuse l'être au profit de la vie : « Donnez-moi d'abord la vie, je vous en tirerai une civilisation ! » C'est à ce cri que se reconnaîtront les partisans de la première génération, luttant contre les tard-venus. Cette vie, ce ne sera pas un dieu ni un homme qui leur donnera, mais c'est leur jeunesse. Et si cette jeunesse a été salie par l'excès d'histoire, qu'elle est malade, elle saura deviner le remède qu'il lui faut :

« Elle connaît les sucs vulnérables et les remèdes permettant de lutter contre la maladie historique, contre l'excès d'histoire : quel est donc leur nom ? On ne s'étonnera pas si ce sont des noms de poisons – les antidotes de l'histoire sont les forces non historiques et supra-historiques [...]. Le terme de «force non historique» désigne pour moi l'art et la faculté d'oublier et de s'enfermer dans un horizon limité, tandis que les forces «supra-historiques» sont celles qui détournent le regard du devenir et le portent vers ce qui donne à l'existence un caractère d'éternité et de stabilité » (p. 166, [79]).

La jeunesse saura donc guérir la génération première en la détournant de l'histoire, dans un premier temps, pour ensuite la guider vers une nouvelle façon de vivre plus joyeuse et sereine. Il s'agit bien d'un passage par le nihilisme, destructif, pour pouvoir ensuite créer du neuf et donc inscrire sa propre histoire. Nietzsche préfère l'art à la science, puisque l'art crée dans un horizon limité, alors que la science entraîne l'homme vers des eaux sans limites, où l'homme ne peut vivre. Pour lui, la vie doit dominer la connaissance et non l'inverse et l'homme doit savoir vivre dans sa finitude, en connaissant ses limites, tout en utilisant au maximum ses capacités.

« Et c'est en cela que je reconnais la mission de cette jeunesse, de cette première génération de lutteurs et de tueurs de monstres qui ouvrira la marche d'une culture, d'une humanité plus belle et plus heureuse, sans pour autant avoir de cette beauté et de ce bonheur à venir plus qu'un pressentiment plein de promesses. Cette jeunesse souffrira à la fois du mal et du remède »
(p. 167, [80]).

Cette jeunesse, portant encore les marques de la maladie, sera rongée quelque peu par la maladie, mais détiendra en même temps le remède pour ne plus être touchée de plein pied par ce mal. La jeunesse permet à l'homme, bien que manquant parfois de modération, de posséder : « le privilège d'une honnêteté courageuse et sans calcul, et l'exaltante consolation de l'espérance » (p. 167).

Nietzsche, comme les gens de cette première génération est rempli d'espoir et croit en la guérison de nos sociétés modernes. Viendra le jour où cette jeunesse aura oublié la façon ancienne de fonctionner des sociétés modernes et alors Nietzsche se propose pour leur apprendre à ce moment là comment pensaient les autres hommes :

« À ce moment là, ils seront plus ignorants que les « esprits cultivés » d'aujourd'hui ; car ils auront oublié beaucoup de choses, et auront même perdu toute envie de jeter le moindre regard sur ce qui intéresse le plus ces esprits cultivés ; ils se distingueront justement, aux yeux de ces derniers, par leur « inculture », leur attitude fermée et indifférente envers beaucoup de faits illustres, et mêmes certaines bonnes choses. Mais ils sont, au terme de leur guérison, redevenus des hommes » (p. 168, [81]).

Telle est l'espérance finale de Nietzsche, que cette nouvelle génération émerge, tournée vers l'avenir, plus que vers le passé. La mémoire, plus

qu'une conservation du passé serait pour le philosophe la possibilité d'un futur, cela grâce à sa facilité à oublier, étant fondamentalement sélective.

4.3 Husserl insiste sur le caractère continu de la mémoire, Nietzsche sur son visage sélectif

Nietzsche nous conduit vers une vision inattendue de la mémoire, une face de celle-ci qui n'était pas présente chez Husserl. Nietzsche dévoile en effet une mémoire tournée vers l'avenir, avide d'informations nouvelles, et pour cela fondamentalement oublieuse. Certes, dans son œuvre, il s'agit davantage d'une analyse de l'histoire d'une civilisation, que de celle d'une mémoire individuelle ; cependant on peut retranscrire les idées décrites ici pour l'individu, comme nous le conseille d'ailleurs fortement Nietzsche :

« Cette parabole s'adresse à chacun de nous. Chaque individu doit organiser son chaos intérieur en réfléchissant à ses véritables besoins. Il faudra bien un jour que son honnêteté, son caractère fort et véridique se refuse à toujours répéter, apprendre, imiter ; il commencera alors à comprendre que la civilisation peut être autre chose que la décoration de la vie, c'est-à-dire une manière de la travestir et de la transformer ; toute parure en effet, cache l'objet paré » (p. 169, [82]).

Il faut donc comprendre par là que c'est à chacun de nous, individuellement, de changer les mentalités, en faisant déjà un effort sur nous-mêmes. Il faut cesser de vouloir se souvenir à tout prix, il faut savoir faire du tri et laisser derrière nous ce qui n'est plus. Il faut donc savoir se confronter à ce que nous sommes réellement, au présent, sans chercher à améliorer les choses, à les idéaliser grâce à des éléments du passé. Ici se marque une différence entre Nietzsche et Husserl puisque ce dernier cherche à analyser conceptuellement la mémoire de manière apodictique, alors que Nietzsche cherche à révéler le comment du meilleur emploi de sa mémoire. En cela, il montre une pleine implication du sujet dans la constitution de sa mémoire.

Nietzsche termine ainsi cette deuxième considération inactuelle, en insistant sur cette idée que c'est seulement en faisant chuter la civilisation à caractère décoratif, que la « vraie culture » émergera, comme les Grecs ont su le faire. En effet, Nietzsche nous a montré une « nouvelle » façon d'envisager l'histoire (de la communauté ou individuelle) : il s'agit de l'utiliser pour la vie et non l'inverse, c'est-à-dire qu'il ne faut savoir l'employer qu'occasionnellement. La grande erreur des sociétés modernes est d'avoir visé l'histoire en surabondance, ce qui les a fait se perdre dans

une étendue bien trop vaste et périlleuse ; l'homme a fini par ne plus être lui-même. Pour éviter cette menace, l'homme doit apprendre à réutiliser sa mémoire d'une façon nouvelle, en apprenant à oublier et à pouvoir ainsi créer des idées neuves. L'homme doit avoir en premier lieu une attitude non historique, il ne doit plus chercher à aller dans des musées, ni à chercher à conserver tous les objets de son passé intime. L'homme doit savoir vivre au présent. La mémoire n'est donc pas à utiliser pour un emploi de remémoration de souvenirs ou de stockage d'éléments passés, mais elle doit être sélective et active, elle doit servir d'accueil à des éléments nouveaux afin que l'homme puisse construire alors des mentalités nouvelles, selon sa personnalité propre.

Faut-il en conclure que Nietzsche est contre la mémoire, qu'il en nie l'utilité et les bienfaits ? Ou bien Nietzsche, en s'opposant à la mémoire décrite par Husserl, redéfinit-il la mémoire ?

Nietzsche ne nie pas l'utilité de la mémoire humaine, mais il la définit autrement : la mémoire n'est pas ce qui sert à se remémorer prioritairement, mais elle est cette force de pouvoir enfouir certains éléments du passé, afin que le soi puisse se renouveler et être pleinement dynamique. Nietzsche nous décrit alors une mémoire essentiellement nihiliste et combattante du nihilisme et, en cela, pleinement positive et constructive, parce que destructrice. Autrement dit, l'homme n'est véritablement doté d'une mémoire que s'il est apte à tuer ses souvenirs. Là réside toute la difficulté nietzschéenne, qui pense que la joie n'existe que dans l'instabilité, que la création n'existe qu'après une destruction, que l'idéal suit le néant, et que la mémoire n'est possible que s'il y a ou bli. Mais tout devient plus clair lorsque l'on comprend en quoi finalement une période de destruction, d'anéantissement des valeurs est un moment qui est positif, car nécessaire pour qu'une nouvelle période émerge. Ainsi, même dans un moment de désenchantement du monde, de totale dépression de l'homme, cette période est utile et donc positive car cela permettra de créer du nouveau. La mémoire humaine est donc pleinement discontinue, si elle se regarde telle qu'elle est vraiment : elle est sélective, elle oublie des éléments du passé pour finalement en construire de nouveaux, elle est dynamisme, elle est construction ardente du soi, elle est émancipatrice.

Nietzsche critique bien la façon de vivre des modernes, en train de se plonger dans le nihilisme, mais cela n'est pas négatif. Il ne faut en rien lire une vision pessimiste de Nietzsche, puisque au contraire, le nihilisme qu'il décrit est un nihilisme actif, laissant peu à peu la place à une formation de valeurs nouvelles. Le nihilisme est donc pleinement utile car il laisse prédire un dépassement de lui-même.

C'est cette vision bien précise du soi que Nietzsche a développée et pour cela l'homme se voit doté non pas d'une mémoire continue et grandissante, mais d'une mémoire qui sélectionne, trie. Voilà pourquoi la deuxième *Considération inactuelle* critique ouvertement la vision la plus habituelle de la mémoire et de l'histoire, comme étant la mémoire d'un peuple. Le soi chez Nietzsche utilise donc la mémoire dans le but de chercher à toujours être un autre que soi, à toujours se dépasser. Ainsi, il n'y a pas de soi, à proprement parler chez Nietzsche, il y a simplement une quête dynamique de vie, qui une fois construite se nie elle-même pour se reconstruire autrement et évoluer.

Si Nietzsche définit ici la mémoire d'une façon différente de Husserl, sans nier l'utilité de la mémoire pour autant, doit-on chercher à trancher entre ces deux définitions ? Ces deux philosophes sont-ils vraiment à placer aux antinomies ? Comment relier ces deux analyses qui semblent convaincantes l'une et l'autre ? Quelles sont les données actuelles des neurosciences, comment la science de la mémoire définit-elle cette faculté ? Les études actuelles de la mémoire nous permettent-elles finalement de concilier ces deux théories, toutes deux méritantes ? Comment lier continuité et sélectivité ? Comment comprendre qu'une identité stable et linéaire naisse d'un mouvement chaotique de destruction de certains éléments et de mise en avant de certains autres ?

**UN SELF
QUI SE CONSTRUIT
EN ÉTANT SÉLECTIF
ET PRÉSENT
DANS LA MISE
EN MÉMOIRE :
LES THÈSES DE
LA NEUROPSYCHOLOGIE**

Mémoire, oubli et identité

Sommaire

1. Baddeley et l'administrateur central de la mémoire de travail	95
2. Le <i>self</i> est plus qu'une interaction des mémoires : il naît d'elles et les précède.....	98
2.1 Mémoire du passé, du présent et du futur	98
2.2 Le rôle des émotions dans le fonctionnement de la mémoire	100
3. Cermack et la sémantisation des souvenirs.....	101
3.1 L'oubli du superflu permet de sélectionner les éléments qui définissent le soi.....	101
3.2 Une expérience sur « mémoire et sommeil » en guise d'illustration	102
4. Le concept de cerveau prospectif en neuropsychologie.....	103

La mémoire est par essence possible par sa capacité d'oubli. Cet oubli ne se fait cependant pas dans n'importe quel ordre. L'oubli de la mémoire est ordonné par un sujet (un *self*) bien particulier qui décide (volontairement ou non) de ce qu'il gardera en mémoire, ceci établissant le maintien et la cohérence du soi dans ses actions, ses déclarations et ses projets.

1. Baddeley et l'administrateur central de la mémoire de travail

Le modèle proposé par Baddeley avait insisté sur la première qualité de la mémoire de permettre la saisie des unités temporelles, cependant il permet également de rendre compte de la sélectivité de la mémoire à court terme : la mémoire de travail n'a pas seulement pour fonction de mettre bout à bout des instants temporels vécus, elle a aussi pour rôle (et c'est notamment celui de l'instance nommée l'administrateur central), de trier les informations à mémoriser ou non. L'administrateur central inhibe ainsi les informations jugées inutiles et donne de la flexibilité à la mémoire qui se remet incessamment à jour.

Le phénomène de rétention de Husserl peut être rapproché du concept de mémoire de travail, proposé à partir du début des années 1970 sous sa forme moderne par Baddeley, ou tout du moins, la rétention s'assimile volontiers à certaines composantes de cette forme de mémoire. En effet, d'après cet auteur, nous l'avons vu dans le deuxième chapitre de cet ouvrage, on distingue dans un premier temps trois composantes de la mémoire de travail : la boucle phonologique, le calepin visuo-spatial et l'administrateur central (chargé de la répartition des ressources attentionnelles). La première fonction de la mémoire de travail est celle de garder à l'esprit un certain nombre de mots lorsque quelqu'un parle, de chiffres lorsque l'on nous dicte un numéro de téléphone, par exemple. Cette fonction de stockage est assurée par la boucle phonologique, responsable de la saisie et du rafraîchissement verbal, c'est-à-dire qu'elle permet de respecter la saisie d'une information donnée dans la durée.

La deuxième fonction est aussi responsable de stockage, mais cette fois des informations spatiales et visuelles, voire des images mentales elles-mêmes. Le calepin visuo-spatial permet de se représenter une scène visuelle et d'en avoir une vision d'ensemble.

Ces deux premières facultés de la mémoire de travail sont très proches de la faculté rétentionnelle décrite par Husserl, en ce qu'elles permettent

la saisie présente d'un son, d'une scène visuelle, dans un présent vivant, c'est-à-dire, dans un temps court mais installé dans une certaine durée. De plus, ces deux registres de mémoire nous rappellent la rétention de Husserl en ce qu'ils sont certes sollicités consciemment lors de tâches de remémoration volontaires (comme la retenue d'un numéro de téléphone), mais sont la plupart du temps au travail passivement, sans même que je m'en aperçoive, ce qui est, on l'a vu, le cas en rétention.

Cette idée de passivité de la mémoire de travail, présente essentiellement dans la boucle phonologique et le calepin visuo-spatial, est intéressante puisqu'elle dresse l'image d'une mémoire constituante en permanence, et cela en dehors de ma volonté. En même temps, c'est cette non-mainmise du sujet qui lui permet de se construire et de s'insérer dans une continuité identitaire. Ces thèmes se rapprochent évidemment de ceux de Husserl entre rétention et conscience absolue, étant donné que la rétention est une émanation de la conscience absolue et qu'elle la rend possible (voir Eustache M.-L., 2009, [27]).

Baddeley a proposé dans un deuxième temps (2000, [40]) l'adjonction d'une nouvelle composante dans son modèle décrivant la mémoire de travail : le buffer épisodique (repris dans le modèle *Mnesis*, [39]). Ce « relais épisodique » permet alors de relier cette mémoire de travail aux systèmes de mémoire à long terme : le présent psychologique se trouve ainsi considérablement élargi par cette nouvelle instance, laquelle fonctionnant de concert avec l'administrateur central, met en adéquation le moment présent et des représentations à long terme, à la fois dans le passé et dans le futur.

Si les trois premières instances de la mémoire de travail (boucle phonologique, calepin visuo-spatial, administrateur central) sont chargées du stockage passif à court terme et des aspects exécutifs, le buffer épisodique a davantage un rôle de stockage temporaire et de relais vers les autres systèmes de mémoire. Il nous semble également intéressant de rapprocher ce concept de buffer épisodique (qui permet donc d'associer et de maintenir en mémoire des informations multimodales) du concept de rétention de Husserl, en ce sens que tous deux participent à cette fonction synthétique de la mémoire. Si le buffer épisodique ne permet pas de maintenir le moment (ayant été présent) lui-même dans son intégralité, il est ce lien permettant à la conscience d'intégrer différents éléments en une première synthèse et de les maintenir à court terme avant leur transfert éventuel en mémoire à long terme. Il pourrait être considéré comme l'instance assignant une place à ces éléments dans un temps intime du sujet. Il serait en même temps une instance constituante du souvenir.

La rétention husserlienne nous semble donc trouver un écho dans la description des systèmes « classiques » de la mémoire de travail et dans celle du buffer épisodique, puisqu'elle est ce moment temporaire de retenue d'une information présente, tout juste passée, qui tend à devenir un souvenir. La rétention est donc cette fonction de stockage, même si au bout du compte, elle n'est pas le contenu lui-même. La rétention peut donc être rapprochée du concept moderne de mémoire de travail même si cette dernière intègre d'autres aspects, comme le caractère sélectif de la mémoire, qui constituent, avec la notion d'administrateur central et de sélection contrôlée des informations, d'autres dimensions du fonctionnement de la mémoire humaine.

Il est intéressant de prendre en compte enfin la dernière fonction de la mémoire de travail, puisque celle-ci fait écho cette fois à la vision nietzschéenne. Outre les fonctions de stockage de l'information, la mémoire de travail est dotée d'un ensemble d'opérations mentales destinées à la réalisation d'un but. En effet, l'une des fonctions de la mémoire de travail, assurée par l'administrateur central, est de contrôler la répartition de l'attention du sujet. Cette instance coordonne la gestion des informations venues des systèmes satellites et contrôle le passage de l'information vers le buffer épisodique chargé du lien avec les mémoires à long terme. L'administrateur central permet alors d'accomplir des tâches complexes. D'après Miyake et ses collaborateurs [83], l'administrateur central repose principalement sur trois fonctions exécutives : la flexibilité mentale, la mise à jour de l'information pertinente et l'inhibition de réponses dominantes, non adaptées à la tâche. Ces différentes fonctions soulignent notre capacité à nous concentrer sur les éléments nécessaires et de filtrer ainsi les informations utiles au déroulement d'une tâche. L'inhibition est un concept important pour notre étude, puisque cela confirme la position de Nietzsche, selon laquelle une mémoire efficace est une mémoire sélective, qui sait faire le tri dans ce qu'il faut retenir. Cela renforce l'idée que pour qu'une mémoire continue soit possible, elle doit être sélective. Selon Alain Berthoz, physiologiste de la perception et de l'action, Professeur au Collège de France, décider serait aussi décider de ne pas faire, « déclencher une action, c'est en inhiber beaucoup d'autres » (Alain Berthoz, *La décision*, [84]). L'homme serait en effet toujours en découverte de nouveautés. Mais lorsque l'individu est en train de prendre une décision, l'apparition d'un événement nouveau peut le distraire et donc parasiter le processus de décision. Il est donc utile d'inhiber la réaction d'orientation vers le nouveau stimulus quel qu'il soit, pour pouvoir décider.

Face à cette modélisation de l'administrateur central (« gérant » de plusieurs fonctions exécutives interdépendantes) proposée par Miyake et ses collègues, nous retiendrons qu'il est celui qui détient le rôle pivot dans la mémoire de travail, usant à la fois de la boucle phonologique et du calepin visuo-spatial, afin de rendre le sujet capable d'exécuter une nouvelle tâche instaurée dans une courte durée.

La rétention husserlienne se retrouve donc à la fois dans la description de l'administrateur central et des systèmes satellites et dans celle du buffer épisodique, puisqu'elle est ce moment temporaire de retenue d'une information présente, tout juste passée, qui tend à devenir un souvenir. La rétention est également cette fonction de stockage, même si au bout du compte, elle n'est pas le contenu lui-même.

Cette mémoire de travail permet une vision d'une conscience constituante et sélective à la fois, ce qui conforte les conclusions, semblant au départ incompatibles, de Husserl et de Nietzsche. Le buffer épisodique donne alors au sujet la possibilité de se saisir dans sa continuité propre sur l'axe du temps, tout au long de son histoire individuelle, de prendre des décisions (et donc de sélectionner) sur le moment en conformité avec ses aspirations. Cette cohérence du sujet interne est rendue possible grâce aux interactions entre buffer épisodique, administrateur central et mémoire épisodique. Progressivement, ce domaine d'investigation très actif s'élargit à d'autres aspects, tels que, ce qui est appelé le *Working Self* (ou « *self* de travail » gouvernant la personnalité et la conduite cohérente du sujet), et à la cognition sociale (la façon dont l'individu interprète son environnement social et entretient une relation avec l'autre). Cette liaison entre la mémoire de travail et la mémoire autobiographique « conforte la conception selon laquelle ces composantes fonctionnent en interaction permanente avec les autres domaines cognitifs » (*Traité de neuropsychologie clinique*, p. 249, [33]).

2. Le *self* est plus qu'une interaction des mémoires : il naît d'elles et les précède

2.1 Mémoire du passé, du présent et du futur

Par ce titre, nous voulons indiquer que le *self* est présent dans la mise en mémoire. Les mémoires sont elles-mêmes déterminées par la personnalité, les intérêts, les désirs, l'humeur, la sensibilité émotionnelle et les aspirations du sujet. Si le *self* dépend de la mémoire autobiographique

et de l'interaction des mémoires entre elles, il ne faut pas en conclure qu'il serait une sorte de synthèse de cet entrelacs des mémoires : le *self* est certes constitué avec et par elles, mais en quelque sorte, il est déjà là lorsqu'elles se mettent en mouvement pour le construire. En effet, les mémoires sont elles-mêmes déterminées par la personnalité, les intérêts, les désirs, l'humeur, la sensibilité émotionnelle de ce sujet, mémorisant et sélectionnant ce qui est le plus conforme à ses aspirations. Le *self* est donc à la fois constitué par sa mémoire et moteur du travail de celle-ci ; ainsi le *self* guide sa mémoire, de même la mémoire le compose ou plutôt le complète et l'aide à se développer continûment, sous une seule identité.

Nous reconnaissons la théorie de Husserl dans ces conclusions puisque la rétention (que nous avons rapprochée de la mémoire de travail) nous permet d'accéder en nous à cette présence de la conscience absolue, elle nous aide donc à nous connaître ou à nous reconnaître comme sujet ; en même temps, cette rétention n'est possible que parce qu'elle est elle-même une partie de la conscience absolue. Cette interconnexion entre rétention et conscience absolue est donc comparable à l'interaction développée par Conway [85] entre *self* et mémoire. Nous pouvons donc avancer que conscience et mémoire sont liées, et que la mémoire est bien constitutive de l'identité du sujet.

L'idée de « conscience-mémoire » est bien à mettre en parallèle avec le concept d'identité, mais l'identité n'est pas simplement une modulation permanente autour d'un noyau stable, elle est aussi une volonté, une force active qui décide de se projeter et d'oublier alors des possibles. Si Husserl a bien saisi l'idée de continuité de la conscience, rendue possible par la mémoire, inconsciemment ou activement, il n'a pas proposé une vision entière de la mémoire. En effet, il n'a pas perçu la nécessité pour la mémoire d'oublier. En plus d'être continue, la mémoire est sélective ; cette idée est tout à fait bien traduite par le philosophe F. Nietzsche. La mémoire serait alors plus qu'un rappel possible du passé du sujet, et plus qu'une possibilité de mise à jour du soi, elle serait également une mémoire du futur où le sujet serait capable alors de se projeter et de se rappeler ce qu'il aurait prévu d'être, mais également capable de construire son futur. Cette mémoire du futur serait possible grâce au caractère sélectif de la mémoire.

2.2 Le rôle des émotions dans le fonctionnement de la mémoire

L'émotion se traduit sous forme de manifestations subjectives internes ; elle est plus brève que l'humeur et plus ciblée, mais peut être modulée par elle. Quelqu'un de triste se rappellera mieux les événements tristes que les événements heureux. En d'autres termes, notre mémorisation dépendra de la sensibilité émotionnelle du moment. Ce point est capital, puisqu'il démontre que la mémoire n'est pas qu'une retenue des vécus, mais opère un tri des informations à mémoriser, cela en fonction des sensations ressenties et de notre humeur. Les études actuelles vont en effet en ce sens et différents travaux montrent que les souvenirs neutres émotionnellement s'enracinent moins profondément « dans la mémoire » que des souvenirs teintés de joie ou de tristesse, de mépris ou d'orgueil. En fait, l'émotion liée à notre propre image gouvernerait notre mémoire, lui ordonnant d'opérer tel tri et de ne retenir alors uniquement les éléments ayant un sens dans notre parcours.

La construction du soi dépendrait notamment des événements vécus avec émotion. Cette conclusion est toutefois incomplète, puisque le sujet est doté d'une fragilité émotionnelle plus ou moins grande. L'émotion est une sorte de loupe du souvenir, donnant de la substance à nos vécus ; pourtant celle-ci est plus ou moins sollicitée, dépendant en effet du bon vouloir de l'individu et de sa personnalité.

C'est peut-être ici que s'arrête la théorie de Husserl et peut-être là que commence celle de Nietzsche, d'une mémoire qui serait une capacité d'oubli et de tri ; ces deux théories sont alors intéressantes à mettre en parallèle : en effet, si Husserl perçoit bien le caractère modulable de la conscience et de son unité identitaire, il n'a pas perçu le caractère sélectif de la mémoire et donc la puissance de l'oubli de la mémoire.

Finalement, le caractère continu et sélectif de la mémoire serait dû à l'arrière-fond d'une conscience déjà porteuse d'identité, bien que celle-ci se soit développée activement par cet appui de la mémoire ; d'où l'idée encore d'une « conscience-mémoire », restant unifiée dans la durée, se décrivant alors comme étant continue, mais également se restructurant à chaque instant, sélectionnant tour à tour les éléments essentiels et multiples, lui permettant de rester la même.

3. Cermack et la sémantisation des souvenirs

Bien que quelques vrais souvenirs épisodiques persistent avec le temps (les souvenirs qui définissent le soi), la plupart des souvenirs épisodiques se sémantisent au fur et à mesure. Les cours de ski à la montagne, avec ma sœur, seront bientôt englobés dans cette connaissance sémantique sur moi-même : mes vacances à la neige. Ce processus montre un oubli des détails et une décontextualisation permettant la synthèse d'événements de même nature. La mémoire est sélective en elle-même.

Pour que le sujet forge son identité, il doit pouvoir retracer dans sa mémoire les époques de sa vie, mais il doit aussi sélectionner, filtrer, remodeler ses souvenirs. Ainsi, la mémoire n'oublierait pas d'oublier : lors de son stockage en mémoire à long terme, l'événement serait à la fois unifié (toutes ses facettes sont liées pour constituer un objet unique et une connaissance cohérente) et regroupé avec d'autres dans une catégorie supérieure (comme « mes dernières vacances à la montagne »). Les différentes mémoires sont perméables. Ainsi, la sémantisation des souvenirs épisodiques est un phénomène fréquent, et même omniprésent d'après la théorie proposée par Cermack [86]. Nous oublions alors le contexte précis d'un événement, parce que ses détails se sont atténués avec le temps, mais aussi parce que nous les regroupons dans une catégorie plus grande. Nous perdons alors de l'information sur le souvenir, mais notre vision du monde gagne en cohérence, en simplicité et en stabilité.

3.1 L'oubli du superflu permet de sélectionner les éléments qui définissent le soi

Selon le psychologue britannique Martin Conway [85], l'oubli du superflu permettrait de sélectionner les éléments que nous jugeons les plus importants pour nous définir. Cette conception est intéressante puisqu'elle ouvre l'idée que nous sommes nos souvenirs mais pas simplement au sens de nos vécus, mais au sens de ceux que nous avons voulu conserver. Nous sommes donc également constructifs en oubliant des éléments de nous-même. Nous justifions ainsi le sens que nous donnons à notre existence, selon Conway, lorsque nous occultons, enjolivons, noircissons, relativisons... Le cas échéant, nous définissons un pan entier de notre vie par un seul événement auquel nous conférons une symbolique particulière.

La position de Conway relie bien nos deux auteurs, puisque le souvenir n'est pas un objet inerte, immuable, toujours rangé dans une même petite case ; chaque évocation le modifie. Conway insiste sur la reconstruction du souvenir autobiographique et sur la formation identitaire continue permise par la modulation des souvenirs (Eustache M.-L., 2010, [26]). Notre mémoire ressemblerait moins à un album à feuilleter qu'à une autobiographie sans cesse réécrite à notre insu ; unicité et multiplicité étant alors confondues en un tout dynamique et renouvelé.

L'idée d'une mémoire à la fois continue et sélective se retrouve donc affirmée dans les recherches actuelles des neuropsychologues. La mémoire continue doit être aussi sélective pour être à la fois mémoire à court terme (mémoire de travail) et mémoire à long terme (épisode et autobiographique), tournée vers l'avenir. Si la mémoire est sélective pour rester continue et fidèle à celui que je suis devenu, c'est parce qu'elle est en lien permanent avec le présent et l'émotion du sujet.

Les conclusions de la neuropsychologie de la mémoire confortent également nos recherches à teneurs husserlienne et nietzschéenne, puisque la mémoire humaine est considérée comme étant une retenue d'informations, de connaissances et d'événements personnels, mais aussi parce qu'elle se décrit comme étant une fonction sélective et dynamique, renouvelée en permanence et toujours porteuse d'avenir. La mémoire est ainsi un lieu hors temps permettant la vision immense d'un champ temporel pour le sujet, pouvant alors faire à sa guise le temps sien : cela en modulant, en triant et en retenant les événements temporels qu'il subit ou provoque. Finalement, l'oubli de la mémoire est ce qui rend possible sa continuité, l'individu étant un être temporel et évoluant. La mémoire se doit d'être à la fois continue et sélective pour permettre la pérennité d'une identité en modification constante.

3.2 Une expérience sur « mémoire et sommeil » en guise d'illustration

Une expérience scientifique sur le sommeil conforte cette idée que la mémoire est sélective et que cette sélectivité est orientée par la volonté du sujet. L'influence du sujet dans la construction du contenu mémorisé se lit de manière effective dans cette étude menée par Géraldine Rauchs et des chercheurs de l'Université de Liège [87]. L'étude consiste à tester la capacité à sélectionner volontairement des informations en mémoire, autrement dit, il s'agit d'une étude sur ce que l'on appelle l'« oubli dirigé ». Le principe revient à faire mémoriser une liste d'éléments à des

personnes et à leur préciser ensuite ceux qu'ils sont encouragés à oublier, et ceux qu'ils doivent retenir. Parmi ces personnes, certaines sont placées en salle de repos et peuvent ainsi dormir, « faire leur nuit », d'autres sont gardées éveillées. L'étude montre que les dormeurs ont davantage oublié les éléments qui devaient être oubliés !

Cette étude suggère deux interprétations : le sommeil n'est pas simplement un moment de consolidation de la mémoire, mais il est aussi un moment d'oubli et de tri, ce qui conforte notre thèse alliant mémoire continue et sélective. La deuxième idée est que la volonté du sujet joue sur la construction de son identité, y compris à un moment où le sujet ne dispose pas de sa pleine conscience comme le sommeil. En effet, c'est parce que j'ai estimé un élément moins important qu'un autre, que je vais pouvoir le sacrifier au profit de la mémorisation d'un autre. La mémoire est donc liée au caractère émotionnel d'un événement et est également clairement influencée par la sensibilité et la volonté du sujet. Ainsi, si le soi se définit par sa mémoire, il est aussi ce qui la rend efficace en la guidant personnellement. Mémoire et sujet sont bien entremêlés et fondateurs ensemble de l'identité.

4. Le concept de cerveau prospectif en neuropsychologie

Un autre concept (et une autre dimension dans l'étude de la mémoire), qui souligne bien le fait que le sujet est bel et bien moteur dans l'élaboration de sa propre mémoire, est celui de « mémoire du futur ». Cette mémoire est liée aux évocations de projets d'un individu. Elle donne lieu actuellement à de nombreux travaux en neuropsychologie et en neurosciences cognitives. Il a ainsi été montré, dans des études d'imagerie cérébrale, que les régions du cerveau impliquées dans le rappel de souvenirs autobiographiques le sont également dans des tâches d'anticipation et de planification du futur. Le même réseau cérébral est ainsi sollicité quand le sujet se tourne vers son passé ou vers son futur. Enfin, venant confirmer ces études de neurosciences, des observations récentes de patients profondément amnésiques ont montré que ceux-ci, en plus de leur difficulté majeure à évoquer le passé, présentaient le même type de déficit pour se projeter dans l'avenir et construire des récits fictifs concernant le futur.

L'analyse de cette mémoire du futur évoque ainsi une construction de la mémoire, en lien avec la volonté et l'innovation de l'individu (ce que Nietzsche défend d'ailleurs lorsqu'il fait l'apologie de l'oubli au travers de la mémoire d'un peuple). En effet, un peuple, comme un individu, ne devient pleinement singulier et adapté à sa personne (à son époque) que s'il sait oublier, trier et qu'il se porte vers l'avenir, en faisant des projets. La mémoire ne serait-elle pas à la fois continue, permettant au sujet de se reconnaître comme le même dans le temps et sélective, puisqu'elle lui permet d'évoluer et d'anticiper l'avenir ?

Anticiper l'avenir et se tourner vers ce que l'on ne connaît pas ou vers ce que nous n'avons pas encore vécu permet au sujet d'être pleinement ancré dans le temps. D'après E. Tulving, c'est aussi la projection dans le futur qui amène le sujet à se remémorer des éléments du passé. La mémoire, et en particulier la mémoire épisodique, se construit à la fois de passé, de présent et de futur. Relier la position de Husserl à celle de Nietzsche rend compte de cette complexité de la mémoire, qui se constitue de passé tout en le construisant, mais aussi de présent et de futur. Ainsi, si le sujet est capable de s'adapter à une situation nouvelle et à anticiper le futur, c'est parce qu'il est capable de se remémorer des situations passées ou des connaissances du passé.

La mémorisation du passé est ce qui permet au sujet d'avoir un futur, et d'être un être pleinement temporel et doté d'une cohérence linéaire. Également, lorsque le sujet se projette dans le futur, ou qu'il synthétise des événements vécus de son passé, cela lui permet d'être un au-delà de sa continuité ; le sujet se construit au fur et à mesure et finalement se situe en-deçà du temps, plutôt que comme un élargisseur du passé vers le futur. La mémoire se décrit donc actuellement comme étant plus qu'une mémoire continue entre mon passé de sujet et mon présent, mais elle se compose d'aller-retour créatif entre passé et futur.

D'après Daniel Schacter, la mémoire est essentiellement constructive, utilisant les expériences passées pour créer l'avenir. Cet auteur utilise le concept de cerveau prospectif [88] pour insister sur cette idée que la mémoire est créatrice fondamentalement, puisque tournée vers le futur ; si la mémoire s'oriente vers le passé du sujet, ce n'est que pour mieux le guider vers un avenir possible. L'analyse de cette mémoire du futur évoque une construction de la mémoire, en lien avec la volonté et l'innovation de l'individu. Un individu ne devient pleinement singulier et adapté à sa personne que s'il sait oublier, trier ce qu'il porte vers l'avenir.

La mémoire des souvenirs se construit si et seulement si le sujet est porteur de projets, et inversement, le *self* qui mémorise est fondamentalement créatif d'un passé, mais aussi d'avenir.

**UNE MÉMOIRE
À LA FOIS CONTINUE
ET SÉLECTIVE :
UNE MÉMOIRE
CRÉATRICE
PAR MÉLANGE
DES TEMPS**

*Une identité malgré un changement constant de soi-même,
une mémoire modulée et désordonnée*

Sommaire

1. Comment être à la fois continu et oublieux ?	107
1.1 L'identité, le Soi et la conscience de soi	108
1.2 Première théorie : la conscience de soi se différencie du sentiment d'identité.....	110
1.3 Deuxième théorie : le sentiment d'identité équivalut à la conscience de soi	110
1.4 Position choisie	111
2. Marcel Proust ou un soi continûment sélectif.....	112
2.1 Une identité malgré un changement constant de soi-même.....	113
2.2 Proust, un phénoménologue husserlien.....	114
2.3 Le souvenir est plus beau que le moment vécu au présent.....	117
3. Émotions et mémoire chez Proust	119
3.1 L'« épisode de la madeleine »	120
3.2 Explication phénoménologique de l'épisode de la madeleine	121
3.3 Une mémoire modulée et désordonnée	122
3.4 Le souvenir créateur de Proust	127
4. La mémoire continue, une idée essentielle mais incomplète	129

1. Comment être à la fois continu et oublieux ?

Qu'est-ce que le *self* : le soi qui contemple ses vécus, qui a conscience de qui il est ; ou bien le soi est-il ses vécus et ses traits de caractère propres ? Le *self* est à la fois introspectif et doté de représentations identitaires permises par le travail de sa mémoire. Le *self* est une entité décidément complexe à définir et à saisir, cela certes à cause de son caractère polymorphe, mais aussi du fait que le *self* est sans cesse remis à jour par le sujet et ce qu'il vit, consciemment ou inconsciemment.

Sous le terme de *self*, les psychologues désignent une composante de la personnalité constituée de sensations, de souvenirs conscients ou inconscients à partir desquels l'individu se construit, vit sa relation à l'autre, structure sa personnalité. Le *self* est composé de plusieurs facettes, fondatrices ensemble et de manière dynamique d'un sujet en mutation constante, obéissant aux principes de continuité et de cohérence. Il se caractérise par une perception orientée par ses propres intérêts, par une conscience de lui-même (autrement dit, d'un sentiment d'identité), par une identité modulable et par une mémoire bien à lui. La mémoire d'un sujet n'est pas uniquement composée de ses souvenirs, mais elle est aussi une mémoire qui travaille en lui, en accord avec lui, veillant à garder les informations jugées pertinentes ou assez émouvantes pour valoir d'être conservées. Le *self* est donc un être porteur de plusieurs mémoires qui le forgent lui-même, sous son propre regard.

Le *self* se nourrit ainsi de l'interaction des mémoires pour dévoiler son identité propre. Ainsi, les études actuelles des neuropsychologues montrent une profonde intrication entre mémoire et identité, interdépendance qui était soulignée déjà chez certains philosophes, comme le phénoménologue E. Husserl. La conscience est une conscience mémorisant en permanence et permettant la saisie d'une unité perceptive et identitaire. L'intentionnalité d'une conscience est mise en jeu par la capacité de retenue par la conscience elle-même, d'informations à court terme transmises à la mémoire à long terme. Le *self* naît du travail de mémoire de la conscience ; il naît du travail de plusieurs mémoires coopérant et veillant à sa saisie continue et cohérente.

Nous avons souligné l'implication de trois mémoires dans le développement de l'entité dynamique du *self* : la mémoire épisodique, la mémoire sémantique personnelle (ces deux premières mémoires dessinant la mémoire autobiographique du sujet) et la mémoire de travail. La mémoire épisodique décrit tous les vécus, tous les souvenirs du soi

qui ont été conservés dans le temps, elle permet au sujet de voyager mentalement dans son temps intérieur. E. Tulving est à l'origine du concept de mémoire épisodique, cette merveilleuse mémoire capable de souvenirs. Pour sa part, la mémoire autobiographique permet au sujet d'être conscient de lui-même et de savoir qui il est. Elle n'est pas seulement fondée sur des souvenirs, comme on pourrait le penser de prime abord (alors que les souvenirs sont toujours autobiographiques), mais elle s'appuie aussi sur des connaissances sémantisées. En effet, la plupart des souvenirs épisodiques ont pour vocation de se sémantiser, synthétisant ainsi des périodes de vie ou des connaissances devenues génériques. Il subsisterait tout de même de « vrais » souvenirs épisodiques, y compris concernant le passé lointain. La mémoire de travail est essentielle enfin au passage des perceptions mémorisées à court terme, à la mémorisation à long terme. Le *self* se révèle alors par cette construction solidaire des mémoires entre elles. Le *self* est un sujet qui détient des souvenirs de lui, en mémoire, ou en conscience lorsqu'il prend conscience de lui-même, qui a des connaissances sur lui (modulables ou non) et qui se construit concrètement de jour en jour. Cependant, si le *self* accumule à chaque instant des souvenirs en lui-même, il n'est pas une somme de souvenirs. Le *self* est l'instance qui oriente le travail de la mémoire, qui guide le tri de celle-ci selon ses valeurs propres, ses intérêts, ses projets, et ses émotions du moment.

L'identité peut être considérée comme une entité fondamentalement modulable, modulée à la fois par le *self* qui oriente la plupart du temps la mémorisation de ses vécus et le choix de ses sensations, et par le travail de sa mémoire qui relie ce qui fut à ce qui est, veillant au respect des projets les plus intimes du sujet. L'identité se définit alors comme quelque chose de profondément variant, bien qu'elle semble pourtant toujours la même, puisque toujours attachée au sujet, veillant au maintien de son unité et de sa cohérence.

1.1 L'identité, le Soi et la conscience de soi

Les définitions de ces différents concepts ne font pas l'unanimité, loin s'en faut. Pour la suite de l'exposé, nous proposerons les suivantes. L'identité représente le Soi sans la conscience de soi. L'identité est : « l'ensemble des caractéristiques physiques, psychologiques, morales, juridiques, sociales et culturelles à partir desquelles la personne peut se définir, se présenter, se connaître et se faire connaître ou à partir desquelles autrui peut la définir, la situer ou la reconnaître » (Vézina et Pelletier, 2009, [89]). L'identité se révèle être ce qui fait que le sujet est

tel sujet et non un autre, ce qui le caractérise en propre. Autrement dit, le Soi comprend à la fois l'identité du sujet et la conscience qu'il a de lui-même. Le terme de « Soi » rassemble ce que le sujet pense, sa personnalité et ses valeurs, sa façon d'être avec les autres et d'être selon les contextes, et la conscience de lui-même. Le terme de *self* n'est rien d'autre que la traduction anglaise de Soi et est fréquemment utilisé dans le lexique de la neuropsychologie. Le Soi est un Qui suis-Je et une conscience de ce qu'il est. Dans l'article de Duval *et al.* (2007, [90]) est relevée cette dichotomie du Soi, à la fois conscience de soi et représentations de soi : « Le soi est à la fois un ensemble de représentations mentales personnelles et multidimensionnelles que l'on a sur nous-mêmes et le phénomène de conscience de soi qui lui est associé » (p. 8).

Le soi est en effet double en étant lui-même et conscience de lui-même ; ceci a pour conséquence qu'il est à la fois capable de se voir dans le temps et de se ressentir comme étant le même : selon son entourage et son contexte, il se présente comme immuable ou fluctuant. La conscience de soi est en elle-même double à son tour : elle est la conscience du soi dans le temps et la conscience d'un soi immuable, toujours identique lorsqu'il est consulté. La conscience de soi « me donne à expérimenter le ressenti phénoménologique d'être une seule et même personne au cours du temps » [90]. La conscience de soi réflexive est une intuition intérieure, nommée par les neuropsychologues « conscience auto-étiétique » (terme proposé par E. Tulving et inspiré du philosophe E. Husserl décrivant la conscience de « noético-noématique », à la fois portée vers un sens à donner (donc réceptrice) et à la fois donneuse de sens). Cette conscience auto-étiétique perçoit alors ce sens d'être un soi et toujours le même, elle donne un sentiment d'identité, amenant à un regard transcendant notre regard quotidien, un regard phénoménologique (Husserl, 1950, [12]).

La possibilité d'une conscience de soi s'expliquerait par la juxtaposition d'une image de soi sur une vision du soi en temps réel : une image du passé (ou encore une image sémantisée de soi-même) se juxtapose ainsi sous forme de souvenirs ou de connaissances à la conscience du sujet, prenant alors conscience de lui-même ; ou bien encore, l'image qu'autrui lui réserve apparaît au sujet qui prend alors conscience de lui-même. Le philosophe E. Husserl parle de présentification pour caractériser la présentation de sens du soi à soi-même (Husserl, 2003, [13]), cela valant pour deux choses distinctes : une présentification au sens de présentation d'une présentation (temporelle ou non) de soi et d'une présentation par la représentation de l'autre de nous-mêmes. Le soi se rencontre dans ses rencontres. Il est un rapport à l'autre, par la conscience qu'il a de lui-

même. Le soi est donc toujours un rapport indirect, en plus d'un lieu intime (Eustache M.-L., 2009, [27]).

Le sentiment d'identité est l'intuition exprimée d'être quelqu'un de précis. Attention, chez J. Locke (vu par P. Ricoeur), il n'est pas synonyme de conscience de soi, mais le sentiment d'identité est une des deux parties de la conscience de soi (elle-même, une partie, par essence, du soi). Au contraire, chez P. Ricoeur, le sentiment d'identité serait semblable à la conscience de soi, puisque le soi n'est pas détachable du temps, il est un soi fluide et dynamique (Ricoeur, 1990, [91]).

1.2 Première théorie : la conscience de soi se différencie du sentiment d'identité

Pour John Locke, le sentiment d'identité n'est pas superposable à la conscience de soi, en ce sens que la conscience de soi comprend la conscience comme ipséité (critères qui font perdurer le sujet dans une même identité à travers le temps, non pas biologiquement, mais selon une fidélité à lui-même, grâce à la conscience qu'il a de lui-même), c'est-à-dire la conscience du soi dans le temps, et comprend également la conscience restant toujours la même. Au contraire de la conscience de soi, le sentiment d'identité ne comporterait qu'une idée de ce qui forme le soi, plutôt en terme cette fois de *mêmeté*. Le sentiment de soi mesure donc l'aptitude pour un sujet de se saisir continûment comme le même, en un tout généralisé et non comme une somme. Dans cette première théorie, pouvoir se définir dans son identité implique d'avoir conscience de soi, mais avoir un sentiment d'identité n'est pas avoir la conscience de soi. Le sentiment d'identité est englobé dans la conscience de soi, mais non l'inverse.

1.3 Deuxième théorie : le sentiment d'identité équivaut à la conscience de soi

D'après Paul Ricoeur, le *self* est un rapport au temps, un rapport aux autres en restant le même certes, mais le *self* se définit finalement comme un maintien de soi permanent. Paul Ricoeur souligne l'idée que l'identité n'est pas qu'un problème mnésique. Il conteste la vision personnelle de l'identité, à la manière de J. Locke. Pour Ricoeur, l'identité se définit selon un rapport à l'autre et des engagements, en plus des expériences vécues et des souvenirs emmagasinés. Si nous reprenons le dilemme de Locke, dont Ricoeur conteste la solution proposée : nous faisons face à un prince dont on transplante la mémoire dans le corps d'un savetier.

La question est : redevient-il alors le prince qu'il se souvient avoir été ou devient-il le savetier que les hommes continuent à observer ? D'après J. Locke, il resterait le prince dans un corps de savetier. P. Ricoeur critique cette idée : l'identité n'est pas réductible à la mémoire : je ne suis assurée de moi-même que par ma fidélité aux engagements pris.

1.4 Position choisie

Le sentiment d'identité, de notre point de vue, serait de la même façon que le *self*, double : un sentiment d'identité (ou conscience de soi) toujours le même, comme le fait d'avoir conscience de nos traits de caractère propres, et un sentiment d'identité évoluant avec le temps, soit une prise de conscience en temps réel de mon adresse, de ma culture acquise et de ma situation sociale, par exemple. Le sentiment d'identité correspond alors à la représentation de soi que peut avoir le sujet en ayant conscience de lui-même : il peut avoir conscience de lui de manière large et continue dans le temps (mêmeté), et de manière changeante et adaptée à son temps de vie (ipséité).

De même, lorsque nous parlons de *self* dans notre étude, nous prenons en compte les deux visages de l'identité, à la fois toujours même et autre. L'identité est ce qui caractérise un sujet, elle permet à un homme d'être cet homme et non un autre à travers le temps et sa prise de maturité. Si Pierre est une personne de nature calme et solitaire, son identité intègre ces dimensions. L'identité est aussi une instance modulable, puisque si Pierre était parisien d'origine, qu'il est actuellement marseillais, son identité le suit et s'adapte à ce qu'il vit. L'identité est à la fois toujours la même, permettant à Pierre de se reconnaître, et aux autres de le reconnaître ou d'apprendre à le connaître ; et en même temps, l'identité est dynamique et modulable. L'identité, qu'elle soit modulée ou inchangée, décrit fidèlement ce qui constitue le Soi de Pierre.

Si l'identité définit le Soi, qu'est-ce exactement que l'on entend par Soi (ou ce qui est habituellement nommé par les scientifiques : le *self*). Le Soi se définit aujourd'hui à la fois en référence à un être porteur de souvenirs, d'un vécu particulier, mais aussi à un être capable de contempler ses propres vécus, d'être conscient de qui il est. Le Soi est à la fois introspectif et en possession d'une identité particulière. Pierre a la capacité de se percevoir lui-même, de se consulter comme de se rappeler ses propres souvenirs. Toutefois, le Soi n'apparaît pas si facile à définir, lorsque l'on s'aperçoit qu'il est sans cesse remis à jour par le sujet et ce qu'il vit, consciemment ou inconsciemment. Si le Soi est défini par son identité, il n'y est pas réductible puisque le Soi est aussi celui qui influence et forge son identité. Il naît d'elle et la précède. Autrement dit,

si Pierre se définit par son identité, lui-même construit celle-ci, par ses choix, ses envies qu'il réalise ou non, par ses expériences, ses échecs, ses nouveaux projets... Cette dualité constructive est permise par le temps et, par conséquent, par la mémoire. Le Soï se définit en effet grandement par la mémoire autobiographique ne retenant que les perceptions ou les événements orientés par les aspirations du sujet.

En n'insistant pas plus sur la mêmeté que sur l'ipséité, comme Husserl et Nietzsche ont pu le faire précédemment, Proust montre en quoi la mémoire peut être constructrice d'une identité (où je puis me reconnaître toujours comme étant le même) et à la fois constructrice d'une image de moi-même adaptée à mon âge et aux situations affectives ou au rôle joué alors sur le moment (qu'il soit celui de parent ou de professionnel par exemple). Nous verrons que dans l'œuvre de Proust, nous côtoyons une identité dans les deux sens du terme : être à la fois toujours identique (être reconnu des autres et se reconnaître comme étant toujours le même), et différent sans cesse, et se définir au fur et à mesure de ce que nous vivons et expérimentons. La mémoire pourrait être alors à la fois à soi et constructible par un hors de soi fait mien. L'ipséité et la mêmeté seraient coexistantes et non antinomiques.

2. Marcel Proust ou un soi continûment sélectif

Si le vécu se modifie dans le passé, pourquoi Proust donne-t-il une plus grande beauté au souvenir ? Le souvenir est beau car il découvre un moi qui était déjà là et qui jamais ne change, un moi invariant intouchable. La beauté que perçoit Proust dans le souvenir n'est autre que la créativité du *self* qui s'est construit en reconstruisant ce qu'il avait vécu, selon sa maturité du moment. Si le sujet juxtapose des temps non liés en leur trouvant des parallèles et en les classant, il se crée ainsi une identité et une vie individuelle.

Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust, né à Paris le 10 juillet 1871 et mort à Paris le 18 novembre 1922, est un écrivain français dont l'œuvre principale s'intitule *À la recherche du temps perdu* [2]. La première pierre, la première phrase de l'œuvre est posée en 1907. Pendant quinze années, Proust vit dans sa chambre tapissée de liège, au deuxième étage du 102, boulevard Haussmann, où il a emménagé le 27 décembre 1906 après la mort de ses parents, et qu'il quittera en 1919. Portes fermées, Proust écrit, ne cesse de modifier et de retrancher, d'ajouter en collant sur les pages initiales les « paperolles » que l'imprimeur redoute. Plus de deux cents personnages vivent sous sa plume,

couvrant quatre générations. Après la mort de ses parents, sa santé déjà fragile se détériore davantage en raison de son asthme. Il vit en reclus et s'épuise au travail. À *la recherche du temps perdu* sera publié entre 1913 et 1927 [2], c'est-à-dire en partie à titre posthume. Le premier tome, *Du côté de chez Swann* (1913) [2], est refusé chez Gallimard sur les conseils d'André Gide, qui exprimera ses regrets par la suite. Finalement, le livre est édité à compte d'auteur chez Grasset. L'année suivante, le 30 mai, Proust perd son secrétaire et ami, Alfred Agostinelli, dans un accident d'avion. Ce deuil, surmonté par l'écriture, traverse certaines des pages de *La Recherche*. Les éditions Gallimard acceptent le deuxième volume, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* [2], pour lequel Proust reçoit en 1919 le prix Goncourt. Il ne reste plus à Proust que trois années à vivre. Il travaille sans relâche à l'écriture des cinq livres suivants de *À la recherche du temps perdu*, jusqu'en 1922. Il meurt épuisé, emporté par une maladie infectieuse. Il demeurait au 44, rue de l'Amiral Hamelin à Paris. Marcel Proust est enterré au cimetière du Père-Lachaise à Paris, division 85.

À travers la lecture de *La Recherche*, nous lisons une vision de la mémoire à la fois continue et sélective, qui permet de rendre compatibles deux théories de la mémoire qui semblaient paradoxales.

2.1 Une identité malgré un changement constant de soi-même

Si la vision de Nietzsche semble contraire à celle de Husserl, nous souhaitons montrer que la vision de la mémoire de l'écrivain Marcel Proust permet de concilier les thèses des deux philosophes. La théorie de l'un pourrait trouver un écho dans celle de l'autre.

En effet, la conception de la mémoire élaborée par Proust, dans sa *Recherche du temps perdu*, est à la fois continue et sélective. Pour l'écrivain, la mémoire n'est-elle pas continue, en ce sens que derrière le soi vivant, derrière le moi empirique, se dresserait un moi invariant, toujours en lien continu avec les événements mouvants, vécus par le soi dans le temps ? Également, la mémoire ne serait-elle pas sélective, car émotive et toujours avide de sensation, elle ne répertorierait que ce qui serait émotionnel et troublant ? La mémoire ne serait-elle pas alors à la fois constante et créative ?

Les conceptions de la mémoire proposées par Husserl et par Nietzsche ne seraient alors pas incompatibles. C'est ce que nous chercherons à argumenter dans ce qui suit. Mais pour que les propositions de Proust soient comparées à celle de Nietzsche et de Husserl, il faut avant tout que l'on soit assuré que Proust soit reconnu comme étant un phénoménologue.

L'idée d'identité au sens de mêmeté est capitale chez Husserl, au point que celle de changement et d'évolution de l'individu semble minimisée chez lui. Si Proust a donné de manière équilibrée autant d'importance à notre identité qu'à notre multiplicité, Nietzsche, pour sa part, insiste davantage sur notre ipséité.

C'est la remarque suivante de Proust sur le souvenir qui retint notre attention. En effet, Proust dit voir plus clairement à travers un souvenir que dans une action présente. Pour lui, le souvenir est plus net que le réel puisque nous avons pris conscience, nous avons fait nôtres nos émotions : le souvenir « déchaîne en nous tous les malheurs et tous les bonheurs possibles dont nous mettrions dans la vie des années à connaître quelques-uns, et dont les plus intenses ne nous seraient jamais révélés parce que la lenteur avec laquelle ils se produisent nous en ôte la perception » (Proust M., *Du côté de chez Swann*, p. 106, [2]). Au contraire, pour Husserl, le ressouvenir est un acte volontaire et libre, où les vécus ne sont plus retenus d'une manière originelle et ont donc été peu modifiés. Pour ce philosophe, le vécu ressouvenu est saisi moins clairement que le vécu encore présent en moi de façon originelle, étant donné que les vécus ressouvenus ne sont plus là immédiatement.

Pour Husserl, le souvenir est un vécu qui ne se donne pas de la même façon qu'au présent, il est le plus souvent saisi de façon libre et volontaire et n'est donc plus saisi spontanément, immédiatement et même s'il s'agissait d'un souvenir involontaire, il aurait perdu de la clarté puisque je sais qu'il n'est pas le présent. Si le vécu se modifie dans le passé, pourquoi Proust donne-t-il une plus grande beauté au souvenir ? Le souvenir est beau car il découvre un moi qui était déjà là et qui jamais ne change, un moi invariant intouchable. Proust et Husserl se distinguent donc sur ce point : Husserl garde un point de vue neutre sur le souvenir, alors que Proust lui confère une certaine beauté. L'idéalisation de la sensation du passé est, selon nous, ce qui éloigne Proust de Husserl.

2.2 Proust, un phénoménologue husserlien

Proust est un phénoménologue, plutôt husserlien nous le concédons, mais il est phénoménologue avant tout. Nous pouvons l'affirmer pour cette raison majeure qu'il ne met pas de frontières entre l'intériorité et l'extériorité. C'est lorsque « dedans » et « dehors » se mêlent, chez Proust, que le « moi » apparaît. Le moi est ce qui me résiste, ce qui me gêne, ce qui m'angoisse, ce que je cherche en vain à comprendre, selon R. Breuer (un grand commentateur de Proust) :

*« Un écart persiste comme un creux qui creuse le pli
entre le dedans et le dehors d'un pli supplémentaire.
Un noyau reste imperméable à l'imprégnation réciproque »
(Breuer R., p. 105, [92]).*

Si cet écart entre un dedans et un ailleurs procure une certaine angoisse dans la recherche du soi de Proust, selon Breuer, Proust finit par trouver un moi invariant en lui, d'après nous, grâce à la mémoire, capable de relier ensemble ce qui ne va pas ensemble. Proust cherche à déceler ce qui est toujours identique en moi, un moi pur, à travers un soi empirique, vivant. D'après Proust, il y a plus que tous mes vécus, en moi : ce plus qui est au cœur du moi empirique, dans les vécus eux-mêmes, c'est le moi subjectif qui singularise et suit d'un regard critique les actes du moi agissant. Proust n'est alors pas arrivé au moi pur, puisque le moi pur n'est pas dans le temps. Plus en profondeur encore, innommable, se dresse le je pur : non plus une identité psychologique, mais une mêmeté présente en chaque être humain. Il est impossible de n'être réduit qu'au moi pur, étant donné que celui-ci est intouchable, mais nous pouvons nous en approcher et l'apercevoir. Husserl, comme Proust, voit une identité du moi, en retrait, sous le moi empirique spontané. Pour arriver à la capter, Husserl insiste sur une attitude à adopter, une réflexion à faire, une mise hors du monde à effectuer, étant donné que son moi reste défini de façon assez neutre et abstraite. Or, il n'y a que la méthode qui reste un peu abstraite, puisque la définition du moi reste celle d'un moi double et concret. Chez M. Proust, même le moi pur, l'identité, fait irruption dans la vie de tous les jours, lors de la vision d'un objet ou de l'entrée dans un lieu, qui me fait me ressentir comme présent, comme ayant déjà vu, déjà aimé cela, comme ayant déjà entendu cette sonate de Vinteuil. Et pourtant, nous lisons tout de même une certaine réduction dans les livres de Proust.

En effet, il semble bien que, par l'écriture, Proust accède vraiment au soi. Le passage à l'écriture demande de faire abstraction d'un certain flou intérieur et immense pour arriver au seuil synthétique et organisé des mots. Il semble que l'on ne peut déceler le soi que lorsque celui-ci travaille et médite sur ce qui est vécu :

*« En somme, dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agit d'impressions
comme celles que m'avait données la vue des clochers de Martinville, ou de
réminiscences comme celle de l'inégalité des deux marches ou le goût de la
madeleine, il fallait tâcher d'interpréter les sensations comme les signes d'au-
tant de lois et d'idées, en essayant de penser, c'est-à-dire de faire sortir
de la pénombre ce que j'avais senti, de le convertir en un équivalent spirituel.
Or, ce moyen qui me paraissait le seul, était-ce autre chose
que faire une œuvre d'art ? » (Proust, p. 185, [93]).*

Le passage à l'écriture demande de faire abstraction de toute sa vie empirique comme d'une succession de vécus, et de n'être plus que dans un cadre esthétique avec un nouveau monde, des personnages tellement transformés qu'ils paraissent fictifs. L'écriture demande bien de procéder à une conversion du regard. Ce cadre esthétique serait donc un cadre épistémologique.

Ainsi, M. Proust, comme E. Husserl, cerne le moi lorsque celui-ci se place dans une posture de réflexion, de spectateur critique et constituant de sens. Après, tous deux ne sont pas unanimes pour définir le moment où ce moi réfléchi entre en scène, puisque chez M. Proust, il peut arriver de façon involontaire, être brutalement là, devant l'apparition d'une émotion particulière. Mais pour saisir le moi, Proust provoque aussi son entrée, dans un but quasi scientifique, de quête, de connaissance, afin de pouvoir lui donner une définition. L'écriture est alors utilisée comme méthode. Ainsi, Proust écouterait sans cesse les derniers quatuors de Beethoven (sous le nom de la sonate de Vinteuil dans le roman) et demanderait qu'on lui rejoue telle phrase, tel passage dont il ne se lassait pas et, comme le remarquent J-Y. et M. Tadié, « ne cessera de les écouter que lorsqu'il aura réussi à en transmuier la substance en langage verbal ».

La réduction phénoménologique, comme le passage à l'écriture, sont des méthodes pour déceler le moi. L'écriture reste cependant un procédé immaîtrisable, dans le sens où ce n'est pas le personnage lui-même qui arrive à ressusciter une image du passé ou un sentiment d'identité, de mêmeté, mais c'est toujours involontairement que l'homme retrouve une émotion. Comme J-Y. et M. Tadié le font remarquer : « L'art seul peut ressusciter nos «visions» ».

Ainsi, « la mémoire volontaire, celle qui nécessite une recherche par la pensée, pour retrouver les images souvenirs, ne ramène que des clichés : notre passé affectif serait donc enterré sous notre présent, comme ces villes anciennes sous des villes nouvelles ; on peut en retrouver les ruines, mais seule l'imagination peut les faire revivre et par un effort supplémentaire leur redonner une connotation affective » (Tadié J-Y. et M., [94]).

L'attitude du poète est finalement comparable à la réduction phénoménologique (lire sur ce point, une lettre de Husserl à Hofmannsthal, in *La part de l'œil*, n° 7, [95]), puisqu'il s'agit de s'exclure du monde, d'une manière théorique, et de ne cerner les choses que d'après un rapport à soi-même. Il s'agit de s'intéresser aux choses du monde, à leur apparaître. Par la réduction, je deviens intentionnalité :

« Ce glissement d'un monde pour le sujet vers un monde par le sujet se fait à la faveur de la réduction phénoménologique comprise comme retrait des choses et ouverture à leur apparaître.

S'il est peut-être possible de penser l'être des choses indépendamment du sujet, il ne va pas de même pour leur être-donné »
(Bernet R., *La vie du sujet*, p. 95-96, [96]).

Nous pourrions y lire le passage d'un monde qui nous dominait à un monde qui nous est assujéti, or il s'agit d'une relation et le sens que le sujet donne au monde n'aurait pas lieu d'être s'il n'avait à obéir à un mode de donnée précis. Le monde n'est pas indépendant des vécus intentionnels de chacun, mais ne s'y réduit pas. Ces deux auteurs se ressemblent en ce qu'ils partent tous deux du moi intérieur pour déceler son être et celui de son monde propre.

Si Proust s'intéresse essentiellement à la mêmeté qui réside en moi, il utilise la réduction phénoménologique pour l'approcher. Cette identité n'est plus psychologique, mais est pure, sans empiricité. C'est par le moi en relation avec le monde que je frôle l'intouchable moi. La réduction me sert à n'être plus qu'un « rapport à », avec intelligence et analyse, afin de cerner ce qui se cache. En étant intentionnalité, je sonde un mode d'être qui ne souhaite pas se donner.

2.3 Le souvenir est plus beau que le moment vécu au présent

Si nous lisons en Proust un phénoménologue dans son analyse de soi invariant, et relevons de nombreux points communs entre lui et Husserl, il semblerait que certaines idées les éloignent, en ce qui concerne le rapport du sujet au passé.

« Proust n'est-il pas l'écrivain d'un « temps perdu » qui n'est « retrouvé » qu'in extremis ? Alors que Husserl est d'autant plus assuré de retrouver le passé que celui-ci n'a jamais été vraiment perdu. [...] Sans doute ! Nous allons nous apercevoir cependant que cela n'exclut nullement que le souvenir soit chez Proust aussi affaire d'études attentives, d'élaboration et d'épuration qui débouchent sur une généralisation ou même une idéalisation de la sensation du passé »
(Bernet R., p. 251-252, [97]).

Nous sommes d'accord avec Bernet pour voir des similitudes entre les deux auteurs dans leur goût prononcé de mener une recherche rigoureuse de la vérité (c'est dans cette croyance que nous élaborons d'ailleurs notre étude), cependant nous ne pensons pas que Proust rejoigne Husserl au niveau de l'idéalisation de la sensation du passé ; au contraire, c'est sur ce point qu'ils divergeraient.

Tous deux arrivent à prouver une continuité du flux de vécus en l'homme. Chez Husserl, cela s'explique par la caractéristique du présent

d'être vivant ; chez Proust, la pensée d'un soi qui n'est qu'un numériquement devient possible lorsque l'homme éprouve un vertige, reliant les lieux les uns avec les autres, lorsque le séparé se soude soudain, lorsque l'espace se scinde : lorsque les lieux vacillent, « l'un est de trop et usurpe la place de l'autre. La phénoménologie du souvenir proustien n'a donc pas seulement pour effet de faire chanceler l'esprit entre deux époques distinctes, il le force à choisir entre des lieux mutuellement incompatibles » (Poulet G., p. 17, [98]).

C'est lorsque l'homme est partagé entre un moment lointain et un présent, qu'il se retrouve devant un soi qui est le même devant des instants différents. C'est ainsi que le temps se retrouve. Proust, comme Husserl, est d'accord pour dire que la vision d'un vécu au présent et en souvenir n'est pas la même ; le souvenir est comme une modification intentionnelle du présent puisque, en effet, le présent ne se voit plus comme présent, mais comme un futur passé. Il y a bien une synthèse d'effectuée, pour que le « point zéro » du présent soit décalé au passé, ou plutôt, je revis ce présent à partir de mon nouveau présent et il en acquiert une signification nouvelle.

Là où les deux auteurs ne sont plus d'accord, c'est lorsque Proust dit voir plus clairement à travers un souvenir que dans une action présente. En effet, nous l'avons vu, pour Husserl, le deuxième degré de la réflexion : le ressouvenir est un acte volontaire et libre, où les vécus ne sont plus retenus d'une manière originaire et ont donc été un peu modifiés. Le vécu ressouvenu est donc saisi moins clairement que le vécu encore présent en moi de façon originaire, étant donné que les vécus tout juste passés sont toujours là, alors que les vécus ressouvenus ne sont plus là immédiatement.

Par le souvenir, le vécu n'est plus vu de façon originaire, il n'est donc plus saisi aussi clairement que dans le présent. Cette conception est différente de celle de M. Proust, pour qui le souvenir est plus net que le réel puisque nous avons pris conscience, nous avons fait nôtres nos émotions. Cependant, Husserl admet que l'objectivation s'accomplit à travers la conscience du temps ; dans ce recouvrement continu, se lit l'identité :

« Ainsi la matière est la même matière, la situation temporelle la même situation temporelle, seule a changé la manière de se donner : c'est la manière de se donner au passé [...] le «flux» temporel, la durée, se tient alors sous nos yeux comme une sorte d'objectivité »
(Husserl E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 89, [99]).

En fait, l'identité du soi et l'objectivité du temps intime sont interdépendantes : ce n'est donc pas le souvenir lui-même qui est plus clair que le vécu présent, mais c'est le fait de situer le soi dans le temps qui

lui fait ressortir une identité en l'objectivant. Le souvenir est un vécu qui ne se donne pas de la même façon qu'au présent, le vécu y est saisi de façon libre et volontaire et n'est donc plus saisi immédiatement. Le vécu se modifie dans le passé, or le souvenir détient une plus grande beauté, selon Proust, que le vécu qui vient juste d'entrer en moi. Le souvenir est beau car il découvre un moi qui était déjà là et qui jamais ne change, ce moi invariant intouchable. Proust et Husserl se distinguent sur ce point : Husserl définit un sujet connaissant qui recherche l'être de toute chose, dont celui du souvenir en lui-même, et non simplement l'unité d'un moi. Husserl garde un point de vue neutre sur le souvenir, alors que Proust lui confie une certaine beauté ; on lit chez lui une véritable idéalisation de la sensation du passé.

Selon G. Poulet, dans *L'espace proustien*, le temps intime du moi est un espace. En effet, Proust projette le temps dans l'espace. Ainsi, si le personnage ne sait plus où il est dans le temps, le lieu se met à vaciller également. C'est ce qui se passe dès le début du roman, où il se réveille et a perdu le lien qui le relie au moment qu'il est en train de vivre. Proust fait du « mauvais espace » un lieu esthétique, où les lieux et les moments mettent en forme, comme une œuvre d'art, la personnalité entière du sujet, à la fois empirique et invariante.

Le moi intime ne se définit pas sans le temps. Rechercher « le moi » est donc entrer dans cette conscience intime temporelle, errer dans une multiplicité de vécus pour découvrir un invariant, intemporel et si dépendant du temps qu'il constitue. Le travail de Husserl a permis, grâce aux *Ideen* [12], de prouver la possibilité d'une introspection, la saisie d'un vécu tel quel, sans modification. En effet, grâce à la rétention, ce qui vient tout juste de m'arriver est encore présent en moi, d'une manière originaire. Ce présent, défini de façon vivante, donne la possibilité au soi d'être connaissant, de percevoir les choses dans un continuum, une mêmeté.

3. Émotions et mémoire chez Proust

Le goût est une modalité sensorielle singulière puisqu'elle est dépendante d'une partie émotive du cerveau, l'amygdale, sans passer par une étape de conceptualisation tributaire du néocortex, ce qui explique par ailleurs que nous avons souvent des difficultés à mettre des mots sur des sensations olfactives ou gustatives. L'émotion forte qui découle de cette expérience particulière est définie comme un « souvenir involontaire » chez Proust.

3.1 L'« épisode de la madeleine »

L'épisode de la madeleine est emblématique de l'écriture de M. Proust. Le personnage du roman, en croquant dans une madeleine, est amené à se souvenir de moments antérieurs ; la madeleine lui a procuré un souvenir involontaire de dimanches matin passés à Combray, ou plutôt, une impression de joie où tout Combray sortait de sa tasse de thé. Il avait pourtant déjà perçu ces petites formes de petits coquillages antérieurement, mais la vision n'avait rien provoqué en lui, alors que le goût avait été illuminant : « La vue de la petite madeleine ne m'avait rien rappelé avant que je n'y eusse goûté » (p. 95-100) [100]. Et, alors que ce souvenir semblait abandonné, l'odeur de la madeleine trempée dans le thé, lui fit se le remémorer. La description du souvenir involontaire chez Proust est phénoménologique, évoquant en soi un phénomène préconceptuel.

L'odeur et la saveur provoquent une ouverture sur un temps révélé. Ces sensations impalpables et innommables deviennent les seules à m'atteindre, à entrer en moi, à devenir moi dans un temps complet, unitaire. Les émotions préconceptuelles sont alors immenses de richesse constitutive, une odeur provoque l'entrée dans un temps autre. Selon R. Breur, la description proustienne du souvenir involontaire est située dans un entre-deux de conceptions opposées : selon la première, les souvenirs sont personnels, ils : « sont comme les jalons d'un même processus en cours de synthèse permanente et restent tous adhérents à cette totalité concrète, ne se comprennent qu'à travers elle » (Breur R., [101]).

L'autre conception voit les souvenirs comme étant impersonnels et extérieurs à la synthèse, ils : « sont des atomes indépendants que certaines lois mentales (associationnistes) relient sans en affecter l'individualité » [101].

La conception proustienne reprend des idées de chacune sans se confondre, ni avec l'une, ni avec l'autre, elle est dans l'entre-deux :

« Le souvenir involontaire reste écartelé entre une totalité qu'elle évoque sans s'y dissoudre, mais sans rester pour autant comme un atome individuel. [...] Entre lui et le tout existe un lien qui n'est ni accidentel, ni appuyé sur une occulte parenté organique » [101].

Cet « entre-deux » révèle bien la position du moi dans son temps intime et ses sentiments, parfois, de vertige ou de perte ; le moi est à la fois un moi empirique et un moi spirituel, en retrait. Cette dualité

ramène à celle du temps, à la fois croissant, fluide, et irrégulier, marqué par les répétitions, les spatialisations et la tombée dans l'oubli.

3.2 Explication phénoménologique de l'épisode de la madeleine

En goûtant à la madeleine, le personnage goûte au bonheur de l'écllosion nouvelle de son ancienne existence. Il en émerge une impression d'identité : une relation entre les espaces se crée grâce à la distance mise entre les lieux et aux temps séparés par de grands intervalles. M. Proust tire une loi de la vie non continue et ne commence à déceler les essences que grâce à la distance, par un moi qui est dans un « entre-deux », qui est dans un autre temps, dans le pré-conceptuel. La juxtaposition des temps vécus, par l'écriture, rend possible une communication entre les lieux, forme l'image d'un espace séparateur et dévoile l'identité du soi derrière la multitude de ses vécus. Le personnage n'est alors plus, comme au début du roman, dans un état d'hésitation et de vertige, comme il l'était à son réveil.

Les stimuli olfactifs provoquent en lui des émotions reliées à la mémoire, des souvenirs involontairement restitués, qui le font voyager dans un temps intérieur, où tout tourne autour d'un socle inaccessible, autour d'une identité que l'on sent présente sans pouvoir la voir. Le personnage est comme errant à travers des sensations qui cachent en elles quelque chose qui ne veut se livrer. C'est par le souvenir involontaire, provoqué par un stimulus olfactif, que le narrateur gravite, au moyen des sensations, autour de cette chose incommunicable, l'identité, le moi. Nous y voyons : « Tout un procédé de « constellation », de « déplacement » ou de « synthèse » que la vie elle-même accomplit déjà et grâce auquel elle évoque en moi ce surplus que par moi-même je n'aurais jamais pu évoquer » (Breur R., [102]).

La joie procurée par ce souvenir, involontairement apparu, est due à la découverte que ma vie entière gravite autour de mon identité, qu'elle est en moi, comme je suis ma vie. Tout ce mouvement intérieur (ou disons ce moment personnel, puisqu'en phénoménologie, nous ne traçons plus de frontières entre un dehors et un dedans), tournant autour d'une chose qui ne veut se donner, qui reste pré-conceptuelle au moment de la sensation de joie, pourrait être développé comme une « intentionnalité primitive » : une relation intime entre l'homme et sa vie, où il a vraiment le sentiment de se présenter à une totalité. La « madeleine de Proust » donne de l'amplitude à tout un groupe d'images : tout Combray

se reconstruit et les objets reprennent leur place. C'est « comme si le lieu lui-même, sous l'action oblitérante et rétrécissante de l'oubli, s'était contracté en le plus petit espace possible, et que maintenant, sous l'impulsion inverse de la mémoire restauratrice et amplificatrice, il se déployait à nouveau, remplissait son ancien cadre, retrouvait sa stature » (Poulet G., [103]).

Or, selon Breeur, il y a plus que le lieu oublié retracé, puisqu'il y a ce moi, dans son unité, qui apparaît discrètement. Le souvenir involontaire donne de la profondeur aux instants, spatialise et laisse voir une identité invariante qui s'est faufilée dans la sensation. D'où un sentiment de joie, dû au pressentiment que la vie entière tourne autour du moi absolu. Ainsi, « le souvenir involontaire selon Proust ne s'arrête pas à la comparaison entre la sensation présente et la sensation passée, il ne s'embarrasse guère de localiser un événement dans le temps passé, il saute plutôt hors du temps. Dans la consonance des sensations présentes et passées, se produit un nouveau sens, dont la fulgurante intensité et la vérité, n'ont aucun équivalent ni dans le temps présent ni dans le temps passé » (Bernet R., [104]).

Ce n'est donc pas la répétition, seule, mais ce moment de flou, intemporel, qui permet de penser une sphère intemporelle, l'identité. D'après Proust, mélanger les temps est nécessaire pour l'homme, que cela soit fait volontairement, par l'imagination, ou involontairement. Autrement dit, le soi prend une identité par les souvenirs, mélangés aux émotions présentes : le soi se découvre par cet entrelacs des différents temps du sujet.

Au contraire, pour Nietzsche, celui qui sait faire face au passé est celui qui ne revient pas vers lui, qui ne le mélange pas au présent. Ainsi, selon Nietzsche, ce type de « Je » ne serait qu'un « Je imagé », une métaphore inventée par le cerveau humain. Mais alors, si nous avons bien compris jusqu'alors, en quoi la position de Husserl (développant une mémoire continue) pouvait se retrouver chez Proust avec l'idée du moi invariant et dépassant le soi ? En quoi la mémoire définie par Nietzsche se retrouve-t-elle dans la vision de la mémoire proustienne ? Si Proust s'est révélé être un phénoménologue husserlien décrivant aussi la possibilité d'une mémoire continue, en quoi a-t-il élaboré aussi une vision de la mémoire sélective ?

3.3 Une mémoire modulée et désordonnée

Il est clair que nous ne cherchons pas à lire en Proust une sorte d'addition de la vision husserlienne et nietzschéenne, étant donné que cet

auteur a son originalité propre. D'ailleurs, s'il est qualifié de phénoménologue, il est avant tout un écrivain littéraire plus qu'un philosophe. Cependant, nous souhaitons montrer que, dans l'étude proustienne du sujet, la mémoire allie ces caractéristiques de continuité et de sélection. Il ne serait donc pas paradoxal de concevoir une mémoire continue et sélective en même temps. En effet, chez Proust, un moi invariant s'est révélé au travers de souvenirs volontairement ou involontairement entremêlés à des visions (ou saveurs) présentes. Ce moi constant, enfoui derrière le soi (empirique), conforte l'idée d'une continuité du sujet et d'une mémoire continue de l'identité. En outre, et c'est ce que nous avons à démontrer ici, la mémoire définie par Proust est réellement active et changeante en permanence : elle est dynamique et sélective.

La mémoire, pour se construire à l'image du sujet individuel, est modulable et souple ; elle se plie aux émotions du soi et à ses volontés. La mémoire est donc une construction active du sujet et non simplement ce qui lui donne un repère stable de référence. En fait, Proust a saisi la dualité de la mémoire : à la fois permanence du sujet et création évolutive de celui-ci. La mémoire décrite par Proust n'est donc en rien une somme de souvenirs, un réceptacle utile au sujet, mais elle se construit au fur et à mesure, non pas en augmentant son volume, mais en s'adaptant au paysage récent et à la mentalité naissante. La mémoire est en cela nietzschéenne, puisqu'elle est inconsciemment restée attelée à la jeunesse, qu'elle est sans cesse en quête de nouveauté, de renouvellement. Si Proust cherche le soi au départ dans son passé, il se rend effectivement compte que celui-ci est certes en mémoire mais non dans le passé, il est là, au présent. Ainsi, l'exemple de la madeleine souligne ce point primordial, qu'au présent, je suis face à un moi temporel, à une mémoire construite et constructive dans le temps.

La mémoire n'est alors pas uniquement continue, mais elle est continue et sélective et c'est parce qu'elle est souple et modulable, parce qu'elle trie et remet à jour constamment, qu'elle est capable justement d'être continue et de révéler une identité non biaisée du sujet au sujet lui-même. Si Proust fait l'éloge du souvenir par rapport au moment présent, ce n'est pas parce que le souvenir idéalise un soi que l'on n'aurait jamais été mais c'est plutôt parce que, par le souvenir, nous avons la possibilité de nous entrevoir en entier, par le biais de cette mémoire extraordinaire, cette « merveille de la nature », pour reprendre l'expression d'Endel Tulving. Par elle, je découvre ce que je suis, non pas au présent immédiat, mais dans un présent vivant, ayant un passé et un avenir. Je suis alors pleinement moi-même par la mémoire qui respecte ce que je suis par sa faculté d'adaptation au présent, à mon présent. La mémoire de Proust

est renouvelée tout en restant fidèle à ce qui fut ; elle est continue parce qu'elle sait perdre le temps qui n'est plus.

In fine, cette mémoire active est création. En effet, elle est une construction quasi artistique du soi : elle sculpte l'image du sujet, lui ôtant pour cela des couches de matières, afin de lui dévoiler le visage correspondant à celui qu'il détient de manière abstraite. La mémoire concrétise alors le moi, en son entier ; elle met en mots ce qui n'était pas conceptualisé. En cela, on peut parler d'une mémoire artistique chez Proust.

L'art dans l'œuvre de Proust pourrait être comparé à la conversion du regard, essentielle en phénoménologie, à l'isolement à l'égard du monde actuel. Le monde n'est plus vu comme d'innombrables moments séparés les uns des autres, mais comme une unité, où tous les instants se soudent. Ce lieu est alors le lieu de l'unité et de l'identité. En effet, le personnage de *La Recherche* a horreur de l'instabilité des choses, de l'errance des lieux : « La mobilité des lieux nous désancre, lieux eux-mêmes perdus dans la solitude de l'espace » (Poulet G., [105]).

L'art lui permet de retrouver le temps perdu, de se localiser face à un moi invariant qui, lui, ne vacille jamais. C'est grâce à l'imaginaire, à l'art, qu'il accède à la sensation du moi, par une musique, qui est plus que la somme de ses notes et de son rythme, par le souvenir qui est supérieur à l'instant présent : l'imaginaire offre l'accès à un univers à part, à la vérité. Les nuances de la *Sonate de Vinteuil* sont comparables à : « un glissement de la perception externe à la réminiscence, de la réalité sensible à un espace imaginaire ; ou de la vérité objective à l'art » (Poulet G., [106]). Entrer dans l'esthétisme de la réalité, c'est donner au temps une carrure spatiale. Retrouver le temps perdu, c'est retrouver l'unité du moi, ne se résumant pas à la multiplicité de moments intimes vécus indépendamment les uns des autres. Retrouver le temps perdu, c'est quitter le temporel et errer dans un espace intime, unique. Cela ne sera possible que par le voyage, le souvenir involontaire, l'écriture, même si nous n'acquérons jamais l'unité du temps (ni celle du moi, par conséquent) d'une manière définitive :

« C'est que le bonheur que j'éprouvais ne venait pas d'une tension purement subjective des nerfs qui nous isole du passé, mais au contraire d'un élargissement de mon esprit en qui se reformait, s'actualisait ce passé, et me donnait, mais hélas ! momentanément, une valeur d'éternité » (Proust M., Le temps retrouvé, [107]).

Frôler la présence du moi absolu donne un sentiment de joie, puisque l'on se reconnaît comme le même, invariant. Pourtant, le temps est en discontinuité avec l'espace, les réalités existent isolément, l'espace a une réalité nue, sans efficacité, incapable de mettre en ordre les choses, isolées les unes des autres. Le voisinage est inexistant, l'amour dérobé, le téléphone devient un outil de communication illusoire, la vie est angoissante et laisse des creux après chaque éloignement. Le passé est un étranger, comme je suis étranger à moi-même : l'objet passé « ne peut que s'offrir là où il est, vainement, hors d'atteinte » [108]). Les temps, comme les lieux du sujet, sont comme des vases clos : être du côté de chez Swann, c'est vivre renfermé sur soi, sans communiquer, sans recevoir le baiser de sa mère, sans contact avec d'autres personnes.

Sans la mémoire, le moi n'existe plus : « Et bientôt je sentis que la mémoire en se retirant, emportait aussi ce moi » [109]. C'est alors qu'en définitive, je deviens soudain le centre des choses et l'espace devient positif et transversal. Chaque moment intime du temps forme une étendue mentale, dont l'amplitude se mesure à l'intensité du souvenir éprouvé : le souvenir involontaire, procuré par une odeur, un bruit de cloche... gonfle en moi et m'inonde, fait sortir de moi unitairement, tout ce qui y était enfoui de façon séparée. D'une tasse de thé ressort un grand espace, d'un voyage un lien entre des choses qui ne se ressemblaient pas. D'un autre point de vue, lors d'un trajet en voiture, le clocher de Martinville semble tout près des autres, les barrières se détruisent et la distance entre les uns et les autres s'évanouit.

Ce qui involontairement mène Proust vers l'unité, par la spatialisation du temps intime, Proust le reprend de façon volontaire, par l'écriture, pour entrer dans l'intemporel de son temps, unique. La méthode consiste alors à mélanger les temps aux lieux, les personnages à des images, associer Albertine au paysage marin et dans son être, mettre ainsi une touche de poésie. Par ce changement de perspective, Proust arrive bien à rendre compte de l'identité de son personnage, mais en même temps, synthétiser le réel en le spatialisant le rend autre : il devient poétique, esthétique. Finalement, l'ouvrage en son entier mêle une pluralité d'images cohérentes qui forment un tout. D'épisodes distincts ressort une intelligibilité réciproque. Le temps est devenu espace et est peint dans un lieu intermédiaire entre le réel et l'imaginaire, dans l'esprit, autour du moi. Ainsi, « une pluralité d'épisodes se rangent et construisent leur espace propre, qui est l'espace de l'œuvre d'art » [110].

En allant d'endroit en endroit, de description de personnages en d'autres descriptions, Proust cherchait le temps. En spatialisant le temps,

Proust a gagné le moi en une durée supérieure. La démarche de spatialisation du temps intime revient à suivre une conversion du regard, afin de saisir l'unité du moi.

Si Proust a besoin de l'écriture, de souvenirs involontaires, pour retrouver, un temps, le pressentiment de la présence d'une identité en soi, c'est parce que celle-ci, comme l'affirme R. Breur, ne coïncide pas avec la vie intérieure, laquelle est à part, intemporelle. Il s'agit donc d'être dans un état à part, d'entre-deux, pour arriver à la deviner au travers d'une sensation. Le personnage ne doit être ni dans le passé, ni dans le présent, pour pouvoir entrevoir ce reste, évoquer ce qui déborde du passé réveillé. Également, l'amour préfigure le soi, mais seul l'art permet de le saisir. L'écriture mène à la vérité, puisqu'elle ne cesse de tourner autour du pivot du moi ; l'art a donc des règles précises, celles de traduire la vie, déceler la vérité :

*« D'ailleurs, que nous occupions une place sans cesse accrue
dans le temps, tout le monde le sent, et cette universalité
ne pouvait que me réjouir puisque c'est la vérité,
la vérité soupçonnée par chacun,
que je devais chercher à élucider » [111].*

L'art consiste à conceptualiser ce qui est déjà en nous sans concepts. L'art revient en fait, chez Proust, à donner de la consistance aux vécus, afin de dégager l'identité du moi, de donner de la matière à ce moi qui nous échappe alors qu'il ne cesse d'être là, invariant. Dans *Proust et le monde sensible*, J.-P. Richard insiste sur le désir de la matière que connaît Proust, où l'objet prend une dimension rassurante, le dur, une promesse de sûreté, de fidélité. Nous lisons également dans les lieux une consistance, puisque, certes les lieux ne sont pas clos, mais les paysages reviennent régulièrement ; les promenades sont associées au plaisir et à la sécurité. Il règne une compacité jusque dans les mots, alors « compacts et doux » :

*« Le monde et le langage s'articulent ainsi l'un à l'autre,
et l'on pourrait presque dire se pénètrent, se saturent l'un
l'autre dans la visée d'une même épaisseur voluptueuse »
(Richard J.-P., [112]).*

Entremêler signification et espace, est ce qui procure du plaisir au personnage de Proust, Odette ne lui échappe alors plus. L'art consiste en fait à frôler l'impalpable, en lui soumettant une allure consistante. Approcher ce moi innommable, en dehors du temps et de la conceptualisation, c'est donner au non-conceptuel une importance :

« En ce sens, La Recherche semble presque être «l'application expérimentale» de la «petite phrase» de Husserl, si chère à Merleau-Ponty, disant que «le commencement est l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens» » [113].

De même que la vie tourne autour du moi, l'écriture doit le faire et ainsi exprimer ce reste innommable se trouvant sous la délégation de l'impression. La vie n'est qu'un cadre, où le temps peint une vérité existante qui n'est autre que cette mêmété intouchable, si éloignée de moi, qu'elle me fait me sentir, pourtant, comme étant le même. Parce que le moi peint sa vie selon ses propres couleurs, la mémoire est artistique et le souvenir, une véritable création.

En définitive, nous pouvons affirmer que Proust dépeint bien une mémoire continue (car mémorisant au fur et à mesure) et sélective, puisqu'elle oublie les faits tels qu'ils étaient, pour les réactualiser en les globalisant à travers une odeur ou une couleur. Ainsi, le souvenir renaît non pas toujours volontairement, mais par l'intermédiaire d'un indice olfactif ou visuel, par une émotion ressentie. La mémoire est alors créatrice et globalisante : elle est certes continue au départ, mais évolue avec la maturité de la personne, elle est sélective en réduisant des faits à une odeur ou à une couleur, mais aussi en éliminant les détails que, de toute façon, je ne verrais plus, ayant changé mon regard. Le sujet a bien oublié ces faits passés, il ne les avait plus en tête, mais parce qu'il reste le même, qu'il est sensible aux mêmes émotions, il se rappelle alors avoir déjà ressenti ce genre d'émotions et alors renaissent des souvenirs enfouis jusqu'à présent. Le sujet se montre alors unique et multiple et la mémoire sélective et continue, car se rattachant à une même personnalité. La mémoire, chez Proust, est donc bien continue et sélective, cela s'expliquant grâce à l'identité de la personne détentrice de la mémoire et créatrice de celle-ci. D'où une mémoire se révélant subjective chez Proust.

3.4 Le souvenir créateur de Proust

Si Proust semble être comparable à Husserl et pouvoir être qualifié de phénoménologue, il nous importe de montrer que Proust a une théorie du souvenir qui satisfait à la fois la vision de la mémoire de Husserl et celle de Nietzsche. En effet, si le souvenir constitue un outil tout à fait important chez Proust (contrairement à Nietzsche qui fait de l'oubli un principe psychique actif), l'écrivain décrit un souvenir, non pas seulement garant de continuité, mais un souvenir créateur. Chez Husserl, nous

l'avons vu, la mémoire du souvenir primaire était aussi créatrice, mais le ressouvenir était toujours moins porteur de clarté que le moment vécu au présent. D'ailleurs, dans l'ouvrage étudié en première partie : le volume B des *Leçons*, Husserl insiste à nouveau sur cette idée que l'événement est d'autant plus clair qu'il se place proche du point maintenant, et cela, même au sein restreint du « présent vivant » (c'est-à-dire du présent conscient à la conscience) :

« Le son dans le point de maintenant a d'une certaine façon une clarté plus grande que le son dans les phases restantes du mode d'écoulement « instantané » ressortissant au maintenant, en terme précis, la clarté s'étage et passe finalement dans le « vide », dans l' « obscur ». Nous nous trouvons là au sein de la sphère claire, et plus elle est proche du maintenant actuel, plus grands sont les états de netteté et distinction, plus nous nous éloignons d'elle, plus sont avancés les états d'écoulement et de confusion » (p. 237-238), [114].

J'ai donc bien une perte de netteté au fur et à mesure que l'objet sombre dans le passé, pour Husserl, contrairement à Proust qui pense le souvenir plus lucide que le moment vécu au présent. Cependant, nous l'avons vu, le ressouvenir place l'objet perçu à nouveau dans une autre perspective, ce qui permet bien de se focaliser sur des éléments qui ne m'avaient pas interloqué alors (cf. analyse du § 45). Le ressouvenir, s'il présentifie et donc donne à la conscience l'objet d'une manière moins claire, permet tout de même un certain rendement d'informations, puisque se ressouvenir, c'est aussi voir les choses d'une façon nouvelle. Comme le résume R. Bernet dans son introduction aux *Leçons*, partie B, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, le ressouvenir permet un nouveau regard, sans avoir bien en mémoire le premier :

« Comment est-il possible que maintenant je me retrouve une fois encore dans cette perspective autrefois perçue, que je puisse diriger le regard sur le village dans la vallée et peut-être même me tourner avec beaucoup plus d'insistance qu'autrefois vers le bateau sur le lac ? Tout cela n'est alors compréhensible qu'à accorder crédit à la « double » intentionnalité du ressouvenir. Le ressouvenir est – comme toute autre forme de présentification – un emboîtement spécifique de deux vécus intentionnels différents, à savoir d'une part celui du souvenir présent, et d'autre part celui d'une expérience passée qui finalement renvoie constamment à une perception. Cet entrelacement n'est pas un rapport de fondation, la perception antérieure est un moment simplement dépendant

du souvenir présent : la perspective est maintenant sous mes yeux avec la conscience qu'elle ne s'accorde pas à l'environnement de la réalité présente de mon bureau [...], je crois aussi que je l'ai autrefois perçue effectivement ainsi. Il n'y a même aucun sens à douter qu'à présent cette perspective ne me soit pas donnée sous les yeux effectivement et intuitivement en soi, tout au plus puis-je me tromper en croyant que tout s'est exactement passé autrefois ainsi que cela se tient maintenant – de nouveau, mais à distance – sous mon regard » (p. 43), [115].

La description de la mémoire chez Proust laisse entendre alors qu'elle est faussée puisqu'elle ne relate pas les faits passés exactement, mais qu'elle les a transformés. Cependant, il semble que ce fossé entre le vécu et le souvenir ne soit pas un préjudice mais qu'au contraire il permette la pérennité du soi. Cette théorie permet de relier celles de Husserl et de Nietzsche, puisque la continuité du moi est préservée, laissant présumer l'existence d'une mémoire continue, et l'idée d'une mémoire sélective et modulée persiste en même temps, puisque le vécu est sans cesse mélangé et modifié.

4. La mémoire continue, une idée essentielle mais incomplète

Finalement, pour nos trois écrivains-philosophes, la mémoire est créatrice d'avenir. Proust a l'intérêt majeur d'avoir donné autant d'importance à la continuité qu'au caractère fluctuant et porteur d'initiatives de la mémoire.

Husserl déjà avait cerné cette dualité de la mémoire, bien qu'il ait porté l'accent sur son visage continu. En effet, nous l'avons vu, Husserl dévoile finalement une rétention atemporelle comme moment de la conscience absolue, capable en conséquence de relier les objets passés à l'objet présent et inversement, et au sein-même de l'objet, de lier ces instants entre eux, pour en percevoir, consciemment, la durée temporelle. La mémoire permet alors une vision linéaire et constante des vécus. Pourtant, cette consécution, rendant possible la saisie temporelle de l'objet, n'est finalement porteuse que d'une vision neuve de l'objet au fur et à mesure, de façon modifiée. En effet, le rappel de l'objet passé n'est pas présent en soi avec les autres objets vécus par une accumulation ou « boule de neige », mais une continuelle modification a lieu. Ainsi, chez

Husserl, bien que la « conscience-mémoire » soit continue et ne cherche pas à oublier le passé, elle reste créatrice, puisque se modifiant sans cesse (se référer sur ce point au § 54 des *Leçons*, étudié dans la première partie de cet ouvrage), elle ne peut que se présenter sans cesse de manière neuve à elle-même.

Chez Nietzsche également, cela est clair, la mémoire doit être dynamique et neuve afin de s'impliquer pleinement dans des visions nouvelles et des compréhensions innovantes de la vie. Nietzsche a donc lui aussi, de manière encore plus explicite, une volonté de mémoire créatrice, allant même jusqu'à faire l'apologie de l'oubli, nous l'avons vu. Le philosophe a justement insisté sur ce trait primordial et nécessaire de la mémoire, consistant à se détacher des vécus passés, pour entrevoir la vision adaptée à notre temps, la mentalité réelle de notre temps. Plus exactement, une telle mémoire permettrait au sujet de créer l'ambiance de notre époque, les valeurs de notre génération. Le caractère sélectif de la mémoire est primordial, en ce qu'il permet au sujet de se détourner de lui-même pour construire sa propre vision et évoluer spontanément.

Proust insiste à niveau égal sur cette dualité de la mémoire, permettant la constance du soi et sa maturation. Il saisit donc l'importance de la réactualisation permanente de la mémoire, cependant chez lui, celle-ci est rendue possible par la création artistique, cherchant lui-même à provoquer ce mixage des moments, afin d'en extraire en conséquence une individualité pure. La mémoire est finalement retrouvée chez Proust puisque n'en ressort pas davantage une spécificité par rapport à une autre. La mémoire est continue, car elle permet de me saisir comme le même dans le temps, et est sélective, car elle rectifie ce que je deviens, au fur et à mesure. Finalement Husserl et Nietzsche avaient bien cerné eux-mêmes cette dualité, mais ont insisté sur un trait spécifique.

On remarquera que Proust ne dresse pas un portrait psychologique du sujet, mais cherche bien à dévoiler de manière théorique, ce que chacun de nous peut ressentir lorsqu'il se retrouve face à lui-même ; en cela, il est qualifié de phénoménologue. Ici, en effet, l'écrivain ne cherche pas à forger son identité, mais il la retrouve. Celle-ci était déjà là, en lui, mais devient intentionnelle, révélée à nous-mêmes grâce à la mémoire, cela en chacun de nous. La mémoire est donc ce qui rend la conscience consciente d'elle-même, elle est intentionnalité. Ce qui fait peut-être la spécificité de Proust et qui le place au rang d'artiste-écrivain, c'est que l'identité émerge artificiellement certes, par le jet de l'écriture, et en partie indépendamment de sa volonté. Le moi le dépasse en quelque sorte, et c'est pourtant ce moi qui l'incite à écrire et lui donne matière

à écrire. Proust se fait alors dicter son être, et en découle une véritable œuvre d'art. Le sujet est donc à la fois acteur et spectateur de son être.

Notre étude a permis, dans un premier temps, de concilier deux positions qui semblaient distinctes l'une de l'autre, et d'illustrer certains points de convergence au travers de l'œuvre littéraire de M. Proust. En définitive, notre lecture de textes choisis de ces trois auteurs a permis d'aborder le thème du sujet identitaire, du soi détenant des vécus, de ce que les neuropsychologues et les neuroscientifiques appellent le plus souvent le *self*. En effet, la mémoire est entremêlée à la conscience et n'y est pas simplement juxtaposée. Je suis mes vécus, mais je suis également déjà avant de les consulter ou même de les provoquer, de les vivre. Les travaux actuels des neurosciences apportent également différents arguments en ce sens.

Jusqu'à présent, cet ouvrage avait essentiellement des objectifs théoriques. Il s'agissait de montrer les relations entre différents concepts, mémoire, conscience et identité, en s'appuyant sur des thèses relevant de la phénoménologie. Nous avons souhaité montrer également en quoi ces études trouvaient un écho dans les modèles théoriques et dans les problématiques les plus actuelles des neurosciences cognitives et surtout de la neuropsychologie. Selon nous, ce travail de réflexion théorique doit aller au-delà et trouver des applications au chevet des patients souffrant d'une maladie de la mémoire. C'est ce qui sera proposé et développé dans le chapitre suivant.

Chapitre

6

CAS PRATIQUE DES MALADIES DE LA MÉMOIRE

*Une mémoire diminuée, oublieuse,
mais des éléments de l'identité préservés*

Sommaire

1. Vers une « phénoménologie clinique »	135
2. Mémoire et amnésies	137
3. La maladie d'Alzheimer, un <i>self</i> dégradé ?.....	140
3.1 <i>Self</i> et maladie d'Alzheimer	141
3.2 Sentiment d'identité et fidélité à l'image que les patients donnent d'eux-mêmes	148

1. Vers une « phénoménologie clinique »

La philosophie pratique a repris de l'importance ces quarante dernières années, avec l'émergence de nouveaux problèmes éthiques et juridiques, comme celui de la bioéthique, même si la philosophie avait un champ d'application auparavant, et cela depuis Platon.

La philosophie appliquée d'aujourd'hui est devenue une modalité philosophique autonome. À vrai dire, c'est l'ensemble du visage de la philosophie qui a changé depuis la dénonciation kantienne des illusions de la raison théorique, au XVIII^e siècle. Dans la *Critique de la raison pure* [116], Kant a donné les conditions de possibilité d'une raison pratique qui aurait une certaine autonomie par rapport à la seule spéculation théorique. La philosophie n'aurait alors plus pour tâche d'arriver à la forme du savoir absolu et on n'assisterait plus au primat du théorique sur le pratique. On ne déduit plus tout à partir d'un premier principe, on assiste à la fin de l'onto-théologie si bien adoptée pourtant par Heidegger. Les grands systèmes spéculatifs sont révolus puisqu'aucun discours sur la totalité ne peut fournir de connaissance universellement admise. L'échec d'une philosophie purement spéculative entraîne finalement la libération de la philosophie pratique. On ne cherche plus à répondre à la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » (comme le principe de raison de Leibniz), mais on se demande plutôt si ce qui est (le réel) est bien conforme à ce qui doit être (l'idéal). L'idéal est défini, ou bien en terme de normes (à la façon des lois physiques) dites objectives, mais le problème reste de faire prévaloir tel idéal plutôt qu'un autre. La philosophie pratique cherche donc à s'appuyer sur des fondements solides et légitimes. La philosophie politique appliquée, par exemple, en est arrivée à se séparer des jugements de valeurs, des fondements d'ordres moraux, afin d'agir le plus justement possible. On doit sur ce point au philosophe américain, J. Rawls, auteur de la *Théorie de la justice* [117], d'avoir émis une supériorité du Juste sur les valeurs, afin qu'un système politique effectif et juste puisse être mis en place, objectivement.

Loin de cette forme contemporaine, la philosophie pratique plus ancienne est l'application des enseignements de la philosophie théorique. Son geste classique consiste alors à privilégier la relation cognitive à la relation pratique.

C'est une « philosophie cognitive pratique » que nous entendons développer et promouvoir, en nous appuyant sur des concepts théoriques, pour mieux analyser le fonctionnement cognitif pratique de

la mémoire. Ce projet pourrait ressembler à une « phénoménologie cognitive », puisque nous prétendons lire un réel intérêt à lier théorie et pratique, que ce soit pour l'une ou l'autre des disciplines, ici philosophie et neuropsychologie. Préciser les liens entre les conceptions philosophiques de la mémoire et les conceptions des neurosciences cognitives actuelles est possible et permet de comprendre, et de faire comprendre à un public désireux, le fonctionnement de la mémoire et les répercussions des troubles de la mémoire sur la vie mentale intime du sujet (Eustache M.-L., 2009, 2010, [26-27]).

Ainsi, une « phénoménologie cognitive et clinique » permettrait d'étudier de façon plus directe les concepts travaillés ici et leur application pour comprendre certains troubles de la mémoire qui surviennent chez des patients atteints de maladies cérébrales. Dans le contexte de notre ouvrage, le principal intérêt porte, à notre sens, sur les conséquences des troubles de la mémoire sur le maintien ou non de l'identité.

C'est à partir de l'affirmation que mémoire et identité s'entremêlent et se forgent l'une et l'autre, que nous pourrions mettre à l'épreuve ces réflexions. Nous souhaitons nous intéresser à ce que devient l'identité chez des patients souffrant de troubles graves de la mémoire. Quels degrés et quels types de liens entre mémoire et identité sont nécessaires pour que l'identité soit préservée (qu'elle soit consciente ou non chez le sujet) ou bien encore quelle(s) forme(s) de mémoire(s) doit(vent) être préservé(es) pour que l'identité soit respectée ?

À l'aide de cette « phénoménologie cognitive », nous nous attachons plus particulièrement à la maladie d'Alzheimer pour approfondir l'étude des relations entre mémoire, conscience et identité. En effet, si les troubles de mémoire chez ces patients sont bien établis, le degré de l'intégrité de leur identité est mal connu, même si cette dimension est déjà prise en compte dans certaines approches thérapeutiques non pharmacologiques des démences (Vézina et Pelletier, 2009, [89]). Les rares études qui ont été effectuées dans ce domaine utilisent des méthodologies disparates et le plus souvent mal contrôlées, ceci étant lié au fait que le concept d'identité (ou *self*) demeure mal défini et polysémique en psychologie cognitive et en neuropsychologie. Enfin, un élément très important est la sévérité de la démence car la revue des études publiées suggère que l'identité est préservée aux stades légers à modérés de la démence ; en revanche, son intégrité semble affectée en cas de démence sévère. Ce constat est important, mais il reste à comprendre les mécanismes qui président à ces modifications identitaires (Caddell et Clare, 2009, [118]).

Différents modèles proposent que l'identité s'appuie non seulement sur la mémoire épisodique mais aussi sur la mémoire sémantique. Dans la maladie d'Alzheimer, la mémoire épisodique est altérée, mais la relative préservation de la mémoire sémantique, au moins à un stade léger à modéré de la démence, pourrait fournir un « socle » qui permet de maintenir un sentiment d'identité au moins global. En revanche, à un stade plus avancé de la maladie, il est possible que le sentiment d'identité soit altéré ou alors que les capacités cognitives du patient ne lui permettent plus d'exprimer la persistance de son identité. Ainsi, qu'est-ce qui dégrade les représentations identitaires du patient atteint de la maladie d'Alzheimer ? Est-ce le fait que son sentiment d'identité est perturbé par la maladie elle-même, ou est-ce dû au fait que les liens entre identité et mémoire à un stade de démence relativement avancé sont détruits ou très perturbés ?

Concernant la maladie d'Alzheimer, de nombreux travaux ont permis de bien préciser la nature des troubles de la mémoire épisodique et de la mémoire sémantique, qui surviennent au cours de l'évolution de l'affection. L'intérêt porté à la modification (et à la préservation au premier stade d'évolution de la maladie) des représentations identitaires, est une nouvelle thématique de recherche. Elle est particulièrement intéressante car elle pourrait déboucher sur de nouvelles thérapeutiques non médicamenteuses, que ce soit auprès des patients ou des aidants. La phénoménologie aurait donc dans ce projet une utilité clinique.

2. Mémoire et amnésies

Chez la plupart des patients amnésiques, certaines capacités de mémoire sont néanmoins préservées : la mémoire se dévoile alors sous plusieurs facettes qui peuvent être ou non touchées en même temps par une maladie. L'article de B. Desgranges et F. Eustache, « Les amnésiques nous révèlent la mémoire », nous explique bien ce point :

« Ce que nous savons sur la mémoire humaine, nous le devons à ceux qui l'ont perdue. La découverte de plusieurs types d'amnésies a mis en lumière diverses sortes de mémoire. Le plus souvent, à la plus grande surprise des psychologues...

L'Histoire commence dans les faubourgs de Moscou, près de la résidence de campagne de l'écrivain Léon Tolstoï, dans la deuxième partie du XIX^e siècle.

Une riche héritière y fait construire une clinique pour que le neuropsychiatre Sergueï Korsakoff y applique ses nouvelles approches de psychiatrie humaniste,

en rupture avec des méthodes carcérales d'un autre temps. Korsakoff soigne notamment des patients dont la dénutrition et la grosse consommation de vodka sont associées à plusieurs symptômes : amnésie antérograde (oubli des événements vécus après le début de la maladie), amnésie rétrograde (concernant cette fois-ci les souvenirs antérieurs), confabulations (ou distorsions de la mémoire)... Les observations sont précises, les troubles minutieusement décrits : l'ensemble de ces symptômes portera le nom de syndrome de Korsakoff. Certaines capacités de mémoire sont malgré tout intactes chez de tels malades : c'est également ce que constate le neuropsychologue genevois Édouard Claparède, lui aussi auprès d'une patiente atteinte du syndrome de Korsakoff. Tendant la main pour saluer le médecin, la malade se pique à une épingle qu'il avait dissimulée dans sa paume. Un peu plus tard, alors qu'elle ne se souvient pas de cet épisode explicitement, elle refuse de lui tendre la main, comme si l'épingle avait laissé une trace, à son insu. Claparède souligne ainsi le contraste entre une mémoire qu'il appelle « explicite », ici perturbée, et une mémoire « implicite », préservée » [119].

La distinction entre mémoire explicite et mémoire implicite, initiée par Korsakoff et Claparède, s'est révélée particulièrement heuristique et a été reprise dans différentes théories modernes de la mémoire. Ainsi, il a été montré que le patient H. M. (voir ci-dessous), malgré l'intensité de son amnésie (affectant la mémoire explicite), était capable d'acquiescer une procédure perceptivo-motrice qui consistait à suivre les contours d'une étoile présentée en miroir. Dans cette situation, le patient n'était pas conscient de faire appel à sa mémoire. Dans ce cadre, les termes de « mémoire explicite » sont assimilables à ceux de « mémoire déclarative », et ceux de « mémoire implicite » au concept de « mémoire non déclarative, ou procédurale ». Les termes de « mémoire implicite » ont été largement utilisés dans un autre contexte expérimental et théorique : celui des effets d'amorçage qui donnent lieu à de nombreux travaux en psychologie cognitive et en neuropsychologie. Tulving et Schacter ont distingué l'amorçage perceptif de l'amorçage sémantique. Le premier requiert un traitement global de la structure du stimulus amorce (présenté en premier : un mot, un dessin...) et dépend d'un système de représentations perceptives, ou mémoire perceptive, qui opère à un niveau présémantique. Les effets d'amorçage sémantique, qui mettent en évidence une amélioration du traitement d'un stimulus quand celui-ci est présenté après un stimulus qui lui est associé sur le plan sémantique (tigre-lion), constituent une façon d'évaluer les caractéristiques de la mémoire sémantique.

D'autres malades ont permis de dévoiler cette mémoire plurielle, comme K.F., K.C., et d'autres. Grâce à eux, nous pourrions comprendre le schéma représentatif « des » mémoires. Lisons d'abord la suite de l'article de B. Desgranges et F. Eustache, *Les amnésiques nous révèlent la mémoire*, décrivant l'acquis scientifique permis grâce à l'étude de ces patients :

« Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les patients souffrant de divers troubles de la mémoire ont ainsi permis la naissance et le développement de la neuropsychologie cognitive, qui vise à décrire les mécanismes de la pensée en relation avec le fonctionnement cérébral. Ils sont généralement connus par leurs simples initiales. Le plus célèbre sans doute, H.M. (décédé le 2 décembre 2008), s'est prêté à de multiples expériences et a fait l'objet de nombreuses publications, dont la première (par Scoville et Milner, en 1957) est l'un des articles de neurosciences les plus cités. Il souffrait d'une mémoire déclarative défaillante qui l'empêchait de reconnaître sa psychologue Brenda Milner et de se souvenir de leurs précédentes entrevues. En revanche il était capable de nouveaux apprentissages, comme le dessin en miroir (apprendre à dessiner en ne voyant que le reflet de sa main), attestant d'une mémoire indépendante que l'on baptisa «procédurale». K.F., autre patient, s'avérait incapable de répéter de courtes séries de chiffres, alors qu'il pouvait restituer des histoires. K.C., lui, présentait un déficit de la mémoire épisodique l'empêchant de se souvenir des événements vécus dans le passé, mais pouvait rappeler des informations sémantiques. Il pouvait aussi en apprendre de nouvelles (comme la signification des mots «Internet» ou «Monica Lewinski») » [119].

Ces patients ont permis de révéler quatre mémoires distinctes et indépendantes : la mémoire déclarative (mémoire du savoir-dire), la mémoire procédurale (mémoire du savoir-faire), la mémoire épisodique (mémoire des vécus personnels) et la mémoire sémantique (mémoire des connaissances conceptuelles). L'article se termine par les observations d'autres patients et souligne certaines relations entre les mémoires :

*« Auguste D. et les syndromes démentiels
Tous ces patients présentaient des troubles consécutifs à une lésion focale du cerveau. A priori, les patients âgés atteints de syndromes démentiels, c'est-à-dire avec de multiples perturbations cognitives à cause d'une dégénérescence diffuse, semblaient de leur côté moins intéressants pour la neuropsychologie théorique de la mémoire.
Pourtant des dissociations mnésiques inédites ont bel et bien été décrites, à un stade précoce de ces maladies. Par exemple, dans le domaine de la mémoire autobiographique, des profils d'amnésie rétrograde*

distincts ont été mis en évidence. Chaque fois, les souvenirs se raréfient dans un sens ou dans l'autre de la flèche du temps (on parle de «gradient temporel»). Par exemple, les souvenirs récents sont moins bien rappelés dans la maladie d'Alzheimer («gradient de Ribot»). Mais le gradient est inversé, c'est-à-dire que les souvenirs lointains sont les plus rares, dans la démence sémantique (où les patients perdent la signification des mots et de ce qu'ils voient) » [119].

La méthode pathologique est une démarche productive pour la neuropsychologie, puisqu'elle a permis de décrire le fonctionnement cérébral d'une mémoire à multiples facettes plus ou moins indépendantes les unes des autres. La mémoire déclarative se distingue alors de la mémoire procédurale, la mémoire sémantique de la mémoire épisodique, la mémoire autobiographique faisant appel aux deux mémoires, sémantique et épisodique, en étroite interaction. Les liens entre mémoire sémantique et mémoire épisodique deviennent flagrants lorsque l'on perçoit qu'un malade peut présenter un gradient de mémoire inversé, selon que l'une ou l'autre est touchée.

3. La maladie d'Alzheimer, un self dégradé ?

La maladie d'Alzheimer touche environ 6 % de la population des plus de 65 ans, soit 850 000 personnes atteintes aujourd'hui en France, majoritairement des femmes, et près de 225 000 nouveaux cas apparaissent chaque année, selon le rapport d'expertise Inserm (travail s'appuyant sur les données scientifiques disponibles en date du premier semestre 2007). Il s'agit de la forme de démence la plus fréquente, soit 70 % des cas de démences. Son incidence augmente aujourd'hui de manière très importante, surtout dans les pays développés, avec l'allongement de la durée de vie. Principale cause de démence chez les personnes âgées, elle touchait environ 26 millions de personnes dans le monde en 2005 et pourrait en toucher quatre fois plus en 2050.

La maladie d'Alzheimer est caractérisée, dans sa forme typique, par des troubles de la mémoire et un syndrome aphaso-apraxy-agnosique, mais l'hétérogénéité de la maladie est à prendre en compte, les profils de troubles cognitifs pouvant être très différents d'un patient à l'autre. Les troubles de la mémoire sont inauguraux et prédominants, dominés par une amnésie antérograde intense principalement due à un défaut

d'encodage. Les troubles de la mémoire épisodique sont les plus précoces et les plus importants qualifiés d'authentiques (car ne pouvant pas s'expliquer par exemple par des troubles de l'attention). Ils sont associés à une désorientation temporo-spatiale. La mémoire sémantique est déficitaire mais mieux préservée que la mémoire épisodique. Concernant la mémoire de travail, différentes études ont montré des perturbations dans la réalisation de tâches doubles, qui seraient dues à une atteinte de l'administrateur central. La mémoire perceptive est relativement bien préservée de même que la mémoire procédurale, même si l'acquisition de nouvelles procédures est plus lente et de moins bonne qualité que chez les sujets sains âgés.

À ces troubles mnésiques s'ajoutent des troubles du langage et des troubles praxiques (l'apraxie constructive est habituelle dans cette pathologie). À un stade sévère de la maladie, les patients présentent généralement une anosognosie (ils ne sont pas conscients de leurs troubles mnésiques) et les désordres comportementaux sont fréquents.

Aujourd'hui, il n'existe pas de traitement qui modifie le cours de la maladie. Les interventions proposées sont principalement d'ordre palliatif et n'ont qu'un effet limité sur les symptômes. Étant donné la prévalence de la maladie, un important effort est mené par les scientifiques et l'industrie pharmaceutique pour découvrir un médicament qui permettrait de stopper le processus neurodégénératif. Les principales pistes de recherche visent à s'attaquer aux plaques amyloïdes qui se forment entre les neurones au cours de la maladie et aux agrégats de protéines Tau formant les dégénérescences neurofibrillaires à l'intérieur des neurones.

3.1 *Self* et maladie d'Alzheimer

Si la mémoire contribue au maintien du *Self* dans une cohérence et une unité dans le temps, si la mémoire permet une modulation constante de l'identité du sujet et sa mise à jour, qu'advient-il de l'identité du sujet lorsque la mémoire n'est plus accessible comme avant, et que différentes formes de mémoire sont fragilisées par une maladie ? La maladie d'Alzheimer étant caractérisée par d'importants troubles de la mémoire, entraîne-t-elle inévitablement des répercussions sur l'identité et sur le sentiment d'identité du patient ? Que devient l'identité chez une personne présentant de tels troubles de la mémoire, si nous comprenons que mémoire et identité sont intrinsèquement liées ? Le patient atteint de cette maladie neurodégénérative est-il un sujet qui ne sait plus

se raconter (et qui sait qui il est ?) ou bien est-il quelqu'un qui n'a plus accès à lui-même, et qui par conséquent ne peut se raconter ? Peut-on espérer rester soi-même lorsque notre mémoire tombe malade ? Si l'identité naît de la relation entre *self* et mémoire, comment postuler une part préservée d'identité dans la maladie d'Alzheimer où sont décrits des troubles authentiques de la mémoire ? Comment le *self* reste-il présent chez des patients à un stade avancé de la maladie et sous quelle forme ?

Les rares études qui ont été effectuées dans ce domaine utilisent des méthodologies disparates, sans conteste du fait que le concept d'identité demeure mal défini et polysémique (comme indiqué précédemment). Caddell et Clare (2009, [118]) soulignent l'importance des recherches sur le *self* dans la démence, ne serait-ce que pour comprendre la maladie, mais également pour apporter une prise en charge appropriée aux patients. Les études sur le *self* dans la maladie d'Alzheimer se trouvent au centre d'un véritable débat : celui de savoir si le *self* persiste ou s'il est altéré chez les personnes atteintes de démence. Très peu d'études jusqu'ici ont tenté de pointer le moment précis où le *self* n'est plus. D'ailleurs, cela pose problème, au niveau conceptuel : à quel point le *self* cesserait-il d'être ? Ainsi, il semble plus adapté de chercher ce qui est préservé ou ce qui ne l'est pas dans le *self* de la personne, plutôt que de délimiter un moment où le *self* serait compromis dans la maladie. Pour le dire autrement, étudier différentes composantes du *self* est plus envisageable que de parler globalement d'un *self* préservé ou non.

Dans cette optique, Fargeau *et al.* (2010, [120]) ont réalisé une étude de la dégradation du *self* chez des patients atteints de maladie d'Alzheimer. Leur étude visait trois dimensions : le *self* matériel, le *self* social et le *self* spirituel, s'appuyant sur la classification de James. Le *self* matériel fait que le soi est dans un corps et qu'il reconnaît ce corps comme étant le sien. Le *self* social permet de se reconnaître dans l'autre, de savoir se présenter à l'autre dans une singularité propre et de ressentir le regard que porte l'autre sur nous. Le *self* spirituel inclut les valeurs, les opinions politiques, religieuses, la philosophie de la personne.

Le *self* social semble être le premier affecté dans la maladie et la sévérité de l'atteinte du *self* est corrélée à la dégradation de la mémoire autobiographique sémantique et à l'apathie. Cette conclusion est reprise par Gil (2007, [121]) : « Quand la famille dit d'un sujet dément qu'elle ne le reconnaît plus, c'est bien le désarroi dû à l'atteinte du *self* qui est exprimé et surtout du *self* social » (p. 91).

Le *self* social semble donc atteint en premier dans la maladie d'Alzheimer. D'autres études ont montré que le *self* social était intime-

ment lié à la reconnaissance de soi-même et à la capacité pour le soi de comprendre ses émotions et ses réactions et tout ce qui lui est propre. D'autres études montrent le lien entre la dégradation du *self* social et la non reconnaissance de soi (Duval *et al.*, 2009, [122]) : la conscience de soi et la conscience des autres seraient en interaction et réguleraient le comportement social. De même, il existerait une relation entre la reconnaissance de son visage personnel et la théorie de l'esprit, les mêmes régions cérébrales étant sollicitées dans les deux situations, soit principalement le cortex préfrontal médian. La théorie de l'esprit permettrait de comprendre (et d'inférer) les actes, les intentions et les émotions de l'autre, mais aussi de soi-même. Le *self* social est particulièrement important, puisque son atteinte détériore aussi d'autres niveaux du *self*, à savoir une part de la reconnaissance de soi.

Il ressort de ces études que le *self* se détériore au cours de l'évolution de la maladie mais qu'un certain sentiment d'identité persiste malgré tout. Cependant, peu d'études se sont intéressées aux stades les plus sévères de la maladie, une des raisons possibles étant le manque d'outils adaptés pour saisir l'identité ou le sentiment d'identité d'un patient en proie à de graves troubles de communication. Pourtant, l'étude de Fazio et Mitchell (2009, [123]) montre une reconnaissance de soi visuelle chez des patients qui, sur cinq photos à discriminer, reconnaissent une photo d'eux prise par polaroid, alors qu'ils disent ne pas se souvenir de la prise de photo. Les patients paraissent garder une idée d'eux-mêmes sémantique et visuelle, ceci au stade modéré de la maladie.

Cependant, qu'en est-il à plus long terme (sachant que les questionnaires utilisés requièrent une aptitude à la communication par le langage) ? Pour Gil, l'atteinte de la conscience de soi pourrait représenter le déficit central de la démence d'Alzheimer (p. 91, [121]). Les études de l'anosognosie distinguent trois niveaux de conscience, pouvant être affectés ou non par la maladie (Prigatano et Schacter, 1991, [124]) : la conscience de l'existence des troubles (*knowledge of*), l'identification de l'implication des troubles ou de la maladie dans la vie quotidienne (*knowledge with*), et la conscience de soi et de l'identité individuelle (*self awareness*). Mais si ces trois niveaux de conscience ne sont pas opérationnels chez le patient parvenu à un stade sévère de la maladie, ne pourrions-nous pas dire que le patient a une connaissance de lui-même, sans être conscient de lui-même ? Cet aspect se reflète dans la définition de la conscience de soi comme étant la capacité de percevoir le soi de manière relativement objective tout en maintenant un aspect subjectif (Prigatano et Schacter 1991, [124]). C'est cette dimension subjective ou affective qui distingue la conscience de soi de la connaissance de soi.

En plus de l'évaluation de l'état courant d'une personne (et de sa différence par rapport à l'état pré-morbide), la conscience de soi comporte la capacité d'une personne de déterminer son état futur, ou de se fixer des objectifs réalistes pour l'avenir. Le patient anosognosique serait-il alors non conscient de lui-même tout en se connaissant si on lui demandait de se définir ? Ou bien, l'anosognosie chez le malade d'Alzheimer à un stade sévère de la maladie ne concernerait-elle que les deux premiers niveaux de conscience (*knowledge of* et *knowledge with*) et non le dernier (*self awareness*) ?

Au stade sévère de la maladie, les patients semblent présenter des problèmes de mise à jour de leur identité. Ainsi, si aux stades léger et modéré, les patients semblent se reconnaître et reconnaissent leurs proches, qu'en est-il au stade le plus sévère, lorsque les patients sont anosognosiques, qu'ils n'ont pas conscience d'être malades, et qu'ils pensent être plus jeunes (voire beaucoup plus jeunes) qu'ils ne le sont vraiment ?

Étant donné que les patients, à un stade sévère de la maladie, auraient un déficit de mise à jour de leur identité, ils auraient une conscience d'eux-mêmes non adaptée à leur temps, une conscience d'eux-mêmes comme s'ils étaient encore beaucoup plus jeunes ; pourtant, on remarque que leur idée d'eux-mêmes est restée présente et fidèle à ce qu'ils sont. Ainsi, au lieu d'une préservation de l'identité, nous sommes plutôt en présence d'une préservation du sentiment d'identité chez le malade d'Alzheimer ; l'identité étant fortement mise à l'épreuve au cours de la maladie, notamment à cause de l'anosognosie et des troubles du comportement, ajoutés aux troubles authentiques de la mémoire épisodique.

Deux recherches retiennent particulièrement notre attention : celle de Hehman et collaborateurs (2005), [125], et celle de Klein et collaborateurs (2003), [126]. La première est une étude de cas réalisée chez une patiente de 83 ans atteinte de la maladie à un stade sévère. La patiente est invitée à reconnaître son visage sur plusieurs photos, prises à différentes périodes de sa vie. La patiente ne se reconnaît que sur les photos les plus anciennes (quand elle avait une quarantaine d'années). Nous en concluons que la patiente conserve bien une idée d'elle-même, mais elle semble avoir oublié toute la partie récente de sa vie. Comment expliquer ce phénomène ? Par l'anosognosie ? Par un déficit de mise à jour du sentiment d'identité (la première solution n'excluant pas l'autre) ? Par le fait que la photo ancienne ait été vue plus souvent que les autres par le sujet ?

La deuxième étude conclut à une préservation mais avec un déficit de mise à jour du sentiment d'identité au stade sévère de la maladie. Cette recherche se fonde sur une autre étude de cas, une femme atteinte de la maladie d'Alzheimer au stade sévère qui, malgré ses troubles de mémoire

importants et d'autres déficits cognitifs, se révèle être toujours en possession d'une connaissance fidèle d'elle-même. Toutefois, cette connaissance d'elle-même, ce sentiment d'identité, seraient en adéquation avec l'identité de la personne avant la maladie, d'après ses propres résultats et ceux de ses proches, relevés en parallèle au moyen de questionnaires.

D'après Klein (2010, [127]), on observerait ainsi une préservation du sentiment d'identité chez ces patients au stade sévère de la maladie d'Alzheimer. Il existerait une résistance particulière du noyau du soi sémantique, de nos traits de caractère conscients, chez les malades atteints de troubles de la mémoire, comme dans la maladie d'Alzheimer. L'explication de cette persistance de l'idée de soi cohérente s'expliquerait notamment par la relative préservation d'une composante de la mémoire sémantique qu'il nomme la mémoire conceptuelle personnelle. Cette proposition est compatible avec le modèle Mnesis [39] qui distingue deux types de représentations sémantiques : 1) des représentations sémantiques formées précocement, via les liens ascendants depuis les mémoires procédurale et perceptive, vers les systèmes mnésiques de haut niveau (mémoire sémantique et éventuellement mémoire épisodique) ; 2) des représentations sémantiques tributaires du processus de sémantisation, issus de liens descendants de la mémoire épisodique vers la mémoire sémantique. Dans ce cadre explicatif, les représentations du premier type, plus archaïques et non dépendantes de la mémoire épisodique, seraient plus résistantes à différents processus pathologiques, notamment dans des maladies affectant en priorité la mémoire épisodique (voir Eustache F., Eustache M.-L., Laisney M., Desgranges B., Platel H., 2013).

Une nouvelle étude, à laquelle nous avons contribué, a permis de confirmer ce relatif maintien d'un sentiment de soi aux stades les plus sévères de la maladie. Par contre, les conclusions concernant la mise à jour de ce sentiment de soi sont interrogées du fait des résultats obtenus. Voyons plus en détail cette recherche, pour en discuter ensuite les résultats. Seize patients atteints de maladie d'Alzheimer et seize sujets contrôles, appariés en âge et vivant tous en institution, ont bénéficié d'un même protocole d'étude composé de deux séances de tests, séparées par un délai de quinze jours.

Il était demandé aux sujets de donner leur âge à la lecture d'une frise, où ils devaient indiquer un âge approximatif et de remplir deux questionnaires consistant à mesurer le sentiment d'identité de chaque sujet. L'idée était de vérifier si, dans le temps, ce sentiment d'identité était préservé, après un intervalle de quinze jours. Le premier test (« Les dix(s) Je ») évaluait les capacités de description de soi et les manières de se décrire : plutôt tournées vers soi, tournées vers les autres, ou se regroupant dans un ensemble social précis (retraités, parents, grands-parents...).

On demandait ainsi aux sujets de donner dix phrases commençant par « Je suis ». Étant donnée la sévérité du stade de la maladie auquel appartenaient ces patients, un examinateur était présent pour saisir au moment de lucidité opportun la réponse appropriée.

Les dix phrases étaient classées selon leurs catégories : idiocentree, allocentree ou sociale. Pour les phrases portant sur un soi tourné vers lui-même (idiocentree), deux sous-catégories, correspondant aux traits de caractères et aux préférences étaient distinguées ; certaines phrases sont positives, d'autres négatives. Ces mêmes sous-catégories (positive et négative) sont aussi attachées aux phrases tournées vers les autres (allocentrees). Pour les phrases concernant le soi social, certaines se réfèrent à un petit groupe (comme la famille : J'ai deux enfants), d'autres, à un groupe plus grand (comme celui des ouvriers, par exemple, ou bien des personnes qui sont en maison de retraite...). Ce test est utilisé dans le but d'explorer le contenu des représentations et du concept de soi et conduit ainsi à cinq scores : nombre de phrases produites par le sujet, productions idiocentrees, allocentrees, sociales. La valence est également calculée pour évaluer s'il y a une différence significative entre la positivité de l'image que les sujets contrôles et les patients ont d'eux-mêmes.

Le deuxième test était un questionnaire composé de 24 items, où les sujets devaient répondre par « oui ou « non » selon qu'ils trouvaient que l'item décrivait bien qui ils étaient ou non. Il y avait trois catégories d'items : 1) les items répondant à la question « Comment j'agis ? » (par exemple, « Je suis une personne honnête ») ; 2) les items Satisfaction, répondant à la question « Comment je me juge ? » (« Je suis content d'être qui je suis » ou bien encore : « Je suis trop exigeant envers mes proches ») ; 3) les items Comportement, « Comment je réagis ? » (« J'agis parfois de façon immorale » ou bien « j'ai des difficultés à aller parler à quelqu'un que je ne connais pas »).

Quinze jours après, nous avons à nouveau proposé ces deux tests aux deux groupes de sujets, afin d'évaluer la cohérence des réponses, alors que les patients ne se rappelaient pas d'avoir été confrontés à ces épreuves et qu'ils n'avaient aucun souvenir de leurs réponses produites.

Les principaux résultats de cette étude sont les suivants : l'âge demandé aux sujets contrôles fut donné correctement (ou à un an près), par contre l'âge que se donnaient les patients atteints de maladie d'Alzheimer était inférieur à leur âge réel (allant jusqu'à 50 ans de moins que leur âge véritable). Les patients se différencient des contrôles en ce que les malades d'Alzheimer employaient, lors du test des dis(x) Je, plus de phrases de type : « Je ne sais plus qui je suis », « Je ne me rappelle plus de moi », « Je suis nulle part », « On ne peut pas être et avoir été ». Les phrases énonçant une incapacité pour le patient de se définir lui-même étaient produites au stade sévère de la démence. Cependant, lorsque l'examinateur insis-

tait, qu'il prenait le temps de bien répéter l'énoncé, qu'il le reformulait et trouvait ce moment opportun de lucidité, le patient donnait soudain une phrase qui le décrivait parfaitement.

En dehors de ces différences, les résultats révèlent une certaine similarité dans les réponses. Les patients et les contrôles fournissent des réponses sensiblement identiques aux deux temps de l'étude. Les patients donnent des phrases sur eux-mêmes et répondent au questionnaire de manière cohérente aux deux reprises, alors qu'ils ne se souviennent pas avoir déjà effectué ces deux tests deux semaines auparavant : ils produisent par exemple le même nombre de phrases pour les catégories tournées vers soi, vers les autres ou relevant d'une appartenance à un groupe social (figure 6.1).

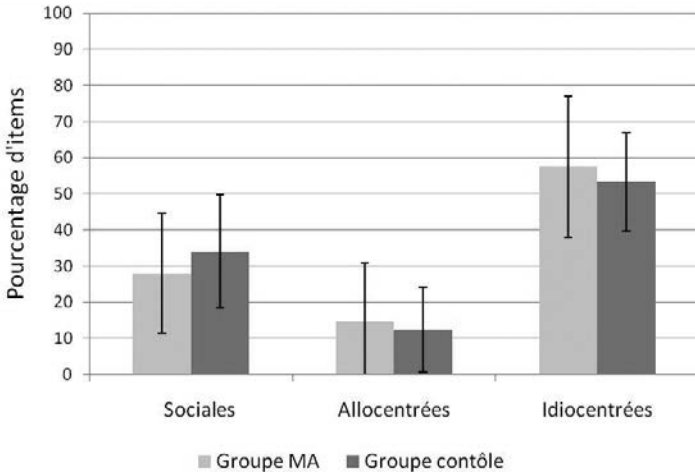


Figure 6.1 – Pourcentages de réponses produites par les patients atteints de maladie d'Alzheimer (MA) et les sujets contrôles à un questionnaire permettant de distinguer différents types de représentations identitaires

Les sujets atteints de la maladie d'Alzheimer donnent des phrases (définissant qui ils sont) selon le même schéma que les sujets contrôles : le nombre de phrases concernant leur appartenance à un groupe social défini est semblable chez les deux groupes, de même que le nombre de phrases tournées vers eux-mêmes ou vers les autres.

De même, nous n'observons pas de différences significatives dans leurs réponses. Ainsi, les deux groupes ne diffèrent pas en termes de réponses identiques données aux deux temps de l'étude, les réponses identiques étant largement plus fréquentes que les réponses proches et inversées (figure 6.2).

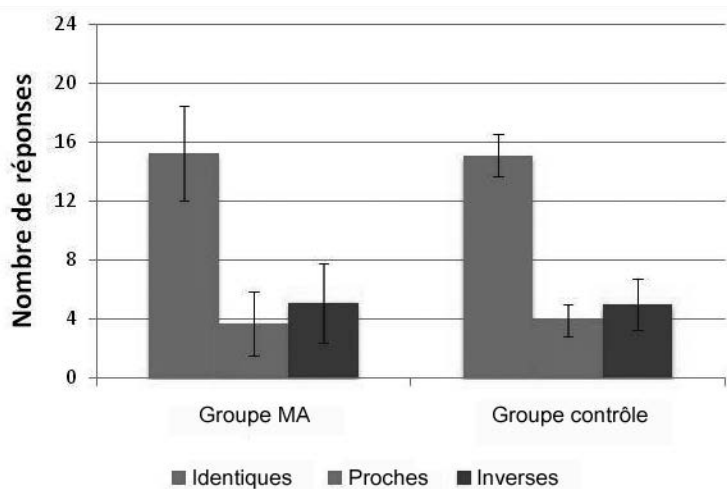


Figure 6.2 – *Similarité des réponses, aux deux temps de l'étude, à un questionnaire de représentation de soi chez des patients atteints de maladie d'Alzheimer (MA) et des sujets contrôles*

Les patients répondent d'une manière quasiment équivalente aux questions lors des deux évaluations (comme les sujets contrôles), alors qu'ils ne peuvent se souvenir de ce qu'ils avaient dit quinze jours auparavant.

Ces résultats permettent alors de conclure à un relatif maintien du sentiment d'identité chez les patients atteints de la maladie d'Alzheimer à un stade sévère. Ceci ne montre pas cependant qu'une identité serait préservée à ce stade de la maladie. Cette étude affirme simplement que les patients ont une conscience d'eux-mêmes cohérente dans un délai de quinze jours. Cela n'implique en rien que cette conscience d'eux-mêmes est fidèle à ce qu'ils sont vraiment et que cela coïncide à leur identité d'avant la maladie ou non. Malgré tout, les réponses des patients et l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes à travers ces réponses se sont révélées être en accord avec l'image qu'a la neuropsychologue de l'institution, qui les connaît bien.

3.2 Sentiment d'identité et fidélité à l'image que les patients donnent d'eux-mêmes

Toutes les productions individuelles des patients ont ainsi été relues et discutées avec la neuropsychologue de l'institution, qui a retrouvé assez précisément justement l'image qu'elle avait de la personnalité des résidents inclus dans cette étude. Ce que les résidents disent être

semble assez fidèle à l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes, dans l'institution. Cette vérification semble montrer qu'il y aurait, en plus d'un sentiment de soi préservé, un lien évident entre ce que les résidents se disent être et ce qu'ils sont aujourd'hui, bien qu'ils estiment se situer dans un temps bien antérieur (leur enfance, leur travail,...). Même si leur mémoire autobiographique est atteinte, l'identité persiste malgré la démence, ce qui prouve que cette identité continue de se modifier après avoir été conjointement liée à la mémoire, et après avoir évolué avec elle. Par exemple, une patiente ayant 20 ans dans son esprit reconnaît bien la télévision et les choses de notre temps. Il ne s'agit donc pas pour elle d'un retour dans le temps, elle reste elle-même tout en se pensant être jeune. Notre étude argumente, comme Klein [126] et Hehman [125], en faveur d'une préservation du sentiment d'identité dans la maladie d'Alzheimer, au stade sévère de la maladie. Mais contrairement à Klein [127], notre étude conclut à une cohérence de l'idée que les patients ont d'eux-mêmes avec ce qu'ils sont au moment présent. Si Hehman [125] et Klein [126] font l'hypothèse d'un sentiment de soi préservé, il s'agit d'un sentiment de soi renvoyant à un soi passé et qui plus est à un passé lointain (*cf.* leurs études citées plus haut). Au contraire, cette dernière étude fait l'hypothèse d'une préservation du sentiment d'identité d'un soi qui serait actuel.

Afin d'éclairer cette problématique, nous proposons d'utiliser les concepts de *mêmeté* et d'*ipséité* développés en philosophie, comme le fait d'être toujours le même quel que soit l'endroit où j'habite, quelle que soit mon année de parcours (*mêmeté*), mais aussi par le fait d'être toujours en mutation, d'être quelqu'un de précis à ce moment là, pas tout à fait le même qu'hier (*ipséité*). Il existerait deux manières de se représenter soi-même, soit de manière très épurée (ou basique), soit en faisant référence à une identité plus labile, selon l'âge, la période de vie et la santé de la personne (indépendant, triste, alerte...). Nous faisons l'hypothèse que la première façon de se décrire serait plus résistante à la maladie, puisqu'il s'agirait de connaissances sur soi forgées de longue date, intimement perçues et apprises par nos réactions, émotions et ressentis corporels. Ainsi, si le patient est reconnu par la neuropsychologue de l'établissement lors de la lecture des réponses aux tests, c'est qu'il a un sentiment d'identité fidèle à ce qu'il est au moment présent ou de manière générale. La partie *mêmeté* étant plus basique et totalement sémantique serait alors plus résistante que la partie sémantisée s'appuyant sur des représentations épisodiques. Il y aurait ainsi deux soi en soi, l'un plus général, originel et invariant et l'autre modulé par le temps et l'expérience.

Si la mémoire sémantique est une des composantes de la mémoire autobiographique moins affectée dans la maladie d'Alzheimer à un stade sévère que la mémoire épisodique, nous faisons l'hypothèse qu'une partie de la mémoire sémantique personnelle serait plus résistante à l'effet de la maladie que l'autre. La mémoire sémantique personnelle évoquant des représentations qualifiées de *mêmeté* dans l'identité du sujet, serait plus persistante que les représentations évoquant un sentiment d'identité plus changeant au cours du temps, évoquant l'*ipséité* dans l'identité du sujet (figure 6.3). Cette figure permet de visualiser les différents types de représentations identitaires et leurs liens avec les systèmes de mémoire. Elle constitue aussi une base de réflexion pour mieux comprendre les répercussions d'une maladie de la mémoire sur les représentations identitaires et la conscience de soi.

Allier les problématiques concernant l'identité en philosophie et dans les sciences du comportement, permet d'émettre de nouvelles hypothèses et de faire naître des paradigmes porteurs de réflexion pour la recherche de nouvelles thérapeutiques non médicamenteuses.

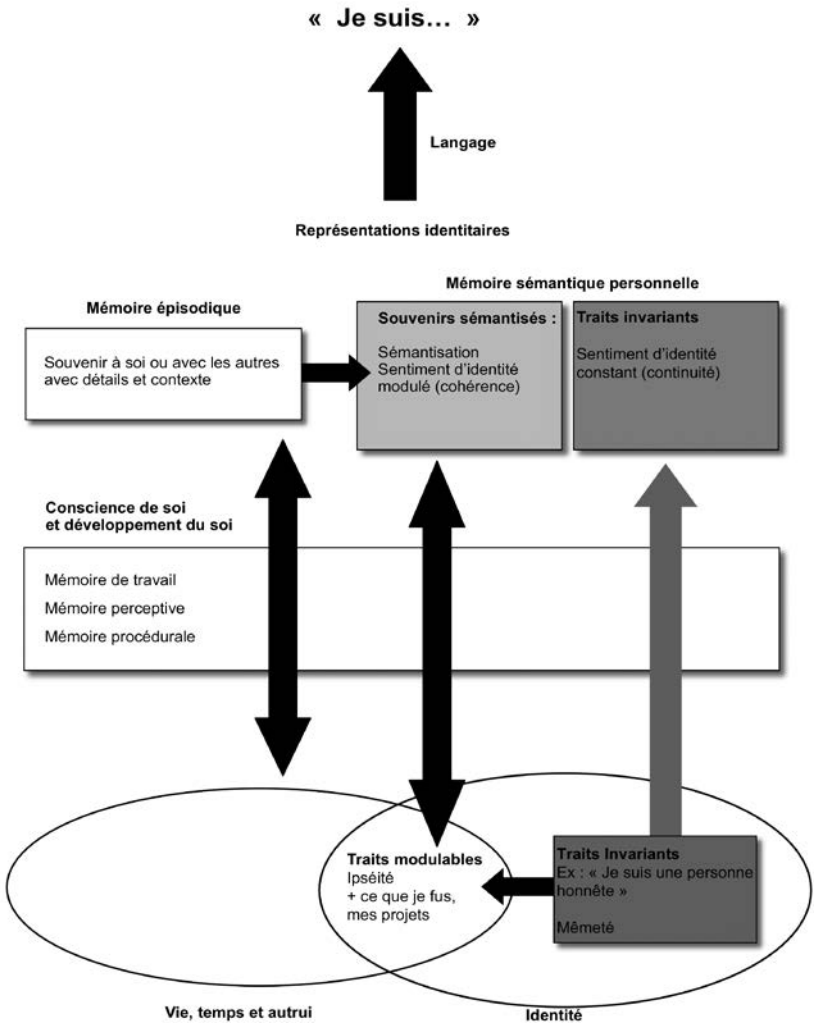


Figure 6.3 – *Le self, ses mécanismes et ses représentations*

Le *self*, avant d'être en mesure de dire « Je suis », se doit d'avoir la conscience de son identité (en mémoire). Il a alors deux manières possibles de se définir, soit de manière générale, soit en faisant appel aux détails précis de nos vécus. Les deux manières se confondent en temps ordinaire (bien qu'impliquant des systèmes de mémoires distincts, comme la mémoire épisodique et la mémoire sémantique) ; sauf dans les maladies de la mémoire, comme la maladie d'Alzheimer, où la mémoire épisodique est particulièrement déficitaire. Dans ce cas, le *self* pourrait dire « Je suis... », grâce à un sentiment d'identité constant et général à travers le temps (mêmeté), conservé en mémoire sémantique.

Chapitre 7

**ÉTHIQUE DE LA
DÉPERSONNALISATION**

Sommaire

1. La démarche éthique.....	155
2. Insister sur les capacités préservées	157
3. Un exemple de ce qui persiste : l'union du corps et de l'esprit chez les malades d'Alzheimer	158
3.1 Corps et esprit réunis : de Descartes à Damasio	160
3.2 Le corps resté lié à l'esprit dans la maladie d'Alzheimer	163
4. Perspectives éthiques	165

1. La démarche éthique

Liant philosophie et sciences, la démarche éthique est essentielle pour bien comprendre les questions et problématiques que peuvent entraîner une maladie de la mémoire dans une famille et plus largement dans une société, comme chez l'individu lui-même, pris dans sa singularité. Les soins et leur qualité dépendront sans conteste de cette réflexion. L'éthique (du grec *éthos* signifiant, lieu de vie, habitude, mœurs, caractère ; et du latin *ethicus*, la morale) est une discipline philosophique pratique (fondée sur l'action) et normative (proposant des règles à la société). Elle se donne pour but d'indiquer comment les êtres humains doivent se comporter, agir et être, entre eux et envers ce qui les entoure. L'éthique peut alors amener à réfléchir sur comment vivre mieux la maladie, comment la comprendre de l'extérieur pour les proches et comment améliorer les conditions de vie du patient. Montrer que le sentiment d'identité est préservé dans la maladie d'Alzheimer est une démarche profondément éthique puisqu'elle demande aux proches et au personnel soignant de porter un autre regard sur le patient.

Il y a plusieurs façons de considérer la personne présentant d'importants troubles de la mémoire :

- soit nous obtenons suffisamment d'éléments, de preuves, signifiant que le patient conserve, malgré les troubles authentiques de sa mémoire autobiographique, un sentiment d'identité, même au stade sévère de la maladie ;
- soit nous nous la représentons, comme une personne privée progressivement d'identité, parce que sa maladie fait que le *self* (ou Soi) se détériore au fur et à mesure ; dans ce cas, il est indispensable malgré tout de respecter la dignité de cette personne, qui a été une personne et qui se présente comme étant en sollicitude. L'homme est un être limité qui ne se suffit pas à lui-même, l'homme a besoin des autres pour rester une personne dans sa dignité propre.

L'évaluation du maintien de l'identité chez des patients atteints de démence, comme la maladie d'Alzheimer, nous confronte à des questions éthiques particulières.

Quelqu'un qui ne sait plus se raconter ne devient pas pour autant un étranger à lui-même et aux autres. Formaliser les préférences de la personne, respecter son rythme de vie, sont des règles qui doivent être valorisées, au sein des institutions qui accueillent ces patients comme

auprès des aidants naturels. Le malade d'Alzheimer doit être traité en individu, quoique sa mémoire soit fortement menacée : l'identité n'est pas réductible à une somme de souvenirs et de connaissances. Il convient de respecter cette personne qui n'est pas un sujet sans subjectivité mais qui conserve un sentiment de lui-même, même si son identité est modifiée. En effet, en soulignant une certaine préservation du sentiment d'identité chez le patient, nous montrons que le malade reste doté d'un *self*, qui serait en partie épargné par la maladie (voir le chapitre précédent). Cependant, il faut rester mesuré, en disant que le malade est toujours possesseur d'un sentiment de lui-même, car il ne faut pas en conclure que le patient serait toujours conscient de son identité d'avant la maladie. Le fait que le sujet soit en possession d'une conscience de qui il était avant la maladie reste fortement compromis : le malade garderait une notion de lui-même, mais son identité ne serait plus la même que celle d'avant la maladie. Comme le souligne le philosophe F. Gzil [128], nous pouvons illustrer ce problème par un exemple : celui d'une femme de la bonne société qui, atteinte de maladie d'Alzheimer, fait venir chez elle une personne sans domicile fixe. Quand ses enfants lui demandent pourquoi elle fait cela, elle répond que c'est parce qu'il a de beaux yeux. Est-ce bien cette femme du monde qui agit gardant son identité « aristocratique » et indiquant qu'elle demeure elle-même et qu'elle fait ce qu'elle veut ou est-ce une autre femme qui a perdu toute convention sociale du fait de la maladie ? Pour O. Rosenthal [128], la maladie fait tomber les conventions, il faut inventer de la cohérence là où il n'y en n'a pas et faire le deuil de l'avant. La personne est là mais différente. Cette étude nous amène à une réflexion éthique sur la prise en charge de ces patients, réflexion qui constituait l'une des mesures du « plan Alzheimer ». Depuis l'été 2011, un colloque annoncé sous la forme d'une université d'été a lieu à Aix en Provence pour débattre des questions éthiques relevées concernant la prise en charge sociale, légale et thérapeutique des personnes malades de cette maladie.

Le mode de prise en charge de ces malades est en lui-même lourd de questionnements puisqu'il fait appel à des problèmes d'identité : ainsi, si la personne a conscience d'un soi en elle, comment comprendre ce soi s'il n'est pas le même que celui d'avant la maladie ? Comment faire face à ces changements ? Doit-on chercher à rendre la dignité d'une personne en lui suggérant une cohérence avec ce qu'elle était avant, ou bien est-ce aux proches d'apprendre à respecter le soi de cette nouvelle personne ?

2. Insister sur les capacités préservées

Ce livre vise à encourager une nouvelle approche qui est celle d'insister sur ce qui est préservé chez le malade, d'insister sur ce maintien d'une partie du soi chez cette personne malade, bien que ce soi restant soit très basique. Ces nouvelles questions sur un maintien ou non du sentiment d'identité chez les malades d'Alzheimer donnent lieu à un véritable enjeu, les scientifiques cherchant à dénouer les nœuds d'un soi ontologique et non plus simplement épistémologique. Ce besoin philosophique des sciences pour définir l'essence d'un soi intact émerge face à un besoin réel de ces malades d'être maintenus dans un regard reconnu par les autres. Cette recherche ontologique du soi s'explique peut-être aussi par cette nécessité nouvelle de ces malades qui nécessitent d'être stimulés dans leur être, car ils ne demeurent que par celui qui lit en chacun ce qu'il est, ou arrive à lui faire dire ce qu'il est. Cette dimension nouvelle d'une « identité assistée » révèle une implication nécessaire des sciences dans le domaine de l'éthique. Pour cela, les scientifiques s'attachent à savoir si le patient reste celui qu'il était avant la maladie, s'il garde toujours une idée de ce qu'il est, si cette image est fidèle à celui qu'il était avant la maladie, ou à celui qu'il est devenu. Inciter le patient à parler de lui dans la maladie (sans qu'il ait forcément conscience d'être malade) n'aurait-il pas un effet positif sur lui, un rôle thérapeutique, en plus d'être une nécessité éthique ? Reconnaître une certaine préservation de l'identité, chez une personne atteinte de la maladie d'Alzheimer à un stade modéré à sévère, fait réfléchir à une ambition nouvelle de personnaliser les soins dans l'optique d'une meilleure qualité de vie : « Dans le cadre d'interventions non médicamenteuses ou d'interventions psychosociales auprès d'une personne présentant des déficits cognitifs associés à des maladies neurodégénératives comme la maladie d'Alzheimer, la personnalisation des soins par la reconnaissance de l'identité et des particularités de cette personne confrontée à ses difficultés cognitives peut contribuer à son mieux-être et à sa qualité de vie. La personnalisation vise à limiter la dépersonnalisation et suggère une démarche délibérée et systématique pour procurer des repères identitaires qui soutiennent l'identité de cette personne » (Vézina et Pelletier, 2009, p. 10, [89]). Ces auteurs vont dans ce sens de favoriser le développement d'activités significatives pour la personne hébergée, malgré la maladie, ou plutôt avec la maladie, pour améliorer son quotidien avec le respect de ce qu'elle est.

3. Un exemple de ce qui persiste : l'union du corps et de l'esprit chez les malades d'Alzheimer

Des recherches récentes en neuropsychologie ont fait l'hypothèse d'une partie persistante du soi dans la maladie d'Alzheimer, à la suite d'études ayant montré une préservation du sentiment d'identité, qui resterait intègre même lorsque la mémoire est malade. Des tranches de vie seraient oubliées (les plus récentes notamment), mais cette omission serait fidèle à la non-reconnaissance de photos de soi dans ces périodes de vie oubliées. À la lumière de ces recherches, nous montrerons en quoi corps et esprit restent unis, même dans la maladie d'Alzheimer, puisque le soi qui demeure est un soi dans un habitat fidèle à une temporalité du corps bien précise.

La psychologie est une science née tardivement, à laquelle précède donc le débat sur les liens entre corps et esprit. Pourtant, ce problème du lien entre corps et esprit n'est toujours pas réglé puisqu'il est reconnu mais nous l'expliquons assez mystérieusement. Il est toujours source de conflits, bien que les sciences connaissent de mieux en mieux et l'un et l'autre, que ce soit par la psychologie ou par la médecine et les neurosciences. De plus en plus, les disciplines sont tenues de travailler ensemble ; la neuropsychologie en est le reflet, puisque l'étude des fonctions du cerveau se fait à l'écoute de la psychologie et du cerveau en vie. De plus en plus également, les neurosciences interrogent avec les physiologistes et les psychologues des idées communes, comme si le corps et l'esprit avaient chacun leur référence disciplinaire mais que leurs adeptes ne pouvaient faire avancer leurs recherches sans se réunir. Cette union de principe ne fut pourtant pas admise si facilement. En effet, comme dans la religion chrétienne, le corps fut souvent perçu dans l'Antiquité comme quelque chose de grossier n'engageant que les plaisirs rudimentaires et dénués de toute intelligence. Pourtant, peu à peu, le corps est devenu un moyen d'accéder à la connaissance et au bien-être plutôt que simplement une instance dont il fallait chercher à se libérer pour accéder à des idées intelligibles. Les philosophies modernes, phénoménologiques ou existentialistes, ne perçoivent pas aujourd'hui une conscience uniquement pensante, mais une conscience recevant des phénomènes, des intuitions sensorielles et dotées de sens à la fois à donner et à recevoir par le corps et l'esprit réunis. Les existentialistes mettent en avant pour leur part la conscience des actes produits, actes essentiellement produits par un

corps et un esprit, si bien qu'aujourd'hui le corps et l'esprit paraissent indissociables, contrairement au temps de Platon où il fallait savoir se libérer de son corps pour approcher les vérités intelligibles.

Si nous percevons ainsi une frontière atténuée entre corps et esprit, que devons-nous en conclure ? Est-ce que l'esprit s'est incorporé au point de ne plus être esprit ? Est-ce que nous n'avons pas affaire aujourd'hui à un cerveau matériel et palpable plutôt qu'à un esprit intelligible ? Le corps-esprit se serait-il démystifié au travers de l'étude scientifique du cerveau ? Les liens entre corps et esprit ne seraient-ils en fait que des neurones et nos actions simplement orientées par des marqueurs somatiques ? Le corps en ressortirait finalement plutôt prévalent.

D'un autre point de vue, cette liaison entre l'âme et le corps a été hautement valorisée par les neurosciences ces dernières années, en mettant en avant la prévalence de l'esprit, au travers du concept de *self* (ou soi). En effet, en neurosciences cognitives, le champ d'étude s'est élargi vers ce concept de soi et de nouvelles théories émergent sur les liens entre identité et cerveau reposant sur le travail de différentes formes de mémoires. L'identité du soi serait en effet due à l'interaction de différentes mémoires, permettant au sujet de se rappeler notamment des souvenirs et des connaissances sur soi. Si le nœud de l'esprit et du corps en vie et en mouvement semble se lire, non plus dans une glande pinéale, mais dans le cerveau, cela ne pousse pas forcément à croire que le corps soit nié et que le cerveau ait simplement remplacé l'esprit, mais plutôt nous pouvons voir une union du corps et de l'esprit dans le cerveau, lieu permettant justement de faire ce lien en conscience et de le rendre conscient. Nous voyons ce lien concrètement existant à travers le soi, il donne à penser ce qu'il est et reçoit son image de lui-même, fidèlement à l'âge et à la morphologie de son corps. Plutôt que de simplement lire le corps et l'esprit dans le cerveau, nous proposons de lire un lien entre ces deux instances à travers le soi, à la fois acteur et spectateur de lui-même, acteur en son corps et introspectif en pensée, par son esprit.

De nouvelles études, reposant sur des méthodes d'imagerie, sont aujourd'hui en œuvre en neurosciences cognitives pour « localiser » le soi dans le cerveau : le soi est le lieu de vie du corps et de l'esprit et la mémoire tient en conscience ces deux instances réunies. Ainsi, le soi serait-il une instance du cerveau persistante parce que liée au corps, un référent quotidien ? Ou bien le sentiment d'identité resterait préservé parce que dépendant d'une mémoire basique et suffisante ? En décrivant à travers l'histoire des idées une césure de moins en moins radicale entre corps et esprit, nous arriverons à ce lieu de nouage du corps-esprit à

travers l'étude concrète du soi. Si le soi contient en mémoire les vécus de ce corps-esprit, les projets et une image de lui-même à la fois spirituelle et dessinée, nous montrerons en quoi la mémoire est le lieu dynamique de ce lien toujours mûrissant entre corps et esprit. Enfin, nous décrirons un corps perçu fidèlement à l'image de soi dans une maladie bien particulière, qu'est la maladie d'Alzheimer. Ainsi, qu'advient-il de l'image de soi et de son corps, lorsque le sujet connaît des troubles de mémoire importants ?

3.1 Corps et esprit réunis : de Descartes à Damasio

Aujourd'hui, la frontière entre corps et esprit n'est plus aussi visible qu'au temps de Descartes : si pour ce philosophe, nous ne sommes pas dans notre corps tel un pilote en son navire, il existerait tout de même un certain dualisme, montrant une différence d'essence entre corps et esprit. En effet, si l'être humain se voit doté d'un lien vivant avec son corps, l'obligeant à en ressentir les douleurs et les joies, Descartes montre bien l'importance de l'entendement (l'esprit) par rapport aux sensations du corps. À travers l'exemple du morceau de cire, Descartes démontre en quoi c'est l'entendement qui reconnaît l'objet auquel nous faisons face et non simplement les sensations données par le corps : si je me trouve face à un morceau de cire doté de certaines qualités sensibles, si après l'avoir chauffé, il a totalement changé d'aspect, au point que chacun de mes sens en déduit être devant un autre objet ; c'est bien par l'entendement seul que je puis connaître. Descartes montre en cela un privilège de l'esprit sur le corps, plus qu'une union, en ce qui concerne la connaissance contrairement aux passions de l'âme, où corps et esprit s'unissent pour ressentir joie ou tristesse.

Aux antipodes de ce point de vue, les empiristes tels que D. Hume reconnaissent un primat de l'expérience sensorielle, et donc du corps, sur le savoir de l'entendement (sur l'esprit) puisque c'est bien parce que cette bougie est enflammée que je n'y mettrais pas les doigts et non parce que mon entendement la reconnaît comme étant une bougie. Nous sommes bel et bien possesseurs d'un entendement qui nous permet de connaître et de reconnaître, mais il faut bien que, par l'entremise de nos sens et donc à travers les sensations de notre corps, nous percevions la matière à entendre. Ainsi, l'être connaissant est un être de pensée dans un corps. E. Kant déduit que la raison sera dans l'erreur tant qu'elle s'attachera à des questions *a priori*, c'est-à-dire n'ayant pas d'objet dont nous faisons effectivement l'expérience, comme les questions d'ordre métaphysique, portant sur l'âme, Dieu, le monde. Kant montrera en

quoi l'entendement est stérile sans l'expérience sensorielle. L'union du corps et de l'âme permet la connaissance et lorsque la raison cherche à réfléchir sur des sujets auxquels nous ne pouvons avoir à faire concrètement dans l'expérience, elle se perd dans des illusions inévitablement.

En plus du registre de la connaissance, l'union du corps et de l'âme se retrouve également en matière de mode de vie et d'éthique. D'après Spinoza, nous ne pouvons vivre bien sans saisir l'union effective du corps et de l'âme. D'après lui, l'union du corps et de l'âme se dégage de leur interdépendance mutuelle par essence : pas d'âme sans corps et pas de corps sans pensée. Spinoza précise que le corps est : « mode de l'étendue, lequel existe en acte et rien de plus. »... Ce qui implique que l'âme humaine n'est rien de plus qu'un mode d'existence en acte, une fonction du corps, contributive de son essence en tant que cause efficiente. Nous sommes finalement un corps-esprit puisque l'un est la cause efficiente de l'autre. Cette union de l'âme et du corps se retrouve aussi dans l'éthique du philosophe affirmant dans *Éthique III* : « On ne désire pas une chose parce qu'elle est bonne, c'est parce que nous la désirons que nous la trouvons bonne » (scolie de la Proposition 9), [129]. C'est le désir qui produit les valeurs et non l'inverse. L'esprit est dicté par le corps et inversement. Spinoza ôte tout dualisme entre le corps et l'esprit, puisque chacun serait la cause efficiente de l'autre, veillerait à épanouir l'autre selon la joie ou la tristesse procurée. L'union du corps et de l'esprit serait finalement due à une interdépendance de naissance, par essence.

En neurologie, Damasio [130] réfute la dichotomie classique raisonnement-émotion ; d'après lui le raisonnement dénué d'affectivité ne suffirait pas pour la prise de décision adaptée. Chaque événement serait mémorisé selon un marqueur positif ou négatif et influencerait inconsciemment la prise de décision du sujet. On appelle alors marqueur somatique le signal d'alarme présentant au dialecticien les conséquences bénéfiques ou non de sa décision. Les marqueurs somatiques permettent alors l'efficacité dans l'élimination du champ des possibles. Damasio apporte ici une idée tout à fait intéressante qui vient enrichir les théories les plus récentes sur les fonctions exécutives permettant la prise de décision, puisqu'il demande de prendre en compte leurs fondements émotionnels et motivationnels. Le cas de son patient Elliot conforta le point de vue de Damasio [130] : à la suite une maladie neurologique affectant le cortex orbito-frontal, Elliot se révéla être en incapacité de prise de décisions appropriées socialement parlant ou avantageuses pour lui. Parallèlement, il se montra « le plus froid et le moins émotif que l'on puisse imaginer », bien que pourtant « les facteurs que l'on considère généralement comme nécessaires et suffisants à la mise en œuvre

de la raison étaient chez lui intacts. Il disposait des connaissances et des capacités d'attention et de mémoire requises ; il pouvait effectuer des calculs, saisir la logique d'un problème abstrait. Un seul symptôme paraissait accompagner son incapacité à se comporter de façon rationnelle : il était, de façon marquée, incapable d'exprimer et de ressentir la moindre émotion » (p. 8, [130]). Le cortex orbito-frontal permettrait ainsi d'activer les représentations somatiques associées à telle ou telle situation, connectant cette situation aux souvenirs émotionnels gérés par le système limbique et en particulier l'amygdale.

Les marqueurs somatiques se révèlent alors fondamentaux pour le maintien d'une cohérence du soi et sont un guide (automatique) dans sa prise de décision journalière. Pour Damasio, il ne s'agit pas d'en conclure pour autant que : « lorsque les émotions interviennent de façon positive, elles décident pour nous ; ni de dire que nous ne sommes pas des êtres rationnels, mais [...] par certains côtés la capacité d'exprimer et ressentir des émotions est indispensable à la mise en œuvre des comportements rationnels. Et lorsqu'elle intervient, elle a pour rôle de nous indiquer la bonne direction, de nous placer au bon endroit dans l'espace où se joue la prise de décision, en un endroit où nous pouvons mettre en œuvre correctement les principes de la logique » (p. 9, [130]). L'émotion, loin d'être un fardeau de la raison, en est en fait l'auxiliaire (chap. 22, *Traité de neuropsychologie clinique*, 2008, [33]).

Le lien entre corps et esprit est aujourd'hui reconnu et explicable physiologiquement, mais il reste insaisissable. Les marqueurs somatiques révèlent en effet tout un parcours, inconscient et conscient, dans la prise de conscience effective du sujet. Toucher le lieu d'intersection entre corps et esprit, c'est finalement arriver face à ce que nous appelons « le soi », face à une identité qui s'est construite de cette union journalière et a orienté ce rassemblement vers l'action et la définition de soi-même. Soi-même serait alors le résultat actif de cette liaison entre corps et esprit. Le maintien de la mêmeté consciente chez des patients à un stade sévère de la maladie pourrait faire émerger l'hypothèse d'un maintien de leur unité due à l'union du corps et de l'esprit mais on peut voir que la reconnaissance de leur corps n'est pas complète dans le temps. Pourtant, il est intéressant de voir qu'il y a, avec l'atteinte de la mémoire, une absence de césure qui se fait entre la reconnaissance de soi et la reconnaissance de son corps. En effet, dans l'étude de Hehman [125], nous voyons bien que la patiente ne se rappelle pas une partie de sa vie et ne se reconnaît pas alors sur les photos de cette période omise. Le corps et l'esprit sont alors représentés de manière simultanée (ce qui n'est plus le cas dans les maladies psychiatriques comme dans la schizophrénie

où nous assistons à un décalage entre perception de soi et perception de son corps). Les neurosciences permettent aujourd'hui de percevoir un lien évident entre corps et esprit, puisque le cerveau est un habitat et pour la mémoire et pour le corps. Le patient souffrant d'un syndrome d'héminégligence unilatérale, par exemple, dont la moitié droite du cerveau est atteinte, ne percevra plus que le côté gauche de son corps et de son entourage : sur une feuille blanche il n'écrira que sur le côté droit. Les recherches actuelles confirment alors le réel entrelacs du corps avec l'esprit. S'il existe à la fois une identité même et une identité mise à jour, comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent, que notre vision de nous-même peut être générale ou perçue à ce temps précis de vie, cela montrerait en quoi le corps et l'esprit sont inséparables dans la prise de conscience de notre propre identité : soit celle-ci est perçue dans le corps au présent, soit celle-ci est pensée en mémoire selon les vécus et du corps et de l'esprit. Ce développement du soi dans un corps et un esprit au présent ou dans le temps est finalement toujours lié à un travail en mémoire retenant l'image générale de soi ou un temps précis du sujet. Le soi est le lieu unitaire du corps et de l'esprit dans le temps de la mémoire et au présent. Le corps et l'esprit se relie dans le soi et par conséquent dans la mémoire.

Pour étudier l'union du corps et de l'esprit nécessaire à la prise de conscience de son identité par le sujet, nous proposons d'étudier un exemple de maladie du cerveau, et plus particulièrement une maladie de la mémoire : la maladie d'Alzheimer. En effet, si l'union du corps et de l'esprit est indépassable pour que le sujet ait conscience de lui-même, qu'advient-il d'un sujet dont le cerveau est malade ? Qu'advient-il de l'identité d'un sujet perdant la mémoire ? Comment la perte de mémoire s'annonce-t-elle, est-ce que la conscience de son propre corps décline parallèlement à la conscience de son identité ?

3.2 Le corps resté lié à l'esprit dans la maladie d'Alzheimer

Au stade sévère de la maladie, il existe des modifications de l'identité et des perturbations du comportement. Les proches disent parfois ne plus reconnaître leur parent malade, qu'il n'est plus comme avant. Les patients présenteraient des problèmes de mise à jour de leur identité, pourtant des études récentes suggèrent qu'ils garderaient tout de même une conscience d'eux-mêmes, un sentiment d'identité fidèle à eux-mêmes.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, des auteurs ont révélé que des patients atteints de maladie d'Alzheimer, à un stade sévère, auraient toujours une conscience d'eux-mêmes, fidèles à ce qu'ils sont (ou à ce qu'ils étaient avant la maladie [125] et [126]). Ainsi, plutôt qu'une préservation de l'identité, nous avons souligné une préservation du sentiment d'identité chez le malade d'Alzheimer. Nous avons conclu dans le chapitre précédent à l'idée qu'il y aurait deux manières de se représenter soi-même, soit de manière très épurée (ou basique), soit en parlant d'une identité plus labile, selon l'âge, le statut, la période de vie et la santé de la personne (indépendant, triste, alerte). La première façon de se décrire serait d'autant plus résistante à la maladie, qu'il s'agirait de connaissances sur soi profondément charnelles de soi à soi et non dérivées de la mémoire épisodique : il s'agirait de connaissances sur soi forgées de longue date, intimement perçues et apprises par nos perceptions, réactions, émotions et ressentis corporels. Dans les deux cas, l'idée d'un corps-esprit se vit à travers le soi, mais il y aurait deux types de « soi » en soi, l'un plus général, originel et invariant et l'autre modulé par le temps et l'expérience, mais le corps-esprit fonde à la fois le soi invariant et consulté à travers le temps, et le soi toujours changeant, marqué par ses émotions et humeurs de l'instant. Le soi se révèle bien être le lieu concret de l'union entre corps et esprit. Penser l'union du corps et de l'esprit, c'est s'attacher dorénavant aux problèmes que nous rencontrons pour définir le soi, à la fois variant dans le temps et étant toujours reconnaissable car appartenant à la même personne. L'union du corps avec l'esprit permet au soi de se reconnaître, d'avoir un passé, des souvenirs, comme d'avoir une image générale de lui-même quasiment invariante. On comprendra alors dans cette relation entre corps et esprit, l'importance que détient la mémoire, puisque celle-ci garde les vécus du sujet et forge avec lui au fur et à mesure ses projets et ses réalisations. Pour cela, l'étude du sentiment d'identité dans la maladie d'Alzheimer permettait d'insister sur cette idée fondamentale de mémoire pour un maintien complet de soi. Cependant, des études tout à fait intéressantes ont ajouté l'idée d'une persistance du sentiment d'idée aux stades les plus sévères de la maladie, avec un maintien cohérent et en phase temporelle avec l'image de son propre corps. Cela vient confirmer l'idée que le soi serait le lieu concret de ce couplage entre corps et esprit, puisqu'une image réduite de soi s'accompagne forcément d'une image, plus ou moins complète de son propre corps. Finalement, le soi dessine le lien vivant, unissant ces deux instances que sont le corps et l'esprit. Le corps n'est alors pas qu'une instance visible, mais il se vit de l'intérieur et forme en l'esprit des couleurs et des vérités que seul son possesseur est apte à

déchiffrer pleinement : le soi. Le sujet se définit ainsi : comme un corps vivant et non un être dans un simple corps ; il est un corps-esprit dont le corps malade rend malade l'esprit, et inversement, et où la vision de soi sans le corps est impossible.

L'étude du sentiment de soi à travers le rapport entre corps et esprit permet de voir que les malades conservent une idée d'eux-mêmes dans la maladie, et même aux stades les plus sévères. Ainsi, dans une perspective éthique, il s'agit ici de mettre en avant cette dignité humaine conservée, celle d'avoir conscience de soi, plutôt que de surligner les éléments perturbés à cause de cette maladie. Même si ce n'était pas le cas, il faudrait prendre en compte ces personnes malades dans leur dignité, le fait d'entrevoir une conservation du sentiment d'identité devrait encourager à améliorer encore la qualité de vie de ces personnes, qui ne sont pas sans subjectivité.

4. Perspectives éthiques

Cette étude nous conduit à une réflexion éthique sur la prise en charge de ces patients. Le malade d'Alzheimer doit être traité en individu, quoique sa mémoire soit fortement atteinte : l'identité n'est pas réductible à une somme de souvenirs, il convient de respecter cette personne qui n'est pas un sujet sans subjectivité. Quelqu'un qui ne sait plus se raconter ne devient pas pour autant un étranger pour lui-même et pour les autres. Formaliser les préférences de la personne, respecter son rythme de vie, sont des règles qui valent la peine d'être discutées. Les proches ne sont pas toujours les personnes les mieux placées pour évaluer les règles éthiques adaptées aux personnes atteintes de démence. D'ailleurs, il s'agit de mettre en place des méthodes adaptées aux capacités langagières du malade, afin que la capacité à recevoir le consentement ou non de la personne soit la plus recevable possible, selon son avis du moment et non en cohérence avec une vision antérieure des choses, perçue par les proches, même unanimement. Percevoir un sentiment d'identité chez un malade qui ne se rappelle plus de son passé, c'est penser à être en obligation de rétablir un choix chez ces malades pourtant totalement dépendants, et rétablir un choix, c'est aussi le réévaluer régulièrement. Ces questions sont problématiques car il s'agirait de respecter la personne « restante » et la personne au présent faisant des choix qui peuvent être malléables au cours du temps. Le soi est toujours face à l'altérité et il nous arrive d'ailleurs à nous aussi de ne pas toujours être cohérents avec

nous-même : le soi se construit de ce qu'il décide, que ce soit mûrement mesuré à l'avance ou non.

Cette réflexion éthique semble absolument nécessaire lorsque nous réalisons que ces personnes ont une idée d'elles-mêmes, mais, comme nous l'avons indiqué au départ, la réflexion mériterait aussi d'avoir lieu si ces personnes n'avaient plus aucune subjectivité. La réflexion éthique cherche à respecter l'humanité de tout être humain, malgré la fragilité de sa condition. Il ne s'agit pas ici de minimiser la gravité de la maladie d'Alzheimer, mais de faire vivre les malades dans une cohérence avec ce qui leur reste comme possibilités et non face à ce qu'ils n'ont plus. La réflexion éthique aide à l'évolution de la recherche et à une meilleure prise en charge psychologique de la personne. En effet, si la prise en charge non médicamenteuse, traitant le patient comme une personne particulière (en proposant, par exemple, des activités adaptées à elle et à ses préférences personnelles), freinait l'évolution de la maladie, cela permettrait un réel progrès. Encore faut-il être en mesure de pouvoir amener les preuves d'une telle conséquence...

Conclusion

D'après le philosophe allemand E. Husserl [19], c'est la mémoire qui doit être regardée en elle-même, pour que l'on puisse comprendre les conditions de possibilité d'une présence d'une identité chez un sujet. Cela implique déjà que conscience et mémoire soient en lien direct. D'après Husserl, si la conscience est reliée à la mémoire, il est possible d'étudier la mémoire, sans y introduire un regard individuel, et c'est d'ailleurs ce qui peut amener à une définition générale et objective du sujet humain, possesseur d'une identité ; étudier la mémoire permet de saisir le soi sans le soi. En effet, au-delà de notre conscience individuelle, réside le lieu des conditions de possibilité de cette conscience constituée, et, puisque la conscience constituée est consciente, c'est parce qu'une « conscience absolue » (dépassant la conscience subjective, ou conscience du sujet), fondamentalement mémorisante, le lui permet. Cette conscience absolue, universellement humaine, est le lieu même de la constitution du soi individuel et du temps rendu intimement conscient. Husserl reconnaît en l'Homme une conscience mémorisant au fur et à mesure, une conscience essentiellement constituante, en plus d'être capable de se remémorer ; conscience et mémoire sont donc entremêlées chez Husserl et leur interaction permet le forgeage de l'identité du sujet, une identité une et mûrissante à la fois. La mémoire chez Husserl se définit alors comme étant une mémoire continue, constituant au fur et à mesure du temps, et unifiant, c'est-à-dire qu'elle permet au sujet de savoir siens les événements vécus. Cette conscience absolue mémorisante de façon continue permet au sujet d'être certes possesseur d'un passé mais également d'un « présent vivant », élaboré au fur et à mesure du temps. Cette constitution est aperçue de manière moderne chez Husserl, puisqu'elle se fait grâce aux liens de la conscience et de la mémoire, « inconsciemment en conscience », bien que cela se passe dans la conscience elle-même. L'unité du moi et la présence identitaire dans un sujet humain ne peut alors émerger que de ce couple « conscience-mémoire », selon Husserl (expression que nous nous permettons d'employer pour qualifier l'idée de Husserl ; Eustache M.-L., 2010, [26]).

C'est par l'étude du concept de rétention que Husserl nous dessine la vision d'une conscience constituante. Nous avons voulu rapprocher ce concept de rétention de celui de mémoire de travail dans sa formulation la plus récente proposée par Baddeley [40 ; 41 ; 42 ; 43 ; 44 ; 45]. Ce modèle, qui adjoint une nouvelle instance, le buffer épisodique, rend compte ainsi de la continuité du sujet dans l'axe du temps tout au long de son

histoire individuelle, puisqu'il met en correspondance représentations à court terme et mémoire épisodique. De plus, l'administrateur central rend compte des prises de décision (et de la sélection des informations) sur le moment, en conformité avec les aspirations du sujet. Cette cohérence du sujet interne est rendue possible grâce aux interactions entre buffer épisodique, administrateur central et mémoire épisodique, et sans doute de façon plus large avec l'ensemble des systèmes de mémoire. Le modèle *Mnesis* [39] rend compte des interactions multiples entre les systèmes de mémoire. Il est en outre intéressant de constater que ce domaine d'investigation, très actif, s'élargit à d'autres fonctions, et dépasse le champ d'étude de la mémoire au sens strict. Le concept de *Working Self* (ou « *self* de travail » gouvernant la personnalité et la conduite cohérente du sujet ; voir notamment Conway, 2005, [48]) introduit explicitement la dimension identitaire dans une réflexion théorique sur la mémoire humaine. Cette conception large de la mémoire s'étend à la cognition sociale, c'est-à-dire la façon dont l'individu interprète son environnement social et entretient une relation avec l'autre. Nous pouvons dès lors affirmer que la rétention définie par Husserl trouve un écho dans cette description moderne de la mémoire de travail, en ce qu'elle est un lien avec la conscience et qu'elle est une mémoire purement constitutive, dont le fonctionnement est partiellement indépendant de la volonté du sujet.

La rétention se découvre finalement être un « lieu » constitutif sans contenu, mais permettant à la conscience d'avoir du contenu propre : la rétention est en dehors du temps de la conscience mais lui permet d'avoir un temps intime. Ainsi, la rétention husserlienne est bien aux sources de la mémoire de travail et nous avons souligné jusqu'ici l'intérêt de rapprocher ces deux concepts, même si les périodes de leur élaboration théorique et si leur discipline de référence sont différentes. Le concept de mémoire de travail recèle néanmoins un certain nombre d'ambiguïtés, au premier rang duquel figure son caractère contrôlé. La mémoire de travail est « dominée » par l'administrateur central qui intègre les fonctions exécutives, constituant les outils d'aide à la décision et à son exécution. Même si ses fonctionnalités devront être davantage précisées, le buffer épisodique apporte un nouvel espace à même d'y décrire des opérations mentales à la fois contrôlées/conscientes et non-contrôlées/non-conscientes. Cette question s'intègre parfaitement aux travaux récents qui, en dehors des conceptions actuelles qui considèrent la mémoire de travail comme un composante au caractère intentionnel et conscient, montrent que la mémoire de travail peut opérer de façon non intentionnelle et en dehors de la conscience du sujet. En ce sens, il sera sans doute

pertinent de rapprocher modèles de la mémoire de travail et modèles du fonctionnement conscient et inconscient.

Finalement, le but était de se demander si la mémoire, pour être et bien fonctionner, doit être remémoration possible et constitution permanente ou bien si au contraire elle n'est pas une faculté d'oubli. En d'autres termes, faut-il qu'il y ait assimilation ou bien modification pour que le soi se développe ?

D'après Husserl, le soi résidant en chacun doit être avant tout dessiné selon sa constance, sa continuité, sa mêmeité. En effet, quoique le soi soit installé dans le temps et qu'il soit en cela changeant (l'ipséité), nous devons insister sur sa présence identitaire et numériquement une. De cette définition d'une conscience stable et unitaire découle une vision continue de la mémoire. Pour que j'aie cette idée d'un seul et même moi en moi, il faut que ma mémoire permette de lier les éléments vécus entre eux, d'une manière linéaire et constante. Ma conscience, constituante de mes pensées, est pleinement en symbiose avec la mémoire dotée de mêmes projets, entre autres celui de permettre une introspection et une saisie intentionnelle des objets. Cela est permis grâce à la continuité émise, ou plutôt respectée, entre les éléments perçus temporellement. La mémoire se décrit donc comme étant continue chez Husserl. C'est donc l'unité du soi qui donne la possibilité d'entrevoir une définition de la mémoire chez Husserl, cette unité n'étant permise que par son existence.

La mémoire décrite par Nietzsche [50] prend un tout autre visage puisque l'homme ne devient pas lui-même en se décrivant comme un sujet stable et unitaire, mais il est celui qui s'incorpore dans la vie, en se détachant justement de lui-même, en quittant le soi. On parle de dépassement de soi, au lieu d'accomplissement de soi, chez Nietzsche. Si la mémoire est définie de manière continue chez E. Husserl, elle est une mémoire sélective pour ce dernier. Elle est une fonction d'oubli essentiellement. Si pour E. Husserl, la mémoire est apte à reconstituer la continuité du passé, chez F. Nietzsche, il est important que la mémoire soit tournée vers l'avenir et oublieuse du passé, pour préserver l'élan créateur. Notre problème était alors de faire face à l'évidente incompatibilité éclatant entre ces deux positions, puisque pour l'un la mémoire était un lieu de mémoire du passé et de liens avec le présent, au contraire, la mémoire chez l'autre se décrivait comme une faculté oublieuse et sélective. Il a donc fallu « régler ce problème » pour dévoiler l'identité de la mémoire.

Si ces deux auteurs semblent s'opposer en matière de recherche du soi, et sur leur vision du rôle de la mémoire dans cette recherche, ils ne sont

pas si éloignés l'un de l'autre, dans leur conception de la conscience, vivante et s'adaptant tour à tour au présent évoluant.

La vision d'une constitution artistique de la mémoire en conscience permet de donner un « coup de marteau » sur notre monde intérieur, inconsciemment nihiliste, c'est-à-dire en renouvellement permanent. En cela, la mémoire a un rôle à jouer puisqu'elle est le lieu où émergent les idées nouvelles si je ne m'encombre pas de données anciennes inutiles et capables de m'influencer. La mémoire est un lieu de création, si elle sait trier et se mettre à jour de manière active. La mémoire est donc tout à fait nécessaire pour définir le soi et en concevoir une identité, une unité à travers le temps, mais également pour en souligner l'évolution perpétuelle et dynamique. La mémoire est un lieu de déconstruction, constitutif du soi linéaire.

Dans l'écriture de Proust [2], se souvenir revient à ce paradoxe si productif : concrétiser un soi en étalant des images dans le désordre. Par exemple, d'une région aimée, il s'agit de n'en décrire que les sensations, et étaler ensuite tout ce divers de sensations, en le mélangeant avec d'autres, d'un autre temps, cela dans le but de se retrouver soi-même. C'est alors extérioriser son intérieur, en le regardant selon un nouveau mode d'être. Un soi invariant n'en sortira jamais changé.

La mémoire doit bel et bien être à la fois sélective et remémorative pour être pleinement efficace et créatrice. Elle est ce qui suit quotidiennement le soi, non pas fidèlement, mais le plus fidèlement possible, afin d'être toujours adaptée à la personne et à sa prise de maturité. La mémoire est ce qui rend possible l'ipséité au cœur d'une évolution, elle prend en compte le même dans le changement et les variations dans l'invariant. Cependant, la mémoire n'est pas uniquement le lieu de l'individuation, mais elle est plus, elle est créatrice d'avenir. Les théories actuelles des neurosciences cognitives, notamment de la mémoire épisodique et de son extension au concept de cerveau prospectif, constituent un véritable prolongement scientifique aux thèses de la phénoménologie.

À l'inverse, toutes les conclusions permises par l'étude des théories phénoménologiques ont d'autant plus d'intérêt lorsqu'elles sont mises en relation avec les conclusions scientifiques sur la mémoire, puisque comprendre la mémoire, c'est pouvoir en expliquer le fonctionnement normal, et pouvoir espérer en comprendre certains troubles, par exemple en nous attachant aux liens entre mémoire et identité. Le projet d'une « phénoménologie cognitive et clinique » permettrait alors de mêler théorie et pratique et d'approfondir le sens des concepts utilisés pour décrire nos mémoires, leur fonctionnement et leurs dysfonctionnements.

Cela permettrait également d'inclure les démarches de recherche dans une perspective éthique, encourageant à mettre en avant ce qui reste conservé dans la maladie, plutôt que de surligner les éléments perturbés ou condamnés. Même si ce n'était pas le cas, il faudrait prendre en compte les personnes malades dans leur dignité, le fait de voir une conservation du sentiment d'identité chez les personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer, devrait contribuer à développer des prises en charges innovantes, s'inscrivant dans le cadre de l'éthique de l'humanité et de la solidarité inconditionnelle.

Bibliographie

- ADDIS, D. R., WONG, A. T., & SCHACTER, D. L. (2007). Remembering the past and imagining the future : Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration. *Neuropsychologia*, 45, 1363-1377.
- ATKINSON, R. C., & SHIFFRIN, R. M. (1968). Human memory: a proposed system and its control processes. In K.W. Spence & J. T. Spence (Eds.), *The psychology of learning and motivation : Advances in research and theory* (pp. 89-195). New York : Academic Press.
- AUDI, P. (2004). *Où suis-je, topique du corps et de l'esprit*. La Versanne : Encre marine.
- BADDELEY, A., & HITCH, G. (1974). Working Memory. *Psychology of Learning and Motivation*, 8, 47-89.
- BADDELEY, A. (1986). *Working Memory*. Oxford : Oxford University Press.
- BADDELEY, A. (1993). *La mémoire humaine : théorie et pratique*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble (PUG)
- BADDELEY, A. (2000). The episodic buffer : a new component of working memory? *Trends in cognitive sciences*, 4, 417-423.
- BADDELEY, A. (2003). Working memory: looking back and looking forward. *Nature Reviews Neuroscience* 4, 829-839.
- BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF.
- BERTHOZ, A. (2003). *La décision*. Paris : Odile Jacob.
- BLONDEL, M., & LALANDE A. (1999). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF.
- BREUER, R. (2000). *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*. Grenoble : Jérôme Millon.
- CADDELL, L. S., & CLARE, L. (2010). The impact of dementia on self and identity: a systematic review. *Clinical Psychology Review*, 30, 113-126.
- CERMAK, L. S. (1984). The episodic-semantic distinction in amnesia, in L. R. Squire, & N. Butters (Eds.), *Neuropsychology of memory* (pp. 55-62). New York : Guilford.
- CONWAY, M. A., SINGER, J. A., & TAGINI, A. (2004). The Self and autobiographical memory: Correspondence and coherence. *Social Cognition*, 22, 491-529.

- CONWAY, M. A. (2005). Memory and the self. *Journal of Memory and Language*, 53, 594-628.
- DAMASIO, A. (1995). *L'erreur de Descartes*. Paris : Odile Jacob.
- DELAY, J. (1942). *Les dissolutions de la mémoire*. Paris : PUF.
- DELAY, J., & BRION, S. (1969). *Le syndrome de Korsakoff*. Paris : Masson et compagnie.
- DESGRANGES, B., & EUSTACHE F. (2008). De mémoire d'homme : Mémoire, oubli et pathologies. *Revue pour l'histoire du CNRS*, 21, 6-33.
- DUVAL, C., DESGRANGES, B., EUSTACHE, F., & PIOLINO, P. (2009). Le Soi à la loupe des neurosciences cognitives : De la conscience de soi à la conscience de l'autre. *Psychologie & NeuroPsychiatrie du vieillissement*, 7, 7-19.
- EBBINGHAUS, H. (1913). *Memory : A Contribution to Experimental Psychology* (Ruger H. A. & Bussenius C. A., trad.). New York : Teachers College, Columbia University (Ouvrage original publié en 1885 sous le titre *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*. Leipzig : Duncker & Humblot).
- EUSTACHE, F., & DESGRANGES, B. (2008). Mnésis : towards the integration of current multisystem models of memory. *Neuropsychology Review*, 18, 53-69.
- EUSTACHE, F., DESGRANGES, B., VIARD A., VAN DER LINDEN, M., D'ARGEMBEAU, A., JAFFARD, R.,... & CROISILE B. (2008). À la croisée des mémoires. *Cerveau et psycho*, 28, 35-72.
- EUSTACHE, F., & DESGRANGES, B. (2012). *Les chemins de la mémoire*. Paris : Inserm / Le Pommier.
- EUSTACHE, F., EUSTACHE, M.-L., LAISNEY, M., DESGRANGES, B., & PLATEL, H. (2013). Neuropsychologie de l'identité : théorie, pratique, éthique. In H. Platel & C. Thomas-Antérion (Eds.), *Neuropsychologie et art* (pp. 347-364). Paris : De Boeck-Solal.
- EUSTACHE, F., FAURE, S., & DESGRANGES, B. (2013). *Manuel de neuropsychologie* (4^e édition). Paris : Dunod.
- EUSTACHE, M. L. (2009). Le concept de rétention chez E. Husserl : une mémoire constitutive aux sources de la mémoire de travail. *Revue de neuropsychologie*, 1, 321-331.
- EUSTACHE, M. L. (2010). Mémoire et identité dans la phénoménologie d'E. Husserl : liens avec les conceptions des neurosciences cognitives. *Revue de neuropsychologie*, 2, 157-170.

- FARGEAU, M. N., JAAFARI, N., RAGOT, S., HOUETO, J. L., PLUCHON, C., & GIL, R. (2010). Alzheimer's disease and impairment of the *Self*. *Consciousness and Cognition*, 19, 969-976.
- FAZIO, S., & MITCHELL, D. B. (2009). Persistence of *self* in individuals with Alzheimer's disease : Evidence from language and visual recognition. *Dementia*, 8, 39-59.
- GIL, R. (2007). Conscience de Soi, conscience de l'Autre et démences. *Psychologie & NeuroPsychiatrie du vieillissement*, 5, 87-99.
- GZIL, F. (2008). Problèmes philosophiques soulevés par la maladie d'Alzheimer. Histoire, épistémologie, éthique. *Revue européenne de recherche sur le handicap*, 2, 182-190.
- HEHMAN, J., GERMAN, T. P., & KLEIN, S. B. (2005). Impaired *self* recognition from recent photographs in a case of late-stage Alzheimer's disease. *Social Cognition*, 23, 116-121.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Les conférences de Cassel (1925) Précédées de la correspondance Dilthey-Husserl (1911) (Gens J. C., trad.)*. Paris : Vrin.
- HÉRACLITE. (2013). Fragments, n.105. In Battistini Y., *Trois présocratiques*. Paris : Gallimard.
- HOUSSET, E. (1997). *Personne et sujet selon Husserl*. Paris : PUF.
- HUSSERL, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie (Ricœur P., trad.)*. Paris : Gallimard.
- HUSSERL, E. (1959). *Recherches Logiques, Prolégomènes à la logique pure (4e ed.)*. Paris : PUF.
- HUSSERL, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Partie A des Leçons (Dussort H., trad.)*. Paris : PUF.
- HUSSERL, E. (1996). *Méditations cartésiennes (Peiffer G. & Lévinas E., trad.)*. Paris : Vrin.
- HUSSERL E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917), Partie B des Leçons (Pestureau J. F., trad.)*. Grenoble : Jérôme Millon.
- KANT, E. (1987). *Critique de la raison pure (Barni J., trad.)*. Paris : Flammarion.
- KLEIN, S. B., COSMIDES, L., & COSTABILE, K. A. (2003). Preserved knowledge of *Self* in a case of Alzheimer's Dementia. *Social Cognition*, 21, 157-165.
- KLEIN, S. B., & LAX, M. L. (2010). The unanticipated resilience of trait *self*-knowledge in the face of neural damage. *Memory*, 18, 918-948.
- LECHEVALIER, B. (2001). Conscience et mémoire, que veut dire noétique ? *Revue de neuropsychologie*, 11, 367-380.

- LECHEVALIER, B., EUSTACHE, F., & VIADER, F. (2008). *Traité de neuropsychologie clinique : neurosciences cognitives et cliniques de l'adulte*. Bruxelles : De Boeck.
- MARION, J. L. (1991). *Questions cartésiennes*. Paris : PUF.
- MIYAKE, A., FRIEDMAN, N. P., EMERSON, M. J., WITZKI, A. H., HOWERTER, A., & WAGER, T. D. (2000). The unity and diversity of executive functions and their contributions to complex « Frontal Lobe » tasks : a latent variable analysis. *Cognitive psychology*, 41, 49-100.
- NIETZSCHE, F. (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (2013). *Le gai savoir*. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1900). *La Généalogie de la morale (2ème dissertation)*. Paris : Mercure de France.
- NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1994). *La Naissance de la tragédie*. Paris : Librairie générale française.
- POULET, G. (1982). *L'espace proustien*. Paris : Gallimard.
- PRIGATANO, G. P., & SCHACTER, D. L. (1991). *Awareness of Deficit After Brain Injury: Clinical and Theoretical Issues*. New York : Oxford University Press.
- PROUST, M. (1988-1990). *La Recherche*. Paris : Gallimard.
- PROUST M. (1954). *Du côté de chez Swann*. Paris : Folio Gallimard.
- PROUST M. (1989). *Le temps retrouvé*. Paris, Folio classique Gallimard.
- RAUCHS, G., FEYERS, D., LANDEAU, B., BASTIN, C., LUXEN, A., MAQUET, P.,... & COLLETTE, F. (2011). Sleep contributes to the strengthening of some memories over others, depending on hippocampal activity at learning. *Journal of Neuroscience*, 31, 2563-2568.
- RAWLS, J. (1997). *Théorie de la justice* (Audard C., trad.). Paris : Seuil.
- RIBOT, T. (1881). *Les Maladies de la mémoire*. Paris : Alcan.
- RICHARD, J. P. (1974). *Proust et le monde sensible*. Paris : Seuil.
- RICŒUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- ROSENBAUM, R. S., KÖHLER, S., SCHACTER, D. L., MOSCOVITCH, M., WESTMACOTT, R., BLACK, S. E.,... & TULVING E. (2005). The case of K.C.: contributions of a memory-impaired person to memory theory. *Neuropsychologia*, 43, 989-1021.
- SCOVILLE, W. B., & MILNER, B. (1957). Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesions. *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 20, 11-21.

- SPINOZA, B. (1988). *Éthique III, Scolie proposition 9* (Pautrat B., trad.). Paris : Seuil.
- TADIÉ, J.Y., & TADIÉ M. (1999). *Le sens de la mémoire*. Paris : Gallimard.
- TULVING, E. (1995). Organization of memory : Quo vadis ? In M.S. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive Neurosciences* (pp. 839-847). Cambridge, MA : MIT Press.
- VÉZINA, A. & PELLETIER, D. (2009, mars). *Les repères identitaires ou « quand je ne suis plus chez moi dans ma tête... »*. Communication présentée à Vivre le vieillir, Toulouse, France.
- ZWEIG, S. (2004). *Nietzsche*. Paris : Stock.

Notes et références du livre

[1] BLONDEL, M., & LALANDE A. (1999). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF, entrée « Identique », P.455.

[2] PROUST, M. (1988-1990). *La Recherche*. Paris : Gallimard.

[3] MARION, J. L. (1991). *Questions cartésiennes*. Paris : PUF.

[4] ATKINSON, R. C., & SHIFFRIN, R. M. (1968). Human memory: a proposed system and its control processes. In K.W. Spence & J. T. Spence (Eds.), *The psychology of learning and motivation : Advances in research and theory* (pp. 89-195). New York : Academic Press.

[5] HUSSERL, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Partie A des Leçons* (Dussort H., trad.). Paris : PUF.

[6] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard.

[7] HUSSERL, E. (1959). *Recherches Logiques, Prolégomènes à la logique pure* (4e ed.). Paris : PUF.

[8] HUSSERL, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Ricœur P., trad.). Paris : Gallimard.

[9] HUSSERL, E. (1996). *Méditations cartésiennes* (Peiffer G. & Lévinas E., trad.). Paris : Vrin.

[10] HUSSERL, E. (1996). *Méditations cartésiennes* (Peiffer G. & Lévinas E., trad.). Paris : Vrin, p. 65.

[11] HUSSERL, E. (1996). *Méditations cartésiennes* (Peiffer G. & Lévinas E., trad.). Paris : Vrin, §20, p. 89-90.

[12] HUSSERL, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Ricœur P., trad.). Paris : Gallimard / Ideen 1, 1913/1950, p. 15.

[13] HUSSERL, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917), Partie B des Leçons* (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon.

[14] HUSSERL, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Ricœur P., trad.). Paris : Gallimard, p. 246, note 2.

[15] HUSSERL, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917), Partie B des Leçons* (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, p. 92.

[16] EBBINGHAUS, H. (1913). *Memory : A Contribution to Experimental Psychology* (Ruger H. A. & Bussenius C. A., trad.). New York : Teachers College, Columbia University (Ouvrage original publié en 1885 sous le titre *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*. Leipzig : Duncker & Humblot).

[17] HEIDEGGER, M. (2003). *Les conférences de Cassel (1925) Précédées de la correspondance Dilthey-Husserl (1911)*. (Gens J.C., trad.), Paris, Vrin.

[18] HUSSERL, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, Partie B des Leçons (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, §47.

[19] HUSSERL, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, Partie B des Leçons (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, p. 247.

[20] HUSSERL E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, Partie B des Leçons (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, p. 240-241.

[21] HUSSERL, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, Partie B des Leçons (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, p. 245.

[22] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 197.

[23] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 247.

[24] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 247-248.

[25] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 49.

[26] EUSTACHE, M. L. (2010). Mémoire et identité dans la phénoménologie d'E. Husserl : liens avec les conceptions des neurosciences cognitives. *Revue de neuropsychologie*, 2, 157-170.

[27] EUSTACHE, M. L. (2009). Le concept de rétention chez E. Husserl : une mémoire constitutive aux sources de la mémoire de travail. *Revue de neuropsychologie*, 1, 321-331.

[28] RIBOT, T., *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.

[29] RIBOT, T. (1881). *Les Maladies de la mémoire*. Paris : Alcan.

[30] DESGRANGES, B., & Eustache F. (2008). De mémoire d'homme : Mémoire, oubli et pathologies. *Revue pour l'histoire du CNRS*, 21, 6-33.

[31] DELAY, J. (1942). *Les dissolutions de la mémoire*. Paris : PUF.

[32] SCOVILLE, W. B., & MILNER, B. (1957). Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesions. *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 20, 11-21.

[33] LECHEVALIER, B., EUSTACHE, F., & VIADER, F. (2008). *Traité de neuropsychologie clinique : neurosciences cognitives et cliniques de l'adulte*. Bruxelles : De Boeck, p. 5, 249.

[34] EUSTACHE, F., FAURE, S., & DESGRANGES, B. (2013). *Manuel de neuropsychologie* (4e ed.). Paris : Dunod.

[35] ROSENBAUM, R. S., KÖHLER, S., SCHACTER, D. L., MOSCOVITCH, M., WESTMACOTT, R., BLACK, S. E.,... & TULVING E. (2005). The case of K.C.: contributions of a memory-impaired person to memory theory. *Neuropsychologia*, 43, 989-1021.

[36] JAMES, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York : Henry Holt and Company.

[37] SHALLICE, T., WARRINGTON E.K. (1975). Word recognition in a phonemic dyslexic patient. *The Quarterly journal of experimental psychology*, 27, 187-99.

[38] TULVING, E. (1995). Organization of memory : Quo vadis ? In M.S. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive Neurosciences* (pp. 839-847). Cambridge, MA : MIT Press.

[39] EUSTACHE, F., & DESGRANGES, B. (2008). Mnésis : towards the integration of current multisystem models of memory. *Neuropsychology review*, 18, 53-69.

[40] BADDELEY, A. (2000). The episodic buffer : a new component of working memory? *Trends in cognitive sciences*, 4, 417-423.

[41] BADDELEY, A. (2003). Working memory: looking back and looking forward. *Nature Reviews Neuroscience* 4, 829-839.

[42] BADDELEY, A., & HITCH, G. (1974). Working Memory. *Psychology of Learning and Motivation*, 8, 47-89.

[43] BADDELEY, A. (1986). *Working Memory*. Oxford : Oxford University Press.

[44] BADDELEY, A. (1993). *La mémoire humaine : théorie et pratique*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble (PUG), p. 49.

[45] BADDELEY, A. (2000). The episodic buffer : a new component of working memory? *Trends in cognitive sciences*, 4, 417-423.

[46] AUDI, P. (2004). *Où suis-je, topique du corps et de l'esprit*. La Versanne : Encre marine.

[47] EUSTACHE, F., DESGRANGES, B., VIARD A., VAN DER LINDEN, M., D'ARGEMBEAU, A., JAFFARD, R.,... & CROISILE B. (2008). À la croisée des mémoires. *Cerveau et psycho*, 28, 35-72.

[48] CONWAY, M. A. (2005). *Memory and the self*. *Journal of Memory and Language*, 53, 594–628.

[49] NIETZSCHE, F. (1994). *La Naissance de la tragédie*. Paris : Librairie générale française.

[50] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard.

[51] NIETZSCHE, F. (1900). *La Généalogie de la morale* (2ème dissertation). Paris : Mercure de France.

[52] ZWEIG, S. (2004). *Nietzsche*. Paris : Stock

[53] ZWEIG, S. (2004). *Nietzsche*. Paris : Stock, p. 38.

[54] ZWEIG, S. (2004). *Nietzsche*. Paris : Stock, p. 39-40

[55] ZWEIG, S. (2004). *Nietzsche*. Paris : Stock, p. 41.

[56] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 93.

[57] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 94.

[58] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 95.

[59] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 96.

[60] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 97.

[61] HÉRACLITE. (2013). Fragments, n.105. In Battistini Y., *Trois présocratiques*. Paris : Gallimard.

[62] NIETZSCHE, F. (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Gallimard.

[63] NIETZSCHE, F. (1900). *La Généalogie de la morale* (2ème dissertation). Paris : Mercure de France, 2ème dissertation, §1, p. 85.

[64] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 98.

[65] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 99.

[66] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 102.

[67] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 101.

[68] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 138.

- [69] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 142.
- [70] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 143.
- [71] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 150.
- [72] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 154.
- [73] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 155.
- [74] NIETZSCHE, F. (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Gallimard, p. 26-27-28, §4 de la Partie 1.
- [75] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 160.
- [76] NIETZSCHE, F. (2013). *Le gai savoir*. Paris : Gallimard.
- [77] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 161.
- [78] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 163-164.
- [79] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 166.
- [80] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 167.
- [81] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 168.
- [82] NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, p. 169.
- [83] MIYAKE, A., FRIEDMAN, N. P., EMERSON, M. J., WITZKI, A. H., HOWERTER, A., & WAGER, T. D. (2000). The unity and diversity of executive functions and their contributions to complex « Frontal Lobe » tasks : a latent variable analysis. *Cognitive psychology*, 41, 49-100.
- [84] BERTHOZ, A. (2003). *La décision*. Paris : Odile Jacob.
- [85] CONWAY, M. A., SINGER, J. A., & TAGINI, A. (2004). The *Self* and autobiographical memory: Correspondence and coherence. *Social Cognition*, 22, 491-529.
- [86] CERMAK, L. S. (1984). The episodic-semantic distinction in amnesia, in L. R. Squire, & N. Butters (Eds.), *Neuropsychology of memory* (pp. 55-62). New York : Guilford.

[87] RAUCHS, G., FEYERS, D., LANDEAU, B., BASTIN, C., LUXEN, A., MAQUET, P.,... & COLLETTE, F. (2011). Sleep contributes to the strengthening of some memories over others, depending on hippocampal activity at learning. *Journal of Neuroscience*, 31, 2563-2568.

[88] ADDIS, D. R., WONG, A. T., & SCHACTER, D. L. (2007). Remembering the past and imagining the future : Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration. *Neuropsychologia*, 45, 1363-1377.

[89] VÉZINA, A. & PELLETIER, D. (2009, mars). *Les repères identitaires ou « quand je ne suis plus chez moi dans ma tête... »*. Communication présentée à Vivre le vieillir, Toulouse, France.

[90] DUVAL, C., DESGRANGES, B., EUSTACHE, F., & PIOLINO, P. (2009). Le Soi à la loupe des neurosciences cognitives : De la conscience de soi à la conscience de l'autre. *Psychologie & NeuroPsychiatrie du vieillissement*, 7, 7-19.

[91] RICŒUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

[92] BREUER, R. (2000). *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*. Grenoble : Jérôme Millon, p. 105.

[93] PROUST, M. (1954). *Du côté de chez Swann*. Paris : Folio Gallimard, p. 185.

[94] TADIÉ, J.Y., & TADIÉ M. (1999). *Le sens de la mémoire*. Paris : Gallimard, p. 175-176.

[95] Lettre de Husserl à Hofmannsthal. (1991). in *La part de l'œil*, n° 7, Bruxelles, p. 13-15.

[96] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 95-96.

[97] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 251-252.

[98] POULET, G. (1982). *L'espace proustien*. Paris : Gallimard, p. 17.

[99] HUSSERL, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Partie A des Leçons* (Dussort H., trad.). Paris : PUF, p. 89.

[100] PROUST M. (1954). *Du côté de chez Swann*. Paris : Folio Gallimard, p. 95-100.

[101] BREUER, R. (2000). *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*. Grenoble : Jérôme Millon, p. 139.

[102] BREUER, R. (2000). *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*. Grenoble : Jérôme Millon, p. 43.

[103] POULET, G. (1982). *L'espace proustien*. Paris : Gallimard, p. 84.

[104] BERNET, R. (1994). *Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris : PUF, p. 255.

[105] POULET, G. (1982). *L'espace proustien*. Paris : Gallimard, p. 22.

[106] POULET, G. (1982). *L'espace proustien*. Paris : Gallimard, p. 32.

[107] PROUST, M. (1989). *Le temps retrouvé*. Paris, Folio classique Gallimard, p. 341.

[108] PROUST, M. (1989). *Le temps retrouvé*. Paris, Folio classique Gallimard, p. 69.

[109] PROUST, M. (1989). *Le temps retrouvé*. Paris, Folio classique Gallimard, p. 343

[110] PROUST, M. (1989). *Le temps retrouvé*. Paris, Folio classique Gallimard, p. 136.

[111] PROUST, M. (1989). *Le temps retrouvé*. Paris, Folio classique Gallimard, p. 351.

[112] RICHARD, J. P. (1974). *Proust et le monde sensible*. Paris : Seuil, p. 16.

[113] BREUER, R. (2000). *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*. Grenoble : Jérôme Millon, p. 234.

[114] HUSSERL E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917), Partie B des Leçons* (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, p. 237-238.

[115] HUSSERL E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917), Partie B des Leçons* (Pestureau J. F., trad.). Grenoble : Jérôme Millon, p. 43.

[116] KANT, E. (1987). *Critique de la raison pure* (Barni J., trad.). Paris : Flammarion.

[117] RAWLS, J. (1997). *Théorie de la justice* (Audard C., trad.). Paris : Seuil.

[118] CADDELL, L. S., & CLARE, L. (2010). The impact of dementia on self and identity: a systematic review. *Clinical Psychology Review*, 30, 113-126.

[119] DESGRANGES, B., & EUSTACHE F. (2008). De mémoire d'homme : Mémoire, oubli et pathologies. *Revue pour l'histoire du CNRS*, 21, 6-33.

[120] FARGEAU, M. N., JAAFARI, N., RAGOT, S., HOUETO, J. L., Pluchon, C., & Gil, R. (2010). Alzheimer's disease and impairment of the Self. *Consciousness and Cognition*, 19, 969-976.

[121] GIL, R. (2007). Conscience de Soi, conscience de l'Autre et démences. *Psychologie & NeuroPsychiatrie du vieillissement*, 5, 87-99.

[122] DUVAL, C., DESGRANGES, B., EUSTACHE, F., & PIOLINO, P. (2009). Le Soi à la loupe des neurosciences cognitives : De la conscience de soi à la conscience de l'autre. *Psychologie & NeuroPsychiatrie du vieillissement*, 7, 7-19.

[123] FAZIO, S., & MITCHELL, D. B. (2009). Persistence of *self* in individuals with Alzheimer's disease : Evidence from language and visual recognition. *Dementia*, 8, 39-59.

[124] PRIGATANO, G. P., & SCHACTER, D. L. (1991). *Awareness of Deficit After Brain Injury: Clinical and Theoretical Issues*. New-York : Oxford University Press.

[125] HEHMAN, J., GERMAN, T. P., & KLEIN, S. B. (2005). Impaired *self* recognition from recent photographs in a case of late-stage Alzheimer's disease. *Social Cognition*, 23, 116-121.

[126] KLEIN, S. B., COSMIDES, L., & COSTABILE, K. A. (2003). Preserved knowledge of *Self* in a case of Alzheimer's Dementia. *Social Cognition*, 21, 157-165.

[127] KLEIN, S. B., & LAX, M. L. (2010). The unanticipated resilience of trait *self*-knowledge in the face of neural damage. *Memory*, 18, 918-948.

[128] GZIL, F., (2008). Problèmes philosophiques soulevés par la maladie d'Alzheimer. Histoire, épistémologie, éthique. *Revue européenne de recherche sur le handicap*, 2, 182-190.

[129] SPINOZA, B. (1988). *Ethique III, Scolie proposition 9* (Pautrat B., trad.). Paris : Seuil.

[130] DAMASIO, A. (1995). *L'erreur de Descartes*. Paris : Odile Jacob.

Index des notions

A

- administrateur central 95, 97
- anosognosie 143
- apologie de l'oubli 69
- attitude transcendantale 10
- autobiographique 98

B

- boucle phonologique 95
- buffer épisodique 50, 52, 96, 167

C

- calepin visuo-spatial 95
- cerveau prospectif 104, 170
- cognition sociale 168
- conscience XIII, 2, 24
 - absolue 4, 14, 28, 96, 167
 - anoétique 54
 - auto-noétique 54
 - de soi XIII, 108
 - intime XIV
 - -mémoire XIV, 4, 9, 22, 25, 29, 32, 36, 99, 167
 - noétique 2, 54
- consécution de la conscience 31
- consolidation 103
- courbe de l'oubli 23

D

- démence 136

E

- effets d'amorçage 43

eidétique 13
émotion 100, 119
empathie XIII
épisode de la madeleine 120
éternel retour 77
éthique 155

F

fonctions exécutives 97, 161, 168

H

histoire 67

I

identité XIII, 1, 99, 107, 108, 136, 141, 164
inhibition 97
intentionnalité 9, 107, 116
– longitudinale 26
– transversale 26
intropathie 13
ipséité 110, 114, 149

J

je pur 33

L

loi de régression 41
loi de Ribot 41

M

maladie d'alzheimer 136, 140, 149, 155
marqueur somatique 161
mêmeté 110, 114, 149, 162
mémoire XIII, 1, 24
– à court terme 47
– à long terme 48
– autobiographique 44, 58, 107

- collective 69
 - continue 24, 29, 35
 - de travail 2, 4, 9, 24, 46, 47, 49, 50, 95, 107, 141, 167
 - du futur 103
 - épisodique 2, 29, 44, 47, 49, 52, 107, 141, 168
 - explicite 43
 - implicite 43
 - perceptive 49, 141
 - primaire 24, 47, 48
 - procédurale 49, 59, 141
 - secondaire 48
 - sémantique 29, 44, 47, 49, 52, 141
 - sémantique personnelle 107
 - pathologique 44, 140
- modèle *Mnesis* 49, 56, 96, 168
- modèle SPI 49, 55
- moi
- phénoménologique 14
 - transcendantal 12, 28

N

- neuropsychologie IX, XIV, 5, 45
- nihilisme 68, 79

O

- oubli 67, 102, 169
- dirigé 102

P

- paradigme « se souvenir/savoir » 46
- patients amnésiques 137
- perception
- directe 14
 - externe 12
 - indirecte 14

- interne 12
- phénoménologie IX, XIV, 3, 9, 10, 170
 - clinique XIV
 - cognitive 136
 - pratique 6
- philosophie pratique 135
- présentification 14, 15, 17, 34
- présent vivant 21, 36, 128
- protention 21
- proto-souvenir 35

R

- réduction phénoménologique 12, 15, 20, 116
- représentations de soi 109
- ressouvenir 4, 9, 15, 16, 22, 24, 37
- rétenion 4, 9, 17, 18, 19, 24, 35, 36, 51, 167
- reviviscence 58

S

- self* XIV, 59, 98, 107, 109, 141
 - de travail 37, 60, 168
 - matériel 142
 - social 142
 - spirituel 142
- sémantisation 57, 101
- sentiment d'identité 107, 141, 149, 155, 164
- soi 1, 109
- souvenir 4, 9, 15
 - créateur 127
 - frais 4, 9, 15, 17, 37
 - involontaire 119
- syndrome de korsakoff 42
- système de représentations perceptives 49

T

- temps 1
- théorie de l'esprit XIII, 13

Index des auteurs

A

Atkinson R.C. 48

B

Baddeley A. 2, 50, 95, 167

Berthoz A. 97

Brentano F.C. 4, 9

C

Cermack L.S. 101

Claparède 138

Claparède E. 42

Conway M. 2, 60, 101, 168

D

Damasio A. 161

Delay J. 42

Descartes R. 160

Desgranges B. 41, 49, 137, 139

E

Ebbinghaus H. 23, 46

Eustache F. 41, 49, 137, 139

Eustache M.L. 37, 38, 96, 102, 136, 167

G

Gil R. 142

Gzil F. 156

H

Heidegger M. XIII

Hodges 55

Husserl E. IX, XIV, 2, 3, 9, 51, 89, 95, 113, 167

J

James W. 48, 142

K

Kant E. 160

Klein S.B. 144, 149

Korsakoff S. 42, 138

L

Locke J. 110

M

Milner B. 43

Miyake A. 97

N

Nietzsche F. IX, XIV, 2, 3, 5, 65, 89, 98, 113, 169

P

Pelletier D. 157

Prigatano G.P. 143

Proust M. IX, XIV, 2, 5, 112

R

Rauchs G. 102

Ribot T. 41

Ricœur P. XIII, 110

S

Schacter D. 2, 43, 104, 143

Shallice T. 49

Shiffrin R.M. 48

Spinoza B. 161

T

Tadié J.Y. et M. 116

Tulving E. 2, 29, 43, 46, 49, 52, 104, 108

V

Vézina A. 157

W

Warrington E.K. 49

Z

Zweig S. 65

