

Qu'est-ce que le MOI ?

L'une des formules les plus célèbres de Socrate était « *connais toi toi-même* », mais qu'est-ce donc que le moi? Quelle est donc la nature de cet objet sur lequel s'exerce la pensée consciente d'elle-même s'interrogeant sur elle-même?

Par ce précepte Socrate faisait de la réflexion du moi sur lui-même le sol originel de toute réflexion philosophique. En quel sens faut-il comprendre qu'une telle question préside dans l'histoire de la philosophie à toute réflexion sur l'être et à toute recherche de la vérité ?

La philosophie étant avant tout réflexion sur l'être dans son universalité, le Moi qu'il faut connaître ne peut être seulement le moi particulier siège de tous mes penchants, passions et autres affections individuelles, ce moi là est fugace, changeant, variable et je ne puis donc en tirer qu'une connaissance provisoire, incertaine et possédant tous les défauts de la connaissance purement subjective.

Mais qu'est le moi indépendamment de toutes ses affections particulières? Que reste-t-il du moi lorsque j'en ai ôté toutes les qualités accidentelles dont je puis être porteur ?

Telle est la question que Pascal pose dans ses *Pensées*, à la recherche de ce qui en chacun de nous dépasse les particularités individuelles et constitue la substance même de notre être.

Question capitale, puisque la possibilité même de la poser nous met en présence de cette capacité que possède le moi de dépasser ses particularités par la pensée en en faisant abstraction.

Aussi tout l'enjeu d'une réflexion sur le moi porte-t-il sur cette singularité qui le caractérise; quel statut ontologique lui accorder afin de pouvoir aussi bien rendre compte de ses particularité que de sa capacité à concevoir, ou du moins à s'interroger sur l'universalité de l'être ?

Quelle est donc la nature de cette être particulier capable de s'ouvrir sur l'universel ?

Dans un premier temps nous pouvons donc considérer que le moi désigne l'objet auquel pense le sujet qui se pense lui-même, l'objet du « je » qui se pense.

Mais le fait que le moi puisse se constituer vis à vis de lui-même comme un objet à part entière implique-t-il l'existence du moi dans la réalité comme un être à part entière ?

Faut-il conclure que le moi existe en tant que réalité indépendante, de ce qu'il peut se penser sans apparemment faire appel à autre chose que lui-même ?

Ce problème peut d'abord être posé à partir de la réflexion cartésienne, du *cogito* tel qu'elle est développée dans la *Méditation seconde*¹

Ainsi dans ce texte Descartes parvient à la conclusion que l'existence du moi est essentiellement liée à la conscience que celui-ci peut avoir de lui-même, que le moi ne peut être conçu que par le « je » susceptible de se penser lui-même dans la certitude de son existence. De là Descartes en déduit que « *Je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense.* »² pouvant être conçue comme une réalité susceptible d'exister indépendamment du corps et des choses matérielles, ce que Descartes sous-entendait déjà au début de cette seconde méditation lorsqu'il se posait cette question « *suis-je donc tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux ?* »³

Ainsi Descartes conçoit-il essentiellement le moi comme chose qui pense existant par elle-même et pouvant subsister comme telle indépendamment de l'existence du corps et des choses matérielles, en effet les raisons de douter de l'existence de ces choses, même si ensuite elles se confirmaient, ne pourraient détruire la certitude que j'ai de mon existence.

Mais comme l'a montré Kant dans *les paralogismes de la raison pure* la légitimité du raisonnement cartésien est contestable dans la mesure où il passe immédiatement de la conscience de soi à la connaissance de soi et ensuite, en quelque sorte de l'ordre de la connaissance à l'ordre de l'être. Je ne puis, en effet, réellement déduire de ce que la certitude de mon existence m'apparaît tout d'abord par la pensée, que l'existence du moi n'est que pensée, que le moi n'est fait que de la pensée.

Et si même je suis pensée, suis-je réellement cette unité absolue dont nous parle Descartes à la suite du *cogito* ?

En effet que je me perçoive comme une unité pensante, consciente d'elle-même, cela m'autorise-t-il à substantifier mon ego ?

Certes je ne suis pas rien, mais celui que je crois être est-il un individu séparé de la totalité dont il fait partie, une unité substantielle existant par elle-même et pour elle-même ou n'est-il pas un élément d'une totalité plus vaste dont il ne serait qu'une émanation ou un composant.

Je suis une chose qui pense, mais suis-je ce par quoi la pensée existe ou suis-je parce que la pensée existe, la manifestation d'une réalité supérieure et spirituelle qui se réaliserait au travers d'une multiplicité d'individus ?

¹ Descartes, *Méditations Métaphysiques, Méditation seconde*, O. C. pp. 274, 275.

² Descartes, *Méditations Métaphysiques, Méditation seconde*, O.C. p. 277.

³ Descartes, *Méditations Métaphysiques, Méditation seconde*, O. C. p. 275

Est-ce moi qui suis l'esprit ou l'esprit qui est en moi ? Ne suis-je pas qu'une partie, qu'une manifestation superficielle d'un tout qui me dépasse et auquel je crois pouvoir m'identifier?

En effet comme l'a justement souligné Kant dans *les paralogismes de la raison pure*⁴ la légitimité du raisonnement cartésien est contestable dans la mesure où il passe immédiatement de la conscience de soi à la connaissance de soi et ensuite, en quelque sorte, de l'ordre de la connaissance à l'ordre de l'être.

« Ainsi, il est certain que, par le moi, je conçois toujours une unité absolue, mais logique du sujet (une simplicité) ; mais je ne connais point par là la simplicité réelle de mon sujet. De même que la proposition : je suis une substance, ne signifiait rien que la catégorie pure, dont je ne puis faire aucun sage in concreto (empirique), de même, il m'est permis de dire que je suis une substance simple, c'est-à-dire une substance dont la représentation ne renferme jamais une synthèse de la diversité ; mais ce concept, ou, si l'on veut, cette proposition, ne nous enseigne pas la moindre chose par rapport à moi-même, comme objet de l'expérience, puisque le concept de la substance n'est lui-même employé que comme fonction de la synthèse, sans qu'aucune intuition lui soit soumise et par conséquent, sans objet, - et puisqu'il n'a de valeur que relativement à la condition de notre connaissance, mais non par rapport à un objet que l'on puisse indiquer. »

Kant, *Critique de la raison pure*.

En effet la conscience pourrait bien être un effet du corps, une production de la matière vivante, qu'elle ne continuerait pas moins à se penser comme un Moi simple et séparé du reste des êtres qui l'entourent et de son propre corps.

Et d'ailleurs Descartes n'a pas manqué de se heurter à cette difficulté puisque s'apercevant que l'expérience vécue ne fournissait aucune donnée suffisante permettant de justifier la séparation de l'âme et du corps, il a dû, pour parvenir à expliquer les influences réciproques de l'âme sur le corps concevoir le moi comme l'union substantielle de l'âme et du corps, qui certes se conçoit tout d'abord grâce à la pensée consciente d'elle-même, mais n'est vécue que comme union de la conscience et du corps, comme corps conscient de lui-même et des relations qu'il entretient avec le monde extérieur.

« Or il n'a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, paralogisme de la simplicité.

vérité. La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. »

Descartes VI^o Méditation Métaphysique.

Si donc le moi ne se réduit pas à la conscience que nous en avons, à la seule simplicité du sujet qui se perçoit lui-même et qui croit pour cela exister de lui-même et par lui-même, ne perd-il pas toute sa consistance ?

Le moi ne peut plus être conçu comme le centre d'un réseau de relations entre divers causes extérieures agissant sur le corps et se répercutant dans la conscience. Peut-on dans ces conditions lui accorder une quelconque réalité absolue séparée du reste des choses ? Le moi ainsi conçu n'est plus alors qu'une illusion, il n'est plus rien à lui seul, mais il est un rien qui a tendance à se prendre pour un tout, un rien dont la prétention est de se placer au centre du monde dont il n'est qu'une partie relative.

Ne faut-il pas alors conclure avec Pascal que « *le moi est haïssable* » ? qu'il est ce qui bien loin de nous ouvrir les portes de la vérité et vers l'universel, nous en écarte, nous pousse à ignorer les conditions de notre salut, c'est-à-dire nous éloigne de l'amour de Dieu.

Mais une telle attitude ne consiste-t-elle pas à être trop cruel avec le moi, tout en lui faisant trop d'honneur ?

Pascal semble ne voir précisément dans le moi que la perception immédiate que chacun se fait de lui-même et qui le conduit à adorer comme un tout, à choyer comme un être à part entière, ce qui n'est qu'une infime partie de la création divine, au lieu de se détourner de lui-même pour s'orienter vers autrui et vers la connaissance dans le but de contribuer par son abnégation à la gloire de la création toute entière. Mais ici un problème se pose et la position de Pascal semble, pour le moins, paradoxale, car qui va être le sujet de cette adoration et de cette vénération pour dieu et sa création, sinon le moi ? Comment donc haïr ce dont l'existence est la condition d'un amour qui ne peut advenir que dans la haine de soi ?

C'est que ce moi qu'il faut haïr n'est pas ce qui en nous s'ouvre sur l'universel et la vérité, mais bien au contraire ce qui en nous se méconnaît, s'ignore et se prend pour le centre du monde alors qu'il n'en est qu'une négligeable partie.

Pascal ne prend-il pas d'ailleurs pour exemple, dans *Les Pensées*, la supposition du pied qui, s'il se concevait comme un membre autonome et indépendant du reste du corps, pourrait nuire à la bonne marche et à la santé du corps. C'est ce moi ignorant de lui-même, ce moi particulier satisfait de lui-même qu'il faut haïr pour que l'universel qui est un lui puisse recevoir tout l'amour qu'il mérite.

Et Pascal d'affirmer, puisque nous ne pouvons malgré tout aimer sans faire abstraction de nous-mêmes, qu'il faut aimer ce qui est en nous mais n'est pas nous, c'est-à-dire Dieu au travers de toutes les manifestations de sa création qui s'expriment en nous.

Si donc pour Pascal on ne peut aimer Dieu que dans la haine de soi, s'il faut aimer ce qui est en soi et hors de soi, dans la haine de soi, c'est que le Dieu auquel se réfère Pascal est le Dieu transcendant (donc hors de moi) de la Bible que je connais par cette intuition qu'est la foi que je perçois en moi par « *le cœur* »

Mais si nous sortons du cadre de la religion révélée dans lequel se situe Pascal, cette intuition que le moi a de Dieu, faut-il voir son origine dans le fait que Dieu est en moi ou au contraire dans le fait que c'est moi qui suis en Dieu ?

Cette intuition que le moi a de Dieu provient-elle d'une foi irrationnelle ressentie par « *le cœur* » comme le pense Pascal ? Ou n'est-ce pas au contraire une intuition rationnelle résultant de ce que le moi est une partie de l'être universel possédant, grâce à la conscience, la capacité de se penser comme telle, c'est-à-dire ainsi que le pense Spinoza, en tant qu'une partie de Dieu ou de la Nature capable de se penser comme partie de la totalité soumise aux lois de la nécessité naturelle.

Le moi ne peut plus donc alors être conçu que comme un mode particulier de la substance, existant à la fois selon les attributs de la pensée et de l'étendue.

Le moi est conscience et désir mu par les lois de la nécessité naturelle, il n'est donc pas digne, en lui-même et pour lui-même, d'amour, ce qui serait lui faire trop d'honneur puisqu'en lui-même il n'est rien; mais il n'est pas non plus susceptible d'être l'objet de notre haine, ce qui serait encore lui faire trop d'honneur, mais aussi être trop cruel avec lui et ne pas le comprendre tel qu'il est, puisque le haïr reviendrait à haïr Dieu lui-même au travers d'une de ses parties.

Attitude qui serait absurde et contraire à la nécessité naturelle qui s'exprime par le fait que tout être s'efforce de toujours persévérer dans son être, ce qui dans le moi se manifeste sous la forme du désir. Aussi pour aimer Dieu faut-il aimer le moi, mais non pour lui-même, puisqu'à lui seul il n'est rien, mais pour ce qu'il est dans le tout.

Le moi n'est donc ni absolument tout, comme il croit souvent l'être, ni absolument rien puisqu'il peut se penser dans le tout. Le moi est donc un être relatif,

partie du tout n'existant que par les relations qu'il entretient avec celui-ci (comme l'écrit Spinoza il n'est pas « *comme un empire dans un empire* »⁵, il n'est donc rien en lui-même tout en étant à la fois ce qui par la pensée rationnelle peut s'assimiler au tout en comprenant quelle est sa place dans l'Univers.

Le moi n'est donc qu'une illusion tant qu'il se perçoit comme une entité à part entière séparée et indépendante, mais par la conscience et la raison il peut dépasser son caractère illusoire, se comprendre comme une manifestation superficielle de tout un ensemble de causes, comme le résultat d'un jeu de forces dont il ignore immédiatement l'existence, mais dont il peut en s'interrogeant sur lui-même soupçonner l'existence.

Cette idée n'est-elle pas d'ailleurs exprimée sous une forme plus moderne par la psychanalyse (qui l'exprime d'ailleurs peut-être malgré elle).

En effet, selon Freud, le moi, qui dans la seconde topique constitue l'instance la plus consciente de l'appareil psychique, n'est qu'une manifestation superficielle de tous les conflits qui peuvent se nouer principalement au niveau de l'inconscient.

Le moi n'est donc en un certain sens qu'une illusion, la conscience que le sujet a de lui-même, la représentation apparente de la personnalité qui n'est en quelque sorte qu'une manifestation déguisée et incomplète de la personnalité réelle.

Freud exprime d'ailleurs cela dans *L'interprétation des rêves* lorsqu'il compare la conscience à un petit cercle inclus dans un cercle beaucoup plus grand et comprenant toutes les déterminations inconscientes du Moi conscient. Le moi n'est donc qu'une réalité relative, superficielle, la manifestation d'un ensemble de causes plus profondes qu'il ignore et qui résultent de l'influence du milieu extérieur sur la personnalité du sujet, (principalement durant la petite enfance).

Mais le Moi et la conscience que nous présente la psychanalyse de Freud, ne sont ils que cela ?

La psychanalyse, de par son existence, ne contredit-elle pas, dans une certaine mesure, l'idée d'une relativité indépassable du Moi ?

La psychanalyse ne tant que réflexion sur le Moi, et comme toute interrogation sur le Moi, est bien l'expression d'une pensée ne pouvant se constituer et s'exprimer qu'au travers d'un ou plusieurs Moi particulier, Moi qui va donc (ou qui vont donc) accéder à une forme d'existence plus autonome puisqu'incluant toutes les déterminations dont il est l'objet. Mais nous dira-t-on, n'est-ce pas là un retour à Descartes, à l'affirmation de l'existence d'un Moi absolu constitué par la seule conscience de soi du sujet ?

Mais nous n'affirmons pas que la pensée fait du moi une entité absolue pouvant être conçue comme séparée du reste, nous continuons à le concevoir comme une partie relative du tout, mais une partie pouvant prendre conscience d'elle-même et de sa relativité et ainsi se donner pour tâche de penser sa place dans la totalité de la nature et de l'univers.

Si absolument le Moi n'est rien, c'est parce qu'il tend à être tout, il n'est rien séparé du tout, de l'univers et de la nature. Mais il est tout en tant qu'illusion

⁵ Spinoza, *Ethique*, III^o partie, Préface.

consciente d'elle-même pouvant par la pensée dépasser son caractère illusoire et se penser dans le tout.

Le moi n'est donc pas « haïssable », pas plus qu'il n'est « aimable » en tant que réalité absolue, mais le moi, en tant que conscience et désir participant à la vie de la nature et s'efforçant sans cesse, tant par l'action que par la pensée, de persévérer dans son être, est porteur d'amour. D'un amour se portant sur toutes choses, tant sur soi-même que sur autrui et le monde, chaque objet de cet amour étant complémentaire. Je ne puis aimer autrui, si je ne m'aime pas moi-même, et je ne puis m'aimer sans aimer autrui ; car je ne m'aime pas en tant que moi, mais je m'aime et j'aime autrui au travers de mon amour pour « Dieu ou la nature » qui ne peut se réaliser et s'accroître que par la compréhension et la connaissance rationnelle de la nature par laquelle je puis comprendre ma place dans la totalité, dans l'organisation de l'être selon la nécessité naturelle. Peut-être est-ce ainsi, en se libérant de son illusoire existence, que le Moi parvient à s'accomplir véritablement dans le bonheur et la sagesse, par ce que Spinoza nome « *amour intellectuel de Dieu* ».