

Le sujet

« *La puissance du moderne est fondée sur 'l'objectivité'. Mais à y regarder de plus près, on trouve que c'est... l'objectivité même qui est puissante, - et non l'homme même.* » Valéry, Dialogues

I- Le couple de mots sujet/objet est d'un usage souvent glissant. Un conférencier parlera par ex de « l'objet » de sa conférence en mentionnant : « le **sujet** de cette causerie etc. ». De même le « **sujet** » d'une dissertation scolaire est en réalité un objet offert à la sagacité des dissertants. Clarifions alors la distinction.

A- En première analyse, **un objet** est un fragment de réalité isolé par l'expérience ou la réflexion. C'est dire d'emblée qu'il n'y a d'objet... que pour le sujet ! L'objet n'est pas n'importe quelle **chose** du monde. Il a subi une première sélection par l'esprit, un filtrage qui l'isole, soit pour la satisfaction d'un besoin (ce fruit que je me prépare à manger), soit par une exigence de connaissance (cette pierre lunaire ramenée par les cosmonautes, quels en sont les constituants chimiques ?) La science peut abstraire son objet jusqu'à le priver de toute consistance matérielle. Il n'est plus alors qu'un instrument de l'intelligence, un concept qui me permet de résumer efficacement un type de réalité : L'objet appelé : « **l'homme** », par ex, n'existe pas. On ne rencontre que **des** « hommes », dont on a tiré par induction le nom d'une espèce que la taxinomie (science des classements) a recouvert d'une étiquette savante : *Homo sapiens*. En philosophie, on ne cesse de dire : « L'homme ceci, l'homme cela... ». Mais cette catégorie commode n'a de réalité que mentale. Nous avons sélectionné dans l'immense foisonnement des variables individuelles les invariants communs à tous les hommes. Nous avons créé un **objet de pensée**. L'éventail des objets va donc des choses les plus concrètes aux concepts les plus généraux. La science va se fonder sur cette capacité de généralisation que le langage rend possible. Mais son effort d'objectivation va consister aussi à liquider tout résidu de subjectivité sensible.

Voyons-le par une série de mots autour de « **la** » **température**. C'est à nouveau un concept opératoire qui me permet de sélectionner les invariants d'un certain type d'expérience. Or la preuve que « la » température n'existe pas en soi est qu'elle peut désigner les deux expériences contraires du froid et du chaud ! Ce concept est alors le produit abstrait de toutes nos expériences thermiques. Ouvrons un dictionnaire qui nous le confirme. Je lis pour ce mot : « Degré de chaleur ou de froid de l'atmosphère en un lieu, lié à la sensation éprouvée par le corps, et qui peut être exprimée par le thermomètre » (Petit Robert). Quelle richesse dans cette simple définition ! Pour faire court, mentionnons qu'elle inclut le ressenti subjectif (la sensation, par ex : « Il fait froid ! Je gèle ! Il fait chaud ! Je cuis ! »), et l'objectivation scientifique par l'instrument qu'on appelle « thermomètre ».

Remarquons que ces notions « **froid / chaud** » gardent toujours en effet une dimension de subjectivité. Pour quelqu'un qui jaillit d'une eau glacée, cette pièce sera peut-être d'une agréable tiédeur ; l'inverse pour celui qui sort d'un sauna... Il y a donc une relativité du ressenti. Si tout le monde est d'accord pour constater que décidément ici, « on se les gèle », on peut parler d'un accord subjectif sur la « froideur » de cette pièce. « L'objectivité » sera alors dans l'intersubjectivité de nos jugements sur les choses. Mais on a poussé plus loin l'objectivation par les mesures thermiques quantifiées, en décidant qu'il y a cent degrés entre la température de congélation de l'eau, et celle de son ébullition. Dire qu'à zéro degré, « il fait froid », c'est suggérer mon frisson à la lecture du thermomètre. Or il y a de bien plus grands froids que celui-là... qui paraîtrait chaud en comparaison ! L'objectivation chiffrée de la mesure thermique nous dispense alors des appréciations humaines, trop humaines.

Je lis dans le même dictionnaire, à l'article « **thermomètre** » : « instrument destiné à la mesure des températures, généralement grâce à la dilatation d'un liquide ou d'un gaz contenu dans un réservoir que l'on plonge dans le milieu dont on désire connaître la température ». Le mot suivant du dictionnaire me signale l'existence d'une véritable technologie de la mesure des températures, la « **thermométrie** ». Cet ex entre mille nous montre comment l'objectivité se sépare, s'émancipe de la subjectivité superficielle. **Au fond le « chaud » et le « froid » n'existent plus pour la thermométrie.** Il y a simplement des températures extrêmes où le liquide se rétracte ou se dilate. On

continue pourtant à utiliser ces termes en thermométrie ou en thermodynamique, mais c'est par convention et par pédagogie, comme par ex quand on dit : « La chaleur dilate les corps », ou qu'on parle de « froid absolu », métaphores commodes des températures élevées ou basses (où persiste un résidu subjectif de frisson, comme une réaction involontaire de chair de poule... alors qu'en réalité, en dessous d'un certain seuil, le froid... brûle !) **L'entreprise scientifique est un immense effort pour définir les conditions d'une expérimentation objective du réel, en rupture avec l'expérience sensible commune, entièrement imprégnée de subjectivité.** Il y a toute une série d'adjectifs qui ne sont pertinents que pour celle-ci. C'est ce qu'on appelle les « qualités secondes », par ex les oppositions « lourd / léger », « doux / dur »... C'est pour le toucher qu'une matière est « douce » ou « dure », pour le corps humain qu'un poids est « lourd » ou « léger », dans une atmosphère de subjectivité.



Mais ne dit-on pas, avec tout le sérieux de l'objectivité : « **Le diamant est dur** » ? Oui, mais c'est avec l'arrière pensée de son usage technique, c'est dans une certaine intention manipulatrice sur des matériaux qui ne résisteront pas à la pointe de diamant. Dire « le diamant est dur » sous-entend simplement un : « Il est plus dur que... », bien utile en vitrerie par ex. Cette intentionnalité technique, aussi confrontée au monde réel soit-elle, est une intentionnalité subjective, intersubjective si l'on veut. A nouveau, ouvrons le dictionnaire. Surprise, j'ai deux définitions du diamant : « pierre précieuse, la plus brillante et la plus **dure** de toutes, le plus souvent incolore » ; à cette définition commune s'adjoint celle de la « chimie minéralogique » : « forme cristalline du carbone pur à indice de réfraction et pouvoir de dispersion très élevés ». **La dureté a disparu !** On nous précise par contre sa nature atomique (carbone sous forme cristallisée) et sa réaction à la lumière... Non pas que le diamant ne soit pas dur, mais il ne l'est pas dans l'absolu : la dureté est relative, outre au toucher, à la manière humaine d'instrumentaliser le diamant dans l'artisanat et l'industrie. Dire : « Ce paquet est lourd » est relatif à ma force musculaire. *Idem*, je suis dans la relativité quand je dis : « le diamant est dur », « l'air est un fluide doux », etc... Je suis alors superficiellement objectif.

Ou plutôt, **admettons une définition large de l'objectivité, qui inclurait l'expérience commune, et une définition stricte, qui l'exclurait formellement.** Dans l'objectivité large, cent degrés, c'est chaud, le diamant, c'est dur... L'objectivité stricte rend superflue cet accord intersubjectif. La science, par l'artifice de ses théories et procédures, donne du monde une représentation totalement nouvelle, révolutionnaire même, face aux habitudes de l'empirisme ordinaire. Gaston Bachelard a montré, dans La formation des l'Esprit scientifique, combien d'obstacles celui-ci a du franchir pour triompher. Et c'est l'esprit tout court qui montre, dans cette conquête de **l'objectivité pure**, sa puissance heuristique et créatrice.

B- Le sujet, c'est l'être vivant doté d'une intériorité consciente : il pense, il veut, il connaît, ce qui implique de longs apprentissages, pour aboutir à une relative maîtrise de soi et de son monde environnant. L'objet n'a pas d'intériorité, pas de conscience. Il est intégralement soumis aux lois de

la nature, et partiellement soumis au pouvoir de manipulation des hommes : c'est l'**hétéronomie** des objets du monde. Au contraire, l'intériorité humaine ouvre dans le maillage serré des déterminations naturelles un foyer d'indétermination, une capacité inédite de réflexion et de choix : c'est l'**autonomie** de l'homme comme agent libre, sa capacité à se donner à lui-même ses propres règles de conduite. Nous allons voir que l'autonomie ne concerne qu'une part de la subjectivité. Une psychologie élémentaire décrit celle-ci sur trois niveaux :

1- le premier est celui des instincts, pulsions, réflexes innés et conditionnés. Nous partageons ce premier niveau avec tous les animaux. En ce sens minimal, tous les animaux sont dotés d'une subjectivité élémentaire. Contrairement aux végétaux qui en sont dépourvus, même s'il s'agit d'individus vivants, les animaux ont une vie mentale. Mais celle-ci est totalement soumise à l'hétéronomie des lois de la nature, au conditionnement de l'environnement, comme les objets inertes. L'éthologie, la science des comportements animaux, décrit bien leur soumission à l'hérédité.

2- Le deuxième est celui de l'affectivité, sentiments, émotions, passions. Cela commence avec le ressenti du plaisir ou de la peine associé aux sensations. Les animaux aussi ont des affects, plus ou moins selon les espèces. Mais ils prennent chez l'homme un aspect plus éruptif et imprévisible, un caractère d'intensité parfois bouleversant et souvent perturbant. C'est « l'affectivité intense et instable » dont parle Edgar Morin. On ne trouve pas d'équivalent de cette hyper-affectivité (Morin) orageuse dans l'animalité, bien mieux cadrée par des instincts rigides et innés. C'est souvent en se référant à ce deuxième niveau que nous parlons de subjectivité (« Arrête de te laisser submerger par tes sentiments ! Essaie d'être un peu objectif ! »). Or l'exaltation émotionnelle ou passionnelle risque toujours d'être asservissante ; c'est l'hétéronomie de l'affectivité quand elle nous submerge. L'homme ajoute à ce deuxième niveau (désigné aussi par la métaphore du « cœur »), souvent instable, la raison.

3- C'est elle que présuppose l'autre sens du mot subjectivité, les lumières intérieures de nos facultés intellectuelles et cognitives. Par la raison, le sujet n'est plus dans un rapport seulement immédiat à sa vie. La raison est une capacité intérieure de distance à soi-même. Elle suspend le réflexe par la réflexion, la spontanéité irréfléchie par la médiation d'une analyse de mon vécu. Je suis capable de verbaliser, évaluer, penser les différentes situations dans lesquelles je me trouve, les corriger ou les fuir. La notion de « sujet » implique bien-sûr le « cœur » qui nous fournit en énergie affective ; mais aussi la raison qui canalise cette énergie et oriente notre vie. Pour reprendre une métaphore convenue, l'affectivité est le moteur ou le carburant ; la raison est, en principe, au volant (sauf si elle laisse aux habitudes ou aux conditionnements sociaux le pilotage automatique du véhicule, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour la part mécanique et répétitive de notre existence.) La raison va rendre possible l'autonomie : elle fait du sujet un agent libre apte à se donner des finalités et des règles.

Le moment décisif de l'analyse philosophique du sujet pensant, c'est Descartes.

II- Le sujet cartésien, et sa discussion

A- La découverte du « cogito ». Plus qu'un attribut du **je**, la pensée est le sujet lui-même. Dire « Je pense », ce n'est pas être un sujet auquel appartient l'attribut d'une pensée, c'est **être la pensée** ; dans le vocabulaire cartésien la « **res cogitans** », « la substance pensante ». Mais par mon corps, je participe d'une seconde substance, l'étendue, l'espace corporel, la **res extensa**. L'union de ces deux substances est si intime qu'elles créent une quasi troisième substance, l'union de l'âme et du corps, ce qu'on appelle précisément l'homme. Cette union permet à la pensée d'exercer le pouvoir sur le corps et, par extension, sur tous les corps. En conceptualisant la notion de sujet comme pensée (quoique Descartes n'utilise pas le terme « sujet » dans ce sens), le cartésianisme va parallèlement définir l'objet dont la pensée va se rendre maîtresse – fragment d'étendue obéissant à des lois mécaniques. Le projet de la technoscience, qui se rend « comme maître et possesseur de la nature », sort de cette clarification de la bipolarité sujet / objet. La pensée subjective (pléonasme) peut objectiver tout ce qu'elle touche, c'est-à-dire en faire un objet d'analyse, de dissection aux deux sens, littéral et figuré. Cet impérialisme du savoir inauguré par Descartes va finalement se retourner sur et contre le sujet lui-même.

B- Les enjeux cognitifs. Pour Descartes, l'âme est plus aisée à connaître que le corps, puisque je m'expérimente directement de l'intérieur « âme pensante ». Or la science moderne va contester

l'introspection comme méthode rigoureuse de connaissance de soi (que cette connaissance soit métaphysique : le « moi » comme âme ; ou psychologique : le « moi » comme personnalité). Il manque la distanciation et l'objectivité. Je ne peux pas être à la fois le sujet connaissant et l'objet à connaître, dit Auguste Comte. Ce dédoublement est impossible. Les sciences de l'homme vont donc abandonner l'introspection dans leur projet d'objectivation de l'homme, c'est-à-dire d'en faire un objet de science. D'abord en se focalisant sur les productions humaines, le sillage réifié de nos activités : histoire, sociologie, économie, géographie humaine... ; ensuite en se concentrant sur l'intériorité même de l'homme (psychologie) en général, mais par la médiation de rubriques abstraites, pour classer les types de personnalité ou les états du psychisme. Ici les sciences vont se heurter au même obstacle rédhibitoire : on peut objectiver directement le corps par l'anatomie et la physiologie ; on ne le peut avec l'intériorité, inaccessible directement aux scalpels et instruments du savoir. Quand il s'agit de « mon » intériorité, j'y adhère trop intimement pour toute démarche objectivante ; et celle des autres m'est inaccessible ! On ne peut connaître la pensée comme « objet » qu'**indirectement**, par ses expressions comportementales et linguistiques, ses productions techniques et artistiques. Or les **expressions** de la pensée sont ambiguës, souvent ambivalentes. Seule une interprétation peut suggérer une tendance, une intention, des contenus mentaux. Quelque soit leur appareillage savant, les sciences de l'homme qui veulent accéder à l'esprit sont des **herméneutiques**, des disciplines de l'interprétation. Le sujet pensant peut tout objectiver, mais il résiste lui-même à l'objectivation.

C- Les enjeux philosophiques. La philosophie a privilégié l'expérience directe de la subjectivité, dont se sont détournées les sciences de l'homme. Celles-ci feraient fausse route, puisque précisément le sujet n'est pas un objet ! En approfondissant le sujet que je suis **pour moi**, la philosophie espère pouvoir induire ce qu'est la subjectivité comme foyer de l'expérience humaine. Il semble s'agir d'une démarche cognitive, puisqu'elle se range sous la rubrique du « Connais-toi toi-même » de Socrate ; c'est d'abord une attitude existentielle : quel sens donner à ma vie, quelles valeurs pour l'orienter ? Qu'est-ce que je **veux** être ? Car être pour l'homme est projet d'être dans le monde. La question du « moi » est alors inséparable du monde dans lequel il s'inscrit. L'opposition sujet / objet se décale en effet, et s'approfondit dans la bipolarité moi / monde, pour tenter de fixer l'interaction optimale de ces deux sphères concentriques de l'expérience. Le moi - le « topos », lieu de la subjectivité - sera le cœur de cette réflexion.

Voyons les deux grandes hypothèses formulées par la philosophie sur la nature du moi :

1- Soit le moi est une substance ou une forme complète et unitaire, qui peut survivre à la mort du corps ; c'est alors ce qu'on appelle l'âme, de nature exclusivement spirituelle ;

2- Soit le moi n'est qu'une collection d'attributs changeants, sans véritable centre ontologique, collection hétérogène dont on peut envisager l'extinction et la dispersion à la mort.

Dans le premier cas, le sens de la vie pourrait être de préparer son âme à l'immortalité ; dans le second, de bien jouir de cette vie, qui n'a pas de doublure *post mortem*... La philosophie de Descartes est un substantialisme qui adopte la première solution. Le sujet est la substance pensante ; ou, si l'on veut être plus complet, la quasi-substance de l'union de l'âme et du corps, dont le centre de gravité reste cependant l'âme. Les matérialismes adopteront la deuxième hypothèse. Le psychisme n'étant qu'une excroissance mentale du corps, il meurt et se disperse avec lui. *A noter qu'on trouve des doctrines spiritualistes qui adoptent la seconde solution. Ainsi, l'enseignement de Bouddha insiste sur « la doctrine de la non substantialité du moi », qui n'est qu'un agrégat de facultés mentales. Cela rend d'ailleurs extrêmement délicate l'interprétation de la croyance bouddhiste en la métempsychose : qu'est-ce qui se réincarne si l'âme n'a pas de substance et d'unité fixe ? L'auteur de ces lignes avoue sa perplexité devant cette difficulté du bouddhisme...*

Nous pouvons donc ainsi formuler l'alternative majeure de **la métaphysique du sujet** : soit une unité substantielle et spirituelle, distincte du monde physique dans lequel son union au corps l'a plongé ; soit une collection de facultés mentales sans unité *a priori*, mais dotée d'une cohésion provisoire, et en changement permanent, comme le corps lui-même.

Pour comprendre cette deuxième hypothèse, lisons la formulation qu'en donne **Voltaire, dans Le philosophe ignorant** :

«Je ne suis la même personne qu'autant que j'ai de la mémoire, et le sentiment de ma mémoire : car n'ayant pas la moindre partie du corps qui m'appartenait dans mon enfance, et n'ayant pas le moindre souvenir des idées qui m'ont affecté à cet âge, il est clair que je ne suis pas plus ce même enfant que je ne suis Confucius ou Zoroastre. Je suis réputé la même personne par ceux qui m'ont vu croître, et qui ont toujours demeuré avec moi ; mais je n'ai en aucune façon la même existence ; je ne suis plus l'ancien moi-même ; je suis une nouvelle identité, et de là quelles singulières conséquences ! ».

Vous voyez le raisonnement par analogie rapprochant le corps et le moi : ma vie mentale s'est intégralement transformée avec l'âge, comme le corps lui-même. Seule la mémoire, dont on connaît les aléas et la fragilité, me donne le sentiment de mon identité. Et le témoignage d'autrui, qui continue à m'appeler par le même nom... comme si j'étais la même personne ! Mais je ne suis pas plus l'enfant que j'ai été que je ne suis Confucius ou Socrate. Souvenez-vous de votre incrédulité devant certaines vidéos familiales de votre petite enfance : « C'est moi, ça ? ».

La vérité, c'est que le sentiment d'une continuité de l'identité est illusoire. « *Je ne suis plus l'ancien moi-même* ». Tout s'est transformé, corps et âme. Nietzsche surenchérit : « Nous sommes absolument incapables de ressentir l'unité du moi, nous sommes toujours au milieu d'une pluralité. Nous nous sommes scindés et nous nous scindons continuellement ». Gusdorf, qui le cite dans L'écriture du moi, définit ce moi comme le « lieu d'un grouillement larvaire de sollicitations opposées ». On est loin de la belle unité substantielle du *cogito* cartésien ! Ce que j'expérimente intimement, c'est un « grouillement » centrifuge, une confusion de pensées et de souvenirs, confusément jetés dans un sac, avec une étiquette à mon nom !

« ...et de là quelles singulières conséquences ! », dit Voltaire, sans préciser ces « singulières conséquences ». Quelles sont-elles ? La scission des pensées suggère d'abord le conflit entre les niveaux de subjectivité que nous avons précisé plus haut : **l'instinct, l'affectivité, la raison**. Nous vivons sur le mode de la tension, parfois de l'écartèlement, cette hétérogénéité des contenus mentaux. Par ailleurs, les progrès de la psychologie nous rendent plus sensibles à l'ambivalence des pensées : un « oui » se cache derrière mon « non », l'agressivité derrière la sympathie, ce qui m'attire me répugne... et inversement !

Par ailleurs, les métamorphoses des âges de la vie nous révèlent une plasticité parfois spectaculaire de ce que nous croyons le plus stable, notre identité personnelle. Cela nous interroge sur le pouvoir de conditionnement du milieu ambiant ; mais aussi sur les virtualités inconnues qui sommeillent en nous, et que les circonstances n'ont pas encore éveillées. Sous le vernis de l'identité, il y a de l'obscur, une altérité déconcertante, ce qu'a confirmé la psychanalyse freudienne, en montrant comment ces contenus psychiques occultés viennent nous visiter dans nos rêves ! *De même, le syndrome des personnalités multiples qui cohabitent chez certains malades mentaux serait un « effet de loupe » par la pathologie, un grossissement spectaculaire des puissances centrifuges cohabitant en chacun de nous ! Lisez Les mille et une vies de Billy Milligan, de Daniel Keyes: on a dénombré chez ce psychotique... 24 personnalités différentes... et très différentes !*

Enfin la question de la responsabilité est posée. Que de criminels ont prétendu au moment d'agir être possédé par une force qui était plus forte qu'eux ! Nombre d'entre eux affirment même ne pas se souvenir du crime : ils ont repris conscience, un couteau ensanglanté à la main, la victime gisant devant eux... Par ailleurs, si le temps qui passe me transforme, peut-on m'imputer la responsabilité de ce méfait, commis il y a cinq ou dix ans ? Ne suis-je pas disculpé par la seule addition des années ? « J'ai changé ! », clame le criminel rattrapé par son crime. Le droit pénal admet d'ailleurs cet argument en précisant des délais de prescription (dix ans pour un homicide).

De plus, si je peux me pencher sur mon passé, c'est bien qu'il s'est éloigné de moi, que je ne fais plus corps avec lui. Mon passé est **mien**, mais il n'est pas **moi**. Y a t il alors vraiment un « moi » ? Y a t il une entité substantielle au cœur de l'intériorité, ou faut-il dire avec les bouddhistes que « Le moyeu de la roue de la vie est vide » ? (vide qui attire le « trop plein », le grouillement larvaire mentionné par Gusdorf) ?

Nous allons nous aider, pour traiter cette question, d'un des plus beaux textes de la philosophie, le « Qu'est-ce que le moi ? » de Pascal. Mais attention ! C'est un texte piégé ; une véritable entourloupe !

III- « Qu'est-ce que le moi ? » § 323 des Pensées de Pascal

« Qu'est-ce que le moi ? »

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. »

A- Lecture du texte. Vous constatez d'emblée un glissement de la thématique. Le texte semblait centrer sur le « moi » ; il l'est tout autant, ou davantage, sur l'amour. En fait il aborde le thème du moi par le biais de l'amour, et les met en cause tous les deux dans une analyse incisive et sceptique. « Je t'aime... *Y love you, Ich liebe dich...* » Quel est ce « toi », ce « moi » de l'autre à qui s'adresse la formule consacrée de la déclaration d'amour ?

La tactique argumentative est doublement surprenante.

1- Quand il s'agit du moi, la méthode habituelle est de se prendre soi-même comme objet de méditation, puisque j'ai un accès direct à ma vie intérieure. Le « Connais-toi toi-même » de Socrate nous invite à cette introspection. Ce qu'il découvre, au-delà du moi empirique et contingent (Confucius, Socrate, moi qui écris ce cours, vous qui le lisez...), c'est la raison comme forme universelle d'intériorité, qui nous fait libre et responsable de nos choix (c'est le troisième niveau de subjectivité défini plus haut). Descartes, avec le *cogito*, est dans la tradition socratique. Or Pascal ne fait pas ici du moi le sujet d'une méditation intérieure, mais l'objet d'une enquête extérieure. Remarquez d'ailleurs une sorte de travelling : on va du lointain - l'homme à sa fenêtre qui nous regarde passer sans nous connaître - au proche - la personne qui nous aime. La surprise est que cela revient au même. Qu'il s'agisse de l'homme à sa fenêtre ou de l'amoureux, la conclusion est identique : le moi de l'autre lui échappe !

2- Or, en se centrant sur le moi de l'autre, non comme sujet rationnel de pensée, mais comme objet d'amour, le texte nous conduit à une aporie. Car l'amour s'attache à une singularité, alors que l'enquête intellectuelle saisit son objet en procédant par généralisation et rubrique conceptuelle. Je ne peux pas répondre à la question abstraite « Qu'est-ce que le moi ? » en m'enfonçant dans la singularité du Bien-aimé. Ce que je pourrais dire de celui-ci ne m'apprendra rien sur le « moi » en général ! Le « Connais-toi toi-même » de Socrate, parce qu'il aboutissait à affirmer la présence d'une faculté présente en tout homme, la raison, autorisait le raisonnement par induction (passage du particulier au général). Mais l'objectivation par la voie sentimentale est vouée à l'échec. L'amour, c'est précisément quand on ne peut plus « objectiver » une personne, qu'elle est irréductiblement à nulle autre pareille, et non un objet générique : le Sujet central même de ma vie affective. En tentant ainsi d'objectiver le moi de la personne aimée, je le perds, le dissous ou l'occulte, et feins ensuite de

le chercher sincèrement, comme fait l'enfant qui vient de cacher son jouet : « Mais où est-il ? » Cette recherche est dramatisée par la nature amoureuse de la quête, et nous interpelle : que voulons nous dire quand nous disons : « Je t'aime » ?

De plus, le texte nous égare en dissociant l'âme et le corps. Si l'on peut admettre que le moi ne se réduit pas au corps, puisque l'esprit transcende le corps, puis-je inversement l'identifier à l'esprit, toujours solidaire pour nous de la présence physique ? Vous ne pouvez pas imaginer la personne que vous aimez... sans son corps, même si ce sont ses qualités d'âme qui vous bouleversent. Nous aimons corps et âme. Nous avons le sentiment d'un tout. Pascal le désarticule en donnant comme objet à l'amour, les attributs tantôt du corps seul, tantôt de l'âme seule. Mais n'est-ce pas l'amour lui-même, en tant qu'il vise une personne globale, qui est ainsi évacué ? Si j'aime le saucisson, je peux l'apprécier en le découpant en rondelles, d'autant que chaque rondelle aura pleinement le goût de saucisson. Mais je ne peux pas procéder ainsi avec Déborah. Abstraire certaines de ses qualités, ce n'est plus l'aimer **elle**. Même si le moi se glorifie de tel ou tel attribut physique (beauté) ou mental (jugement, mémoire), qui attire le regard ou le jugement des autres, il ne peut se réduire à ce seul attribut. Pascal suggère la cruauté d'un amour qui ne viserait que les qualités périssables de l'âme ou du corps. Quand la petite vérole ou l'amnésie les anéantit, elle anéantit du même coup l'amour. Ou si la maladie ne nous dégrade pas, l'âge s'en chargera, sans pourtant que nous cessions d'être nous-même ! Car les qualités (comprenez au sens large « attributs ») du moi ne sont pas le moi !

Une remarque : par la démarche d'introspection métaphysique, Descartes avait identifié le moi avec le jugement, la faculté de penser. *Cogito ergo sum*. Même si un accident ou la sénilité me fait perdre la tête, même si je délire ou je rêve, ma pensée égarée restera une pensée. Mais si on m'aime pour la rectitude de ma pensée, certes on ne m'aimera plus... Tout au plus aura-t-on pitié de ma déchéance. Du point de vue de Pascal, si ma faculté de juger est l'objet de l'amour qu'on me porte, l'effondrement de cette aptitude annule l'amour. Autrement dit, là où la démarche intellectualiste de Descartes préserve son objet (tout homme est un être pensant, même s'il est fou), la démarche affective de Pascal le dissout (je n'aime plus Déborah depuis qu'elle est devenue folle ; pour moi, ce n'est plus la même personne).

« Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? » La question ainsi benoîtement posée est biaisée. Elle fait le bilan de ce qui précède : la perte des aimables qualités du corps ou de l'âme implique la perte de l'amour. Le moi qui survit à cette perte n'est donc ni dans l'un, ni dans l'autre. Or Pascal le précise ainsi : « Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? ». De manière incidente, si rapidement qu'on pourrait le manquer à une lecture inattentive, Pascal nous donne une information décisive sur le moi. Il le fait par une tournure négative : « qui ne sont pas ce qui fait le moi ». Contrairement à ses qualités, le moi est **impérissable**. Dans ce cas, le moi... **c'est l'âme**, cette entité spirituelle qui dans la tradition chrétienne survit à la mort. Ainsi le moi n'est pas **dans** l'âme, il **est** l'âme ! Il y a une fausse symétrie dans le texte entre le corps et l'âme, car le corps lui, comme ses attributs, est mortel.

Dans ce cas, l'âme du bien aimé ne peut-elle être le vrai objet de notre amour ? Non, répond Pascal. C'est **impossible**, et c'est **injuste**.

- C'est impossible. Pour être aimé, l'âme doit avoir des attributs aimables, des « accroche cœur » en quelque sorte. L'âme à l'état pur, sans singularité, sans vertu, sans beauté morale, n'a aucun pouvoir d'attraction amoureuse. Que les qualités d'âme que je manifeste soient feintes ou réelles, peu importe. Seules les qualités d'âme, pas l'âme, attirent l'amour.

- il serait injuste qu'il en soit autrement. Car tout le monde, sous prétexte que chacun a une âme, serait également objet d'amour. Ce qui sous-entend que l'amour se mérite. La thèse de Pascal est alors fortement affirmée, comme une sorte de loi universelle de la nature humaine : « **On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités** ». L'amour ne vise pas l'être, mais l'avoir (les attributs aimables).

La dernière phrase semble un décrochement par rapport au texte : une sorte de remarque annexe, qui tire une conséquence adjacente de la « loi de l'amour » qui vient d'être formulée : « *Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime*

personne que pour des qualités empruntées ». En fait cette remarque est centrale et exige de relire l'intégralité du texte à sa lumière.

Car les qualités ne sont pas seulement périssables : elles sont **empruntées**. Pourquoi « empruntées » ? Ma beauté et mon jugement, s'ils ne sont pas moi, sont bien **à moi** ! Je ne les emprunte à personne ! L'ex donné par Pascal est curieux : « *ceux qui se font honorer pour des charges et des offices* ». Il ne s'agit plus d'amour, semble-t-il, mais du respect public pour les « importants », l'élite qui s'illustre dans ce que Pascal appelle « les grandeurs d'établissement » (admisses par convention sociale). Il faut lire « se faire honorer » comme une variante sociale de « se faire aimer ». Les colifichets, les fétiches, les grigris de la considération collective m'attirent le respect de ceux qui me croisent ou me craignent. C'est par ex toute la quincaillerie des médailles, par lesquelles l'autorité publique rend hommage à quelques unes de mes vertus ; ce peut être aussi un uniforme professionnel qui est le signe extérieur d'une autorité que la société m'a confiée : la robe du magistrat, l'uniforme du gendarme, les épaulettes du général... J'emprunte donc à la société les **signes** d'une supériorité de mérite, de statut ou de fonction que tous doivent me reconnaître. Le regard de l'autre, sensibilisé à ces signes, respecte en moi la dignité ou le statut que la collectivité m'a conféré.

Mais comment Pascal peut-il généraliser à l'amour ces marques de respect ? Et comment passer des qualités sociales aux qualités du corps et de l'âme précédemment citées ? C'est qu'il y a aussi des critères sociaux de la beauté, du jugement droit, de la mémoire, qui varient d'ailleurs selon les sociétés et les époques. Rudolf Valentino, star du cinéma muet, était l'archétype de la beauté masculine en son temps ; il nous paraît fade aujourd'hui. Ressembler à Valentino dans les années vingt, c'était un sacré « bonus » sur le marché de la séduction ! Lui ressembler aujourd'hui n'attirerait pas autant les regards. Par contre, si vous entendez sur votre passage ce murmure émoustillé : « Il / Elle ressemble à Brad Pitt / Angéline Jolie ! »... que de cœurs vous allez briser ! De même, notre sagesse et notre bon sens ne sont plus ceux des Anciens, ni du janséniste Pascal lui-même, engagé dans des combats sur la « Grâce » qui nous laissent indifférents... Toutes nos qualités sont jugées selon des étalons sociaux évolutifs.

Si bien qu'on ne perd plus seulement, avec ce dernier §, les critères du moi et de l'amour : le texte nous fait perdre aussi les critères de la valeur, de nos évaluations ordinaires, dépendantes du contexte socioculturel. Il est donc fortement relativiste et sceptique. Il est d'ailleurs inclus dans la section V des Pensées, sur « la justice », qui insiste sur la fragilité de l'axiologie humaine. L'amour humain est injuste, illusionniste et aveugle. Le respect des grandeurs d'établissement est nécessaire, mais arbitraire (les offices étaient des fonctions publiques qu'un particulier pouvait assumer en les achetant, par ex l'office de collecteur des impôts... sur lesquels il prélevait sa part ; cette responsabilité dépendait donc moins du mérite que de l'argent). Quant au moi, il est insaisissable et indéfinissable : autant vouloir, comme dit Montaigne, « empoigner l'eau »...

B- Le texte dans la philosophie de Pascal. Pourtant, le moi ne garde pas chez Pascal ce caractère « introuvable ». Il dit ailleurs dans les Pensées : « Le moi est haïssable ». Le moi pur n'est pas aimable, on l'a vu. Mais pourquoi, à l'inverse, serait-il « haïssable » ? C'est que l'**ego** est par nature **égocentrique**. Toujours le moi, avidement, vise le « mien ». Il ramène tout à lui, il se fait le centre de tout. Cette fois ci il ne s'agit plus d'un attribut contingent, mais d'un caractère essentiel du moi, qui le définit. Il n'exhibe des « qualités » que pour satisfaire cet égocentrisme congénital, en s'attirant sympathie, amour et respect, instrumentalisant autrui pour se cacher à lui-même son néant.

Car notre texte, en sous-entendant que le moi est l'âme impérissable, le présente comme une sorte de vide central ; d'où la difficulté de définir ce « creux d'être ». Or ce vide se prend en horreur. Pascal faisait partie de cette nouvelle génération de physiciens qui admettait l'existence du vide physique (en montrant, par les expériences du mont d'Auvergne, que le vide existait bien dans la nature). Au fond il adapte la notion de vide à sa philosophie morale. Le moi souffre d'un déficit ontologique qu'il cherche à combler en s'attribuant toutes les possessions et qualités possibles, en se perdant dans tous les « divertissements » possibles. Ce vide central provoque un malaise existentiel que nous cherchons à occulter en nous affublant de tous les masques, en cédant à tous les vertiges, à toutes les ivresses. « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordures », soupire Pascal, dans une marge du manuscrit des Pensées. Cette remarque marginale est en réalité centrale. Si le « cœur »

est creux, c'est par la déchéance du péché originel. La vocation de l'âme est d'être « pleine de Dieu », déiforme. Mais orpheline de l'Absolu, elle tente d'oublier sa déchéance en se remplissant à ras bord des vaines valeurs mondaines qui la singulariseraient. Notre âme désaxée (au sens le plus fort : privée d'axe), errante, est magnétisée par le moindre divertissement, dans lequel elle veut oublier sa vacuité. C'est parce qu'elle est vide que l'âme est égocentrique, avide et vaniteuse.

D'où aussi l'extraordinaire importance de l'amour. Le regard amoureux me fait exister, me confond avec les qualités dont je m'affuble, ou qu'il m'attribue généreusement par une projection illusoire. N'oublions pas que les Pensées s'adresse aux libertins, qu'il s'agit de convaincre de « la misère de l'homme sans Dieu ». Or le libertin, cet « esprit fort », est aussi un hédoniste qui apprécie les « chasses » de l'amour. Notre texte se place sur son terrain, pour vider de substance la rhétorique galante dont il se délecte. Seul l'amour de Dieu est capable de remplir et apaiser mon âme. C'est pourquoi, dès qu'il s'agit de la relation à Dieu, Pascal préfère parler du « cœur » que du « moi ». L'égoïsme haïssable du sujet s'anéantit dans l'adoration du Créateur. C'est alors que mon cœur devient surabondant, qu'il est apte à aimer les autres hommes, en puisant dans l'Amour infini que la grâce de Dieu lui a ouvert. Cette expérience mystique, le Mémorial témoigne qu'elle submergea Pascal, une nuit de 1654 : « joie, joie, joie, pleurs de joie... ». Le don de cette Grâce ne dépend pas des qualités ou des mérites. C'est le choix de Dieu de faire de mon cœur, ce néant, le réceptacle d'un Amour **absolu**. Comparativement, tout autre amour est idolâtrie, si cet autre amour m'empêche d'ouvrir les écluses intérieures à l'Océan de l'Amour divin. Seule cette expérience surnaturelle me permet d'échapper à la nature « haïssable » du moi.

C- Peut-on réfuter Pascal ? « Ce que j'aime en toi, c'est... », confie l'amoureux. Mais ces attributs fragiles autour desquels papillonne l'amour donnent raison à Pascal. Dès que j'aime « pour », ou « à



cause de », on peut contester que cet amour vise la personne dans son essence. Je n'aime qu'un attribut détachable comme les pièces d'une carrosserie, les feuilles d'un artichaut ou les pelures d'un oignon... **Voyez le tableau de Magritte, l'Evidence Eternelle**, (1948, Museum Metropolitan of art) : il s'agit d'un nu féminin fragmenté en cinq tableaux disposés verticalement. Cette femme en morceaux suggère le morcellement de l'amour lui-même : j'aime ceci ou cela... Écoutons un dialogue d'amoureux minaudant, avec inquiétude, sur les détails : « Est-ce que tu m'aimes ? Qu'est-ce que tu aimes en moi ?... Et mes genoux ? Tu aimes mes genoux ?... Et mon gros orteil droit ? Tu as vu comme il est mignon, mon gros orteil droit ?... Tu ne m'aimes pas vraiment ! Tu ne dis rien de mon gros orteil gauche ! Il n'est pas assez bien pour toi, hein, c'est ça ! Regarde comme il se recroqueville, cruel ! Ne fais pas de jaloux ! Dis lui que tu l'aimes aussi » *etc., etc.* L'absurdité de cette plaisanterie nous parle parce que, transposée sur le plan des qualités mentales ou psychologiques, elle montrerait tout autant la dérision d'un amour qui se mettrait à épeler, émietter son objet... Mais le contraire est-il possible ? Peut-on aimer une personne dans sa totalité, globalement, abstraction faite des détails ?



Nous répondrons que la thèse de Pascal n'est valable qu'**en deçà** un certain seuil d'amour. Si les qualités du partenaire sont une fin en soi, il suffit en effet qu'il les perde pour que l'amour disparaisse. Si ce sont les jambes fuselées de Déborah qui vous affolent et qu'elle devient cul-de-jatte ; si c'est sa joie de vivre qui vous comble et qu'elle devient dépressive (ou si elle le devient parce que cul-de-jatte), c'en est fini de votre amour.



Mais **au-delà** de ce seuil, c'est bien la personne tout entière qui est visée, la **présence** de l'autre bien plus que telle ou telle de ces qualités, parce que c'est cette présence qui est devenue essentielle à votre vie. Aussi l'amoureux lucide avoue quelquefois : « Je ne sais pas pourquoi je t'aime... », alors qu'il se souvient pourquoi jadis il tomba amoureux. Mais en s'approfondissant, l'amour se dispense de « pourquoi ». Il est une évidence. Aussi, si les qualités sont les marchepieds nécessaires des amours naissants, elles ne sont plus que les gratifications contingentes des amours durables.



L'amour est une confiance à l'égard d'une réalité qui n'est pas fixe et définie, mais en puissance de perpétuel renouvellement. Aimer l'autre, ce n'est pas aimer des qualités déjà faites, mais être le témoin d'une genèse de qualités se faisant, ou qui pourraient se faire. La personne est un trésor de virtualités.

Ce n'est pas un **objet** dont je pourrais froidement détailler les attributs, dans un esprit de géométrie, bilan comptable dérisoire (on voit quelquefois, au moment des divorces, un conjoint faire deux colonnes pour évaluer le pour et le contre d'une séparation ; quand on en arrive là, aucun doute : l'amour est bien mort) ; c'est un **sujet** qu'on peut saisir globalement, mais confusément, dans un esprit de finesse, dans une intuition de sentiment. Et c'est justement l'amour qui fera éclore les qualités en dormance. L'amour n'est pas dû aux qualités, mais celles-ci à l'amour. Ou plutôt, **les qualités du moi sont les appâts des amours naissants, et les fruits des amours mûrissants**. Des qualités, parfois secondaires, vous ont attiré ; des qualités essentielles s'épanouiront au soleil de votre confiance amoureuse. L'amour est alors une expérience de qualification réciproque. Il s'agit de bien plus que des jugements que je porte sur l'autre, mais d'un véritable travail de transformation interactive. Voyez les vieux couples réussis (ça existe !) Ils se sont à ce point psychiquement mêlés, conditionnés et fécondés l'un l'autre, que leur rencontre fut réellement une seconde naissance. On n'imagine plus Déborah et Hubert l'un sans l'autre. S'ils ne s'étaient pas rencontrés, ils seraient tout autres. C'est pourquoi le choix du conjoint est en même temps le choix de ce qu'on deviendra dans l'avenir. L'être que nous introduisons à vie dans notre intimité la métamorphosera de fond en comble. On n'en est jamais pleinement conscient parce que, sauf dans certains romans, il est impossible de comparer deux orientations d'une vie, après une bifurcation décisive. Le choix est le sacrifice des autres possibles. Le « Je t'aime » signifie aussi l'acceptation d'un autre risque, celui de neutraliser nos défenses psychologiques, notre système immunitaire affectif. D'où la dévastation d'un amour trahi, qui ébranle jusqu'à la confiance même en la vie.

Aussi ne peut-on, dans l'expérience concrète d'un amour profond, détacher le moi de ses attributs. La personne que j'aime n'est pas le simple substrat d'attributs divers. L'amour est **holiste** (du grec holos, entier), vise une personne en sa totalité, ce qui fait que l'on accepte certains défauts, ou les dégradations naturelles de la vieillesse. Ainsi n'est-il pas paradoxal qu'un amour s'intensifie alors même que les qualités qui l'avaient suscitées se sont dissipées (le charme physique, par ex). Cependant, si l'amour n'analyse pas, il est doté d'un pouvoir de focalisation qui peut mettre en valeur telle ou telle qualité. On voit d'ailleurs dans la longue durée l'amour changer de focalisation : vous retombez amoureux de votre partenaire parce que vous lui découvrez des vertus négligées à la première rencontre. Si les jambes de Déborah ont été décisives dans la cristallisation amoureuse, Hubert ne cesse, l'âge venant, d'apprécier son talent pour le bonheur...

Conclusion. Nous avons tenté deux approches de la notion de **sujet** : d'abord une approche **cognitive**, cherchant à faire du sujet un objet de connaissance, soit métaphysique (Descartes), soit scientifique (les sciences de l'homme) ; ensuite une approche **affective**, en nous aidant du texte de Pascal.

Il fallait pour cela distinguer sujet et objet, et donc subjectivité et objectivité. Nous avons d'abord précisé deux types d'objectivité. Il y a une **objectivité large**, qui inclut l'expérience usuelle de la vie quotidienne. Cette objectivité est une intersubjectivité. Nous sommes d'accord pour dire qu'il fait froid, que ce paquet est lourd, que le diamant est dur. Le monde est alors relatif à la manière dont nous le ressentons, à notre adaptation utilitaire à l'environnement. La vie sociale, les activités techniques, présupposent cette objectivité large. Mais l'homme a fait surgir quelque chose de très différent, de radicalement neuf, aux effets encore incalculables : **l'objectivité au sens strict**. L'effort du physicien ou du chimiste est d'exclure de ses travaux tout reliquat de subjectivité. L'observation et l'expérimentation scientifiques ont rompu avec l'empirisme ordinaire. La science « dure » exige une approche quantifiée et mathématisée du réel, la plus abstraite possible, c'est-à-dire la plus proche possible de ces objets purement abstraits que sont les objets mathématiques. La défiance est alors de principe à l'égard de nos perceptions, toujours soudées aux affects ou aux jugements utilitaires. Le monde de la science n'est pas celui dans lequel nous vivons. D'où l'angoisse de l'homme quand il

voit le monde vécu de plus en plus transformé par les retombées techniques de la science appliquée, retombées qui justifient l'usage du néologisme « technoscience ».

Nous ne sommes pas convaincus par les tentatives contemporaines de relativiser la révolution scientifique que nous sommes en train de vivre (autrement plus décisives que toutes les révolutions politiques, aussi sanguinolentes et « grand spectacle » soient-elles). On insiste par ex sur une sociologie de la science, sur une psychologie de la curiosité scientifique ; on souligne le fait que le chercheur, pour collecter ses données sur ses instruments de mesure, est bien obligé d'en passer par la perception ; qu'il interagit avec ses résultats ; que les crédits de la recherche sont conditionnés par les applications pratiques *etc.* Nous ne disons pas ici que les scientifiques sont des dieux, des purs esprits ou des robots. Ils sont soumis à toutes les contingences de la condition humaine. Nous disons que l'apparente continuité entre les deux objectivités est un leurre. La mathématisation de l'objectivité stricte inaugure un type d'abstraction sans équivalent, rendant d'ailleurs inaccessible au commun des mortels la science contemporaine. Si la culture est ce que partagent les hommes, on peut même avancer que la science est sortie de la culture ; ou, pour reculer devant cette formulation extrême, que la culture, comme l'objectivité, se dédouble étrangement... Combien d'entre nous peuvent prétendre que la théorie de la Relativité, élément pourtant décisif de notre modernité, fait partie, avec tout son appareil mathématique, de « leur » culture ?

Il y a pourtant une réalité qui résiste à l'objectivité scientifique, c'est la subjectivité elle-même. L'esprit qui objective échappe à l'objectivation (un peu comme les yeux, si l'on ne dispose pas de miroir, ne peuvent se regarder eux-mêmes). Il y a là une limite **absolue** à l'impérialisme de l'objectivité.

Il faut cependant être plus précis. Car nos remarques sur la subjectivité implique une distinction symétrique à celle que nous avons opérée sur l'objectivité. **Il y a une subjectivité au sens large, et au sens strict.** Au sens large, elle inclut le monde intersubjectif dans lequel nous nous comprenons (aux deux sens d'inclusion et de compréhension). Elle désigne les traces, expressions, productions dans lesquelles la pensée s'est affirmée et concrétisée, à commencer par le langage. Les sciences humaines prennent légitimement comme objet ces sécrétions sociales de la subjectivité : linguistique, histoire, anthropologie *etc.* Autrement dit, les deux cercles de l'objectivité et de la subjectivité au sens large interfèrent réciproquement. Même si les sciences de l'homme ont beaucoup plus de difficultés à objectiver les réalités humaines. L'outil mathématique est de moins en moins opérant à mesure que l'on se rapproche du foyer central de la subjectivité au sens strict.

Ce dernier est un principe de transcendance qui échappe à toutes les déterminations. La notion de sujet implique une dimension de profondeur, de singularité et d'unité qui défie l'analyse ou la mensuration. On peut le décrire, on ne peut pas le circonscrire par des lois intangibles. Aussi la psychologie, en créant des rubriques (celles de la caractérologie par ex), risque d'être la projection statique et morte d'une réalité dynamique et vivante. Elle doit donc admettre son statut d'interprétation approximative. C'est flagrant, nous allons le voir, pour la psychanalyse.

Le détour par le §323 des Pensées nous a confirmé que le sujet n'est pas un objet, et qu'à l'intérieur du sujet, la raison n'est pas le cœur. Alors que la raison est capable d'abstraire et généraliser, le cœur procède par une intuition holiste qui appréhende globalement ce qu'elle cible. La raison peut analyser et synthétiser son objet dans un jeu de construction conceptuel de plus en plus abstrait, en opposition avec l'intuition du concret et de la singularité qui caractérise une démarche de sentiment. Toute la difficulté de la pensée est dans cette tension entre l'intuition du concret et l'analyse abstraite, par ex entre la compréhension sympathisante d'une personne et l'analyse psychologique qu'on en tente.



Le moi

Pascal

« Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. »

« Qu'est-ce que le moi ? » § 323 des Pensées de Pascal

Voltaire

« Je ne suis la même personne qu'autant que j'ai de la mémoire, et le sentiment de ma mémoire : car n'ayant pas la moindre partie du corps qui m'appartenait dans mon enfance, et n'ayant pas le moindre souvenir des idées qui m'ont affecté à cet âge, il est clair que je ne suis pas plus ce même enfant que je ne suis Confucius ou Zoroastre. Je suis réputé la même personne par ceux qui m'ont vu croître, et qui ont toujours demeuré avec moi ; mais je n'ai en aucune façon la même existence ; je ne suis plus *l'ancien moi-même* ; je suis une nouvelle identité, et de là quelles singulières conséquences ! ».

Voltaire, Le philosophe ignorant

Hume et la fiction du 'moi'

« Il y a certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre *moi* ; que nous sentons son existence et sa permanence ; et que nous sommes certains, plus encore que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La plus forte sensation et la plus violente passion, disent-ils, au lieu de nous éloigner de cette évidence, ne font que l'établir plus fermement. Elles nous font constater leur influence sur le *moi* par la douleur ou le plaisir. Essayer de prouver davantage la réalité du moi serait en affaiblir l'évidence ; car aucune preuve n'est supérieure à cette conscience intime. Rien n'est certain si nous doutons de ce fait. (...)

Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre : de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, à aucun moment sans une perception, et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées un temps, comme dans un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai plus conscience de *moi*, et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé. Je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de *lui-même*, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il est peut-être dans le vrai aussi bien que moi et que nous différons essentiellement sur ce point. Peut-être peut-il percevoir quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui* : et pourtant je suis sûr qu'il n'y a pas en moi de pareil principe.

Mais si je laisse de côté quelques métaphysiciens de ce genre, je peux m'aventurer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les uns aux autres avec une rapidité inconcevable, et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus variable que notre vue. Tous nos autres sens et toutes nos autres facultés contribuent à ce changement. Il n'y a pas un seul pouvoir de l'âme qui reste invariablement identique peut-être un seul moment. L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition. Elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni *simplicité* à un moment, ni *identité* dans les différents moments, même si nous avons spontanément tendance à imaginer cette simplicité et cette identité. Mais cette comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit. Nous n'avons aucune connaissance d'un 'lieu' où se produiraient ces scènes et leurs composantes. (...)

Puisque la mémoire seule nous fait connaître la durée et l'étendue de cette suite de perceptions, nous devons la considérer, pour cette raison même, comme la source de l'identité personnelle. »

Hume, traité de la nature humaine, 1739
Section : « L'identité personnelle »



Le préjugé de l'unité du moi

« Notre regard pénétrerait de beaucoup plus avant dans le monde de l'esprit, si nous n'étions pas aveuglés par **le préjugé de l'unité du moi**. (...) L'homme est tout aussi peu rond et homogène que l'univers, et Lichtenberg avait raison de dire que 'supposer et postuler l'existence du moi est une nécessité d'ordre pratique'. Il n'y a pas d'individualité au sens vulgaire du mot. Il n'y a que des couches et des sphères différentes de conscience, des aptitudes flottant en liberté, des courants qui s'entremêlent, que l'éducation, la connaissance créatrice de soi ou les circonstances extérieures parviennent bien parfois à canaliser, mais qui, dans la plupart des cas, restent sans rapports et sans cohérence. Si notre regard s'arrêtait moins à la surface, nous ne serions plus étonnés des contrastes et des contradictions de l'âme humaine, mais bien plutôt de la possibilité d'établir l'harmonie. En règle générale, noblesse d'âme et vulgarité, calcul et idéalisme, amour et égoïsme, intelligence et sottise voisinent dans le même homme. Le chaos, voilà l'état primitif. L'unité du moi n'est pas un principe nécessaire ; elle n'est qu'un résultat possible. »

Keyserling, Figures symboliques, 1926, « Schopenhauer le déformateur »

