

LE SUJET

BIBLIOGRAPHIE :

Il ne faut pas manquer, dans la thématique du « sujet », de cadrer le problème de la substance. D'où l'importance de lire les textes suivants :

ARISTOTE, *Catégories ; Métaphysique Z.*

HEGEL, Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit ; La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling ; Encyclopédie des sciences philosophiques*, I Science de la logique ; *La science de la logique*, édition de 1827-1830, deuxième section, La Théorie de l'Essence ; consulter aussi les additions en fin de volume.

Il sera aussi très utile d'avoir repris avec soin :

DESCARTES, *Méditations métaphysiques* ; voir aussi Troisièmes Objections (Hobbes) et Réponses.

PASCAL, *Les Pensées.*

LEIBNIZ, *Monadologie ; Système nouveau de la nature et de la communication des substances ; Principes de la nature et de la grâce ; Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

SPINOZA, *Ethique*, 2^{ème} partie ; *Traité théologico-politique*, Préface, ch. IV, XVI et XVII.

LOCKE, *Essais sur l'entendement humain*, lire en particulier le ch. II, 17, sur l'identité et la différence dans l'édition de ce chapitre présentée, traduite et commentée par E. Balibar, Seuil/essais.

HUME, *Traité de la nature humaine*, lire très attentivement la quatrième partie, en particulier les sections 5 et 6.

KANT, *Critique de la Raison pure*, L'Analytique transcendantale mais aussi la Dialectique transcendantale et la question des paralogismes de la raison pure. Regarder aussi le problème posé par la philosophie morale de KANT : voir notamment *La Critique de la Raison pratique*, et surtout, en ce qui concerne le respect, L'Analytique, ch.3.

MARX, *L'idéologie allemande.*

NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal ; Le Gai savoir.*

HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §§ 16 sqq. On pourra aussi se rapporter aux *Méditations cartésiennes*, 1^{ère}, 2^{ème} et 4^{ème} (sujet et temporalité, sujet et intersubjectivité), et aux *Ideen I*, §§ 47-57 (reprise de KANT).

HEIDEGGER, *Être et Temps*, première section, ch. 5 et 6 ; deuxième section, les trois premiers chapitres.

SARTRE, *La transcendance de l'ego.*

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, troisième partie.

MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Cinquième partie : « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi » ».

Le candidat ne devra pas non plus négliger la dimension politique de la notion. A ce propos, il pourra lire ou relire :

HOBBS, *Léviathan*, ch. X-XVII.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, livres I et II.

On peut ajouter à cela deux textes éclairants :

RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (à propos des notions d'ipséité, de mêmeté, etc.)

FOUCAULT, *Philosophie* (anthologie établie par Davidson et Gros, folio. Voir surtout la troisième partie, « Le gouvernement de soi et des autres », à propos de la thématique de l'assujettissement (p. 716, sqq.), mais aussi p. 43 sqq.).

PRESENTATION DE LA NOTION ET DE SES ENJEUX :

Partons de la multiplicité d'emplois de la notion : on parle, en effet, de sujet logique, métaphysique, empirique, transcendantal, moral ou de droit. Cette diversité de déterminations du sujet doit être interrogée. Un tel éclatement n'est-il pas le signe d'une difficulté ? Si le sujet possède autant de visages, n'est-ce pas parce qu'il est en lui-même difficile à saisir ? Comment comprendre ces différentes acceptions et surtout comment les articuler ?

L'étymologie nous apprend que le sujet (*subjectum*), c'est ce qui est jeté en dessous. Il y a donc, dans le sujet, quelque chose comme un substrat ou un support ; c'est ce que nous apprend le *-sub*. Le sujet se tient en dessous, il soutient. Cela soulève quelques questions : que soutient le sujet ? De quoi est-il le support ? Est-il différent de ce qu'il supporte ? On peut aussi se demander si le sujet se réduit à cette fonction : a-t-on défini ce qu'est le sujet quand on a dit de lui qu'il était une substance ? Car la substance (*substare*) est ce qui se tient en dessous. Mais, se tenir implique une fixité, une stabilité qui ne caractérise justement pas le *-jectum* du sujet. Le sujet est jeté en dessous. Il opère donc un mouvement, quelque chose qui s'apparente à une fuite en avant. Le sujet ne se tient pas, il ne sait pas se tenir. Comment peut-il dès lors tenir quelque chose si lui-même ne tient pas en place ?

Si l'on choisit d'envisager le sujet comme une réalité d'ordre simplement logique, c'est-à-dire comme le support de prédicats, alors le sujet s'apparente à une substance. Mais peut-être n'a-t-on pas tout dit du sujet. Si, au contraire, on décide d'accorder au sujet plus de consistance, de le considérer d'un point de vue empirique, on se trouve alors confronté au problème de l'identité du sujet : comment peut-il désigner une seule et même personne (unicité et permanence du sujet), sachant que les expériences qu'il est censé tenir ensemble connaissent un flux et une variation permanents ? Qu'est-ce qui subsiste ici, si tout change ? Comment peut-il à la fois, être jeté et se tenir ? Quel est l'être véritable du sujet ? Et peut-on le connaître ?

D'aucuns peuvent être tentés de renoncer à une connaissance effective du sujet. Ils soutiendront l'idée suivante : à propos de la conscience de nous-mêmes, nous n'avons que la croyance qu'une certaine réalité que nous percevons est un soi, un sujet, une sorte de noyau intime, mais nous n'en avons pas le savoir. C'est pourquoi on peut être conduit à penser un sujet transcendantal, c'est-à-dire un sujet qui serait simplement condition de l'action et de la pensée. Mais une telle conception du sujet implique que ce dernier ne soit nulle part dans le monde. Je vous renvoie aux analyses que propose Jocelyn Benoist (*Notions de philosophie*, II, « La subjectivité », p. 501 à 561) du sujet kantien. Il en vient à affirmer que la philosophie kantienne n'est pas une philosophie du sujet : « La philosophie kantienne est pauvre en contenu « subjectif », c'est-à-dire en phénomènes dans lesquels elle pourrait s'illustrer ». Il ajoute que, sans doute, les terrains pratiques et esthétiques compensent, chez Kant, ce déficit de subjectivité dont semble marqué sa théorie de la connaissance (à vous de travailler ces différents aspects du sujet kantien : c'est une bonne chose, dans une copie, de dépasser un auteur par lui-même).

Ainsi, le sujet logique est partiel, le sujet empirique insaisissable, le sujet transcendantal pauvre en contenu. Ce qui est assez déroutant, c'est que le sujet, c'est nous. Et, finalement, nous ne sommes pas vraiment capables d'en produire une présentation intelligible. On pourrait être tenté de rendre compte de cette difficulté en se résignant au fait que le sujet ne soit qu'un mot (« Je ») jouant une fonction grammaticale dans une phrase (voir Nietzsche). Dans ce cas, cela reviendrait à dire que le sujet est une fiction, que rien de réel ne lui correspond. Mais, quelque chose en nous refuse de croire que le sujet n'existe pas. Il faut bien que nous soyons quelque chose, ou plutôt quelqu'un. Si l'on affirme que le sujet existe, alors peut-être est-ce cette existence même qui le caractérise en tant que sujet. Peut-être avons-nous trouvé là le *-jectum* du *subjectum*. Car, à trop vouloir faire porter l'accent sur le *-sub*, c'est-à-dire sur la fonction de soutient ou de support du sujet, on a souvent négligé son autre versant. Certes, nous avons toujours besoin de penser le *-sub* du sujet comme ce qui doit demeurer à l'identique pour faire de

nous ce que nous sommes ; mais ce n'est peut-être pas cela la composante primordiale du sujet. Le sujet est cette réalité qui ne peut jamais se saisir elle-même, tout simplement parce qu'elle est toujours au-devant d'elle-même, jetée dans l'existence qui est la condition même de sa réalisation (voir Sartre et la conscience comme « projet »).

Peut-être faut-il dès lors chercher le vrai sens du sujet, c'est-à-dire ce qui fait de lui un soi, son ipséité, dans la responsabilité qui est la sienne lorsqu'il agit. Kant n'écrit-il pas dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, que c'est par la loi morale uniquement que l'homme « en tant qu'intelligence est le Soi authentique (*das eigentliche Selbst*) » ? Il ne s'agit pas tant de définir ce qu'est le sujet que ce qu'il a à être, sa destination ou sa vocation (il est sujet moral : il a à faire son devoir, ou il est sujet de droit : il a à obéir au Souverain). On peut ainsi réfléchir aux tâches du sujet ainsi qu'à la façon qui est la sienne de se réaliser dans l'action : « On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. », Bergson, *L'Evolution créatrice*, Ch. I.

GROUPEMENT DE TEXTES SUR LE SUJET :

Autour des termes substance / sujet :

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z3, 1028b33-1029a28, trad. Tricot.

« La substance se prend, sinon en un grand nombre d'acceptions, du moins en quatre principales : on pense d'ordinaire, en effet, que la substance de chaque être est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet.

Le sujet, c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose. Aussi est-ce lui dont il convient de fixer tout d'abord la notion, étant donné que, dans l'opinion courante, c'est le sujet premier d'une chose qui constitue le plus véritablement sa substance. Or, ce sujet premier, en un sens on dit que c'est la matière, en un autre sens que c'est la forme, et, en un troisième sens, que c'est le composé de la matière et de la forme. Par matière, j'entends par exemple l'airain, par forme, la configuration qu'elle revêt, et par le composé des deux, la statue, le tout concret. Il en résulte que si la forme est antérieure à la matière, et si elle a plus de réalité qu'elle, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé de la matière et de la forme.

Nous avons maintenant donné un exposé schématique de la nature de la substance, en montrant qu'elle est ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, mais que c'est d'elle, au contraire, que tout le reste est prédicat. Nous ne devons pas toutefois nous borner à la caractériser de cette façon, car ce n'est pas suffisant. Notre exposé lui-même est vague, et, de plus, la matière devient alors une substance. Si elle n'est pas substance, en effet, on ne voit pas bien quelle autre chose le sera, car, si l'on supprime tous les attributs, il ne subsiste évidemment rien d'autre qu'elle. D'une part, en effet, les qualités secondes sont de pures déterminations, des actions et des puissances des corps ; d'autre part, la longueur, la largeur et la profondeur ne sont elles-mêmes que des quantités et non des substances (car la quantité n'est pas une substance), mais c'est la substance qui est plutôt le sujet premier, à qui appartiennent ces attributs. Mais si nous supprimons la longueur, la largeur et la profondeur, nous voyons qu'il ne reste rien, sinon ce qui est déterminé par ces qualités : la matière apparaît donc nécessairement, à ce point de vue, comme la seule substance. J'appelle matière ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé : car il y a quelque

chose dont chacune de ces catégories est affirmée, et dont l'être est différent de celui de chacune des catégories, parce que toutes les catégories autres que la substance sont prédicats de la substance, et que la substance est elle-même prédicat de la matière. Le sujet ultime n'est donc, par soi, ni un être déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune catégorie ; il ne consistera même pas dans la simple négation de ces catégories, car les négations, elles aussi, ne lui appartiendront que par accident. A considérer la question sous cet aspect, il résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable et d'être une chose individuelle. »

2. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, §17-19, trad. Hyppolite.

« Selon ma façon de voir, que doit seulement justifier la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : saisir et exprimer le vrai, non seulement comme *substance* mais encore comme *sujet*. Il faut en même temps remarquer que la substantialité inclut en soi l'universel ou *l'immédiateté du savoir lui-même*, aussi bien que cette immédiateté qui est être ou immédiateté *pour* le savoir. Si la conception de Dieu, comme substance unique, indigna l'époque dans laquelle cette détermination fut énoncée, la raison s'en trouva d'une part dans la conviction instinctive qu'en cette détermination la conscience de soi a été engloutie au lieu d'être conservée, mais d'autre part la position contraire qui retient et fixe la pensée comme pensée, *l'universalité* comme telle, est cette même simplicité, ou cette substantialité indifférenciée, immobile ; et si en troisième lieu la pensée unit à soi l'être de la substance, et saisit l'immédiateté ou l'intuition comme pensée, il s'agit encore de savoir si cette intuition intellectuelle ne retombe pas aussi dans la simplicité inerte et ne présente pas l'effectivité elle-même d'une façon ineffective.

La substance vivante est encore l'être qui est vraiment *sujet* ou, ce qui signifie la même chose, qui n'est vraiment effectif qu'en tant que la substance est le mouvement de se poser soi-même, ou est la médiation entre son devenir-autre et soi-même. Comme sujet elle est la *négativité* pure et simple, c'est pourquoi elle est la scission du Simple en deux ou la duplication opposante, qui est à son tour la négation de cette diversité indifférente et de son opposition. C'est seulement cette égalité se *réinstallant*, la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai, et non une unité *originnaire* comme telle ou une unité *immédiate* comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose sa fin comme son but, et a cette fin pour commencement, et qui n'est effectif que par son accomplissement et sa fin.

La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien être énoncées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; cette idée descend au niveau de l'édification et même de la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. *En soi*, cette vie est bien l'égalité sans trouble et l'unité avec soi-même qui ne sont pas sérieusement affectées par l'altérité et le mouvement de devenir étranger à soi-même, ni par celui de surmonter ce mouvement. Mais cet *en-soi* est l'universalité abstraite dans laquelle on perd de vue la nature de cette vie qui est *d'être-pour-soi* et donc en général le mouvement autonome de la forme. Si la forme est énoncée comme égale à l'essence, c'est donc une méprise de croire que la connaissance pourrait se contenter de l'en-soi ou de l'essence, et s'épargner la forme, que le principe fondamental absolu ou l'intuition absolue rendraient superflus l'actualisation de l'essence, ou le développement de la forme. C'est justement parce que la forme est aussi essentielle à l'essence que celle-ci l'est à soi-même que l'essence ne doit pas être saisie et exprimée seulement comme essence, c'est-à-dire comme substance immédiate, ou comme pure intuition de soi du divin, mais aussi bien comme Forme, et dans la richesse intégrale de la forme développée ; c'est uniquement ainsi qu'elle est saisie et exprimée dans son Effectivité. »

3. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, §22-23, trad. Hyppolite.

« Ce qu'on vient de dire peut encore s'exprimer ainsi : la raison est l'opération téléologique. L'exaltation de la prétendue nature au-dessus de la pensée méconnue, et spécialement le bannissement de la finalité externe ont jeté le discrédit sur la forme de but en général. Cependant, selon la façon dont Aristote détermine la nature comme activité téléologique, le but est l'immédiat, *ce qui est en repos*, l'immobile qui est lui-même *moteur*. Ainsi est-il sujet. Sa force motrice, prise abstraitement est *l'être-pour-soi* ou la pure négativité. Le résultat est la même chose que le commencement parce que le commencement est *but* – ou encore l'effectif n'est identique à son concept que parce que l'immédiat en tant que but inclut en lui-même le Soi ou la pure effectivité. Le but en acte ou l'effectif étant là est mouvement et devenir qui se déploie. Or cette inquiétude même est le Soi. Il est égal à cette immédiateté et à cette simplicité du commencement parce qu'il est le résultat, parce qu'il est ce qui est retourné en soi-même. Mais le retourné en soi-même est justement le Soi, et le Soi est l'égalité et la simplicité se rapportant à soi-même.

Le besoin de représenter l'Absolu comme *sujet* a conduit à user de propositions telles que Dieu est l'Éternel, ou l'ordre moral du monde ou l'amour..., etc. Dans de telles propositions le vrai n'est posé que directement comme sujet, mais n'est pas présenté comme le mouvement de la réflexion en soi-même. Dans une proposition de cette espèce, on commence avec le mot *Dieu*. Pris pour soi c'est là un son vide de sens, rien qu'un nom. C'est seulement le prédicat qui dit *ce qu'il est*, ce qui constitue son remplissement et son sens. Le début vide ne devient un savoir effectif que dans cette fin. De ce point de vue il faut se demander pourquoi on ne parle pas seulement de l'éternel, de l'ordre moral du monde ou, comme faisaient les Anciens, de purs concepts, de l'être, de l'un, etc. bref de ce qui confère la signification sans y ajouter encore le son *dépourvu de sens*. Mais par ce mot on indique que ce n'est pas un être ou une essence, ou un universel en général qui est posé, mais un réfléchi en soi-même, un sujet. Cependant c'est là seulement une anticipation. Le sujet est pris comme point fixe auquel comme à leur support les prédicats sont rattachés par un mouvement qui appartient à celui qui a un savoir du sujet mais qui ne peut être envisagé comme appartenant au point lui-même. Ce n'est pourtant que par ce mouvement que le contenu serait présenté comme sujet. Mais la façon dont ce mouvement est ici constitué l'empêche d'appartenir au sujet. La présupposition de ce point exclut que ce mouvement puisse être constitué autrement, il peut seulement être extérieur. Cette anticipation, que l'Absolu est sujet, non seulement n'est donc pas l'effectivité de ce concept, mais encore elle la rend impossible, car elle le pose comme point en repos, tandis qu'elle est le mouvement autonome. »

4. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, IV, A, trad. Hyppolite.

« D'abord, la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant *de soi* tout ce qui est *autre* ; son essence et son objet absolu lui sont le *Moi* ; et dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, elle est quelque chose de *singulier*. Ce qui est autre pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques ; ils sont des figures *indépendantes* et, parce que l'objet s'étant ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper de soi tout être immédiat, et à être seulement le pur négatif de la conscience égale à soi-même. En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur *être-pour-soi*, c'est-à-dire comme *conscience de soi*. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre ; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité ; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait présenté à elle comme objet

indépendant, ou, ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait présenté comme cette pure certitude de soi-même. Mais selon le concept de la reconnaissance, cela n'est possible que si l'autre objet accomplit en soi-même pour le premier, comme le premier pour l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi, chacun l'accomplissant par sa propre opération et à nouveau par l'opération de l'autre. »

La théorie cartésienne du sujet et ses critiques :

5. DESCARTES, *Troisièmes Objections et Réponses aux Méditations*, éd. de la Pléiade, p. 403.

« Il est certain que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte. Mais, d'autant que nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, et l'usage même le requiert, que nous appelions de divers noms ces substances que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement différents, et qu'après cela nous examinons si ces divers noms signifient des choses différentes, ou une seule et même chose.

Or, il y a certains actes que nous appelons *corporels*, comme la grandeur, la figure le mouvement, et toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale, et nous appelons du nom de corps la substance en laquelle ils résident ; et on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local, etc., parce que tous ces actes conviennent entre eux, en ce qu'ils présupposent l'étendue. En après, il y a d'autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance ; et la substance en laquelle ils résident, nous disons que c'est *une chose qui pense* ou *un esprit*, ou de quelque autre nom que nous veuillions l'appeler, pourvu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle, d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres. »

6. LOCKE, *Essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. 27, §20, trad. Balibar.

« Maintenant on pourra toujours nous objecter encore ceci : supposons que j'aie totalement perdu la mémoire de certaines parties de mon existence, ainsi que toute possibilité de les retrouver, en sorte que peut-être je n'en serai plus jamais conscient, ne suis-je pas cependant toujours la personne qui a commis ces actes, eu ces pensées dont une fois j'ai eu conscience, même si je les ai maintenant oubliées ? A quoi je réponds que nous devons ici faire attention à quoi nous appliquons le mot « je ». Or dans ce cas il ne s'agit que de l'homme. Si l'on présume que le même homme est la même personne, on suppose aussi facilement que « je » représente aussi la même personne. Mais s'il est possible que le même homme ait différentes consciences sans rien qui leur soit commun à différents moments, on ne saurait douter que le même homme à différents moments ne fasse différentes personnes. Ce qui, nous le voyons bien, est le sentiment de toute l'humanité dans ses déclarations solennelles, puisque les lois humaines ne punissent pas le fou pour les actes accomplis par l'homme dans son bon sens, ni l'homme dans son bon sens pour ce qu'a fait le fou, les considérant ainsi comme deux personnes distinctes. Ce qu'explique assez bien notre façon de parler lorsque nous disons qu'un tel « n'est pas lui-même », ou qu'il est « hors de soi », phrases qui suggèrent que le soi a été transformé, que la même personne qui est

soi n'était plus là dans cet homme, comme si c'était bel et bien ce que pensaient ceux qui usent de ces tours, ou du moins ceux qui ont été les premiers à en user. »

7. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. 27, §9, ed. Brunschwig.

« PHILALETTE. Le mot de *personne* emporte un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, qui peut se considérer soi-même comme *le même*, comme une même chose, qui pense en différents temps et en différents lieux. (...) On ne considère pas dans cette rencontre si le même soi est continué dans la même substance ou dans diverses substances ; car puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même* et par où il se distingue de toute autre chose pensante, c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle (...)

THEOPHILE. Je suis aussi de cette opinion que la conscienciosité ou le sentiment du *moi* prouve une identité morale ou personnelle. Et c'est en cela que je distingue l'*incessabilité* de l'âme d'une bête de l'*immortalité* de l'âme de l'homme : l'une et l'autre gardent *identité physique et réelle*, mais quant à l'homme, il est conforme aux règles de la divine providence, que l'âme garde encore l'identité morale et apparente à nous-mêmes, pour constituer la même personne, capable par conséquent de sentir les châtements et les récompenses. Il semble que vous tenez, Monsieur, que cette identité apparente se pourrait conserver quand il n'y en aurait point de réelle. Je croirais que cela se pourrait peut-être par la puissance absolue de Dieu, mais suivant l'ordre des choses, l'identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l'identité réelle à chaque *passage prochain* accompagné de réflexion ou de sentiment du *moi* : une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement. Si l'homme pouvait n'être que machine et avoir avec cela de la conscienciosité, il faudrait être de votre avis, Monsieur ; mais je tiens que cela n'est point possible au moins naturellement. Je ne voudrais point dire non plus que l'*identité personnelle* et même le *soi* ne demeurent point en nous et que je ne suis point ce *moi* qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ai fait alors. Il suffit pour trouver l'identité morale par soi-même qu'il y ait une *moyenne liaison de conscienciosité*, en sorte que je ne susse point comment je serais devenu dans l'état présent, quoique je me souviendrais des choses plus éloignées, le témoignage des autres pourrait remplir le vide de ma réminiscence. On me pourrait même punir sur ce témoignage, si je venais de faire quelque mal de propos délibéré dans un intervalle, que j'eusse oublié un peu après cette maladie. Et si je venais à oublier toutes les choses passées, et serais obligé de me laisser enseigner de nouveau jusqu'à mon nom et jusqu'à lire et écrire, je pourrais toujours apprendre des autres ma vie passée dans mon précédent état, comme j'ai gardé mes droits, sans qu'il soit nécessaire de me partager en deux personnes, et de me faire héritier de moi-même. Et tout cela suffit pour maintenir l'identité morale qui fait la même personne. Il est vrai que si les autres conspiraient à me tromper (comme je pourrais même être trompé par moi-même, par quelque vision, songe ou maladie, croyant que ce que j'ai songé me soit arrivé), l'apparence serait fausse ; mais il y a des cas où l'on peut être moralement certain de la vérité sur le rapport d'autrui : et auprès de Dieu, dont la liaison de société avec nous fait le point principal de la moralité, l'erreur ne saurait avoir lieu. Pour ce qui est du *soi*, il sera bon de le distinguer de l'*apparence du soi* et de la conscienciosité. Le *soi* fait l'identité réelle et physique, et l'*apparence du soi*, accompagnée de la vérité, y joint l'identité personnelle. Ainsi, ne voulant point dire que l'identité personnelle ne s'étend pas plus loin que le souvenir, je dirai encore moins que le *soi* ou l'identité physique en dépend. L'identité réelle et personnelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait, par la réflexion présente et immédiate ; elle se prouve suffisamment pour l'ordinaire par notre souvenir d'intervalle ou par le témoignage conspirant des autres : mais si Dieu changeait extraordinairement l'identité réelle, il demeurerait la personnelle, pourvu que l'homme conservât

les apparences d'identité, tant les internes (c'est-à-dire la conscience) que les externes, comme celles qui consistent dans ce qui paraît aux autres. Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui et même d'autres marques y peuvent suppléer : mais il y a de la difficulté s'il se trouve contradiction entre ces diverses apparences. La conscience se peut taire comme dans l'oubli ; mais si elle disait bien clairement ce qui fut contraire aux autres apparences, on serait embarrassé dans la décision et comme suspendu quelques fois entre deux possibilités, celle de l'erreur de notre souvenir et celle de quelque déception dans les apparences externes. »

8. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, VIII, ed. Vrin.

« Il est assez difficile de distinguer les actions de Dieu de celles des autres créatures ; car il y en a qui croient que Dieu fait tout, d'autres s'imaginent qu'il ne fait que conserver la force qu'il a donnée aux créatures : la suite fera voir combien l'un ou l'autre peut se dire. Or, puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum* : « les actions sont le fait des substances »), il serait nécessaire d'expliquer ce que serait une telle substance. Il est bien vrai que, lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle ; mais cela n'est pas assez et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considérer ce que c'est que d'être attribué véritablement à un certain sujet. Or, il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *in esse*, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un être dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. Ainsi la qualité de roi qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce principe comprend, au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou héccéité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi, quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes. »

9. HUME, *Traité de la nature humaine*, I, 4^{ème} partie, section 6 : « L'identité personnelle », trad. Leroy.

« Il y a certain 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 continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus 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 distraire de cette vue, ne font que l'établir que plus intensément ; elles nous font considérer leur influence sur le *moi* par leur douleur ou leur plaisir. Essayer d'en fournir une preuve plus complète serait en affaiblir l'évidence ; car aucune preuve ne peut se tirer d'aucun fait dont nous ayons une

conscience aussi intime ; et il n'y a rien dont nous puissions être certains si nous doutons de ce fait.

Malheureusement toutes ces affirmations positives sont contraires à l'expérience elle-même, qu'on invoque en leur faveur ; et nous n'avons aucune idée du *moi* à la manière qu'on vient d'expliquer ici. En effet, de quelle impression pourrait dériver cette idée ? A cette question il est impossible de répondre sans contradiction ni absurdité manifestes ; pourtant c'est une question à laquelle il faut nécessairement répondre, si nous voulons que l'idée du moi passe pour claire et intelligible. Il doit y avoir une impression qui engendre toute idée réelle. Mais le moi, ou la personne, n'est pas une impression, c'est ce à quoi nos diverses impressions ou idées sont censées se rapporter. Si une impression engendre l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement identique pendant tout le cours de notre existence : car le moi est censé exister de cette manière. Or il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, les passions et les sensations se succèdent les unes aux autres et jamais elles n'existent toutes en même temps. Ce ne peut donc être d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre qu'est dérivée l'idée du moi ; par conséquent une telle idée n'existe pas.

Mais en outre, quel doit être le sort de toutes nos perceptions particulières dans cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, discernables et séparables les unes des autres ; on peut les considérer séparément et elles peuvent exister séparément ; elles n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles donc au moi et comment sont-elles en connexion avec lui ? 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*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour 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 et 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 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 unes 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 infini variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni *simplicité* à un moment, ni *identité* dans les différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit ; nous n'avons pas la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ces scènes ou des matériaux dont il serait constitué. »

« Il se trouve encore d'innocents adeptes de l'introspection qui croient qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense » ou, comme se l'imaginait Schopenhauer, « je veux », comme si dans ce cas la connaissance parvenait à saisir son objet dans un état pur et nu, en tant que « chose en soi », sans nul gauchissement ni de la part du sujet ni de la part de l'objet. Mais je répèterai cent fois que des notions telles que « certitude immédiate », « connaissance absolue » ou « chose en soi » comportent une *contradictio in adjecto*, et que l'on ferait bien de ne plus se laisser abuser par les mots. Laissons le peuple croire que la connaissance va jusqu'au bout des choses ; le philosophe, lui, doit se dire : si j'analyse le processus exprimé par la proposition « je pense », j'obtiens une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible, de fonder : par exemple que c'est *moi* qui pense, que, d'une façon générale, il existe quelque chose qui pense, que penser est un acte et un effet qui procèdent de l'être conçu comme cause, qu'il y a un « je », enfin que l'on a déjà établi ce que désigne le mot penser et que *je sais* ce que signifie penser. Car si je n'ai pas tranché ces questions pour mon compte, comment jugerai-je que ce qui se passe en moi n'est pas plutôt un « vouloir » ou un « sentir » ? Bref, ce « je pense » présuppose que je *compare* mon état présent avec d'autres états connus de ma personne, afin de me prononcer sur sa nature ; d'où il suit que, par cette mise en relation avec un « savoir » venu d'ailleurs, l'état en cause ne comporte pour moi aucune « certitude immédiate ». Au lieu de cette « certitude immédiate », à laquelle le peuple ne manquera pas de croire, le cas échéant, le philosophe ne rencontre qu'une série de questions métaphysiques, véritables cas de conscience intellectuels, qui se poseront en ces termes : « D'où me vient la notion de pensée ? Pourquoi crois-je à la cause et à l'effet ? Où prends-tu le droit de parler d'un « je », et même d'un « je » qui serait cause, et, pour comble, cause de la pensée ? Celui qui s'autoriserait d'une sorte d'*intuition* de la connaissance pour répondre sur le champ à ces questions métaphysiques, comme quand on déclare : « Je pense et sais que ceci au moins est vrai, réel et certain », celui-là rencontrera un sourire et deux points d'interrogation chez le philosophe d'aujourd'hui. « Monsieur, lui fera-t-il peut-être observer, il est peu probable que vous ne vous trompiez pas ; mais pourquoi vous faut-il à toute force la vérité ? ». »

Le sujet kantien :

11. KANT, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, §16 : « De l'unité originellement synthétique de la perception », trad. Trémesaygues et Pacaud.

« Le *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle *intuition*. Par conséquent, tout le divers de l'intuition a un rapport nécessaire au *je pense* dans le même sujet où se rencontre ce divers. Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire qu'on ne saurait la considérer comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme *aperception pure* pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore *aperception originnaire* parce qu'elle est cette conscience de soi qui en produisant la représentation *je pense*, doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. J'appelle encore l'unité de cette représentation l'unité *transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive. En effet, les diverses représentations qui sont données dans une certaine intuition ne seraient pas toutes ensemble mes représentations si elles n'appartenaient pas toutes ensemble à une conscience de soi, c'est-à-dire qu'en tant qu'elles sont mes représentations (quoique je n'en aie pas conscience à ce titre),

elles doivent pourtant être nécessairement conformes à la condition qui, seule, leur permet d'être groupées dans une conscience générale de soi, puisque autrement elles ne m'appartiendraient pas entièrement. De cette liaison originaire dérivent plusieurs conséquences.

Cette identité totale de l'aperception d'un divers donné dans l'intuition renferme une synthèse des représentations et n'est possible que par la conscience de cette synthèse. Car la conscience empirique, qui accompagne différentes représentations est, en soi, dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne de conscience toute représentation, mais par le fait que *j'ajoute* une représentation à une autre et que j'ai conscience de leur synthèse. Ce n'est donc qu'à la condition de pouvoir lier *dans une conscience* un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter *l'identité de la conscience dans ces représentations* mêmes, c'est-à-dire que l'unité *analytique* de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité *synthétique*. Cette pensée que telles représentations données dans l'intuition *m'appartiennent* toutes, n'exprime pas autre chose sinon que je les unis dans une conscience ou que je puis du moins les y unir ; et, quoiqu'elle ne soit pas encore elle-même la conscience de la *synthèse* des représentations, elle en présuppose cependant la possibilité. Autrement dit, ce n'est que parce que je puis saisir en une seule conscience le divers de ces représentations que je les nomme, toutes, mes représentations ; car, sans cela, j'aurais un moi aussi divers et d'autant de couleurs qu'il y a de représentations dont j'ai conscience. L'unité synthétique du divers des intuitions, en tant que donnée *a priori*, est donc le principe de l'identité de l'aperception elle-même qui précède *a priori* toute *ma* pensée déterminée. Mais la liaison n'est pas dans les objets et n'en peut pas en quelque sorte être tirée par la perception d'où la recevrait tout d'abord l'entendement ; elle n'est, au contraire, qu'une opération de l'entendement qui, lui-même, n'est rien de plus que le pouvoir de lier *a priori* et de ramener le divers de représentations données à l'unité de l'aperception ; c'est là le principe suprême dans la connaissance humaine tout entière. »

12. KANT, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, Chapitre premier, trad. Trémesaygues et Pacaud.

« 1) Or, dans tous les jugements, je suis toujours le sujet *déterminant* du rapport qui constitue le jugement. Mais que le moi qui pense doivent toujours dans la pensée avoir la valeur d'un *sujet* et puisse être considéré comme quelque chose qui n'est pas attaché à la pensée simplement comme prédicat, c'est une *proposition* apodictique et même *identique* ; mais elle ne signifie pas que je sois, comme *objet*, un être *subsistant* par moi-même, ou une *substance*. Cette dernière proposition va bien loin et c'est pour cela qu'elle exige aussi des données qui ne se trouvent pas du tout dans la pensée, et peut-être (en tant que j'envisage l'être pensant comme tel) va-t-elle trop loin pour que je puisse jamais les (y) rencontrer.

2) Que le moi, dans la perception, et par conséquent, le moi dans toute pensée soit quelque chose de *singulier* qui ne puisse pas se résoudre en une pluralité de sujets, et que, par suite, il désigne un sujet logiquement simple, c'est ce qui est déjà dans le concept de la pensée et ce qui est, par conséquent, une proposition analytique ; mais cela ne signifie pas que le moi pensant soit une *substance* simple, ce qui serait une proposition synthétique. Le concept de la substance se rapporte toujours à des intuitions, et les intuitions en moi ne peuvent être que sensibles ; par suite elles se trouvent entièrement en dehors du champ de l'entendement et hors de sa pensée, dont pourtant il s'agit ici exclusivement, quand on dit que le moi dans la pensée est simple. Ce serait étrange, du reste, que ce qui exige ailleurs tant de précautions, pour distinguer dans ce que présente l'intuition ce qui est en elle substance, et à plus forte raison pour distinguer si cette substance aussi est simple (ce qui a lieu dans les parties de la matière), il serait, dis-je, étrange,

que cela me fût donné ici comme par une sorte de révélation, d'une manière aussi directe, et cela, dans la plus pauvre de toutes les représentations.

3) La proposition de l'identité de mon moi dans tout divers dont j'ai conscience, est également contenue dans les concepts mêmes, et c'est par suite une proposition analytique, mais cette identité du sujet, dont je puis avoir conscience dans toutes ses représentations, ne concerne pas l'intuition du sujet dans laquelle il est donné comme objet et ne peut donc pas signifier l'identité de la personne, par laquelle on entend la conscience de l'identité de sa propre substance, comme d'un être pensant, dans tous les changements d'état. On n'arriverait pas à le prouver par la simple analyse de la proposition : je pense, mais il faudrait pour cela divers jugements synthétiques fondés sur l'intuition donnée.

4) Dire que je distingue ma propre existence, comme celle d'un être pensant, des autres choses qui sont hors de moi (et dont mon corps aussi fait partie), c'est encore là une proposition analytique ; car les *autres choses* sont celles que je conçois comme *distinctes* de moi. Mais cette conscience de moi-même est-elle absolument possible sans les choses hors de moi par lesquelles me sont données des représentations, et, par conséquent, puis-je exister simplement comme un être pensant (sans être homme) ? C'est ce que je ne sais pas du tout par là. »

13. KANT, *Critique de la raison pratique*, Première partie, Analytique – « Des mobiles de la raison pure pratique », trad. Alquié.

« *Devoir* ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ?

Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir et qui en même temps commande à tout le monde sensible et avec lui à l'existence, qui peut être déterminée empiriquement, de l'homme dans le temps, à l'ensemble de toutes les fins (qui est uniquement conforme à ces lois pratiques et inconditionnées comme la loi morale). Ce n'est pas autre chose que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis, qu'avec le plus grand respect.

Sur cette origine se fondent quelques expressions qui désignent la valeur des objets d'après des idées morales. La loi morale est *sainte* (inviolable). L'homme sans doute est assez profane, mais l'*humanité*, dans sa personne, doit être sainte pour lui. Dans la création tout entière, tout ce qu'on veut et ce sur quoi on a quelque pouvoir peut être employé *simplement comme moyen* ; l'homme seulement, et avec lui toute créature raisonnable, est *fin en soi*. C'est qu'il est le sujet de la loi morale, qui est sainte en vertu de l'autonomie de sa liberté. Pour cette raison, toute volonté, même la volonté propre à chaque personne, dirigée sur la personne elle-même, est astreinte à la

condition de l'accord avec l'*autonomie* de l'être raisonnable, c'est-à-dire à ne le soumettre à aucun but qui n'est pas possible d'après une loi pouvant tirer son origine de la volonté du sujet passif lui-même, par conséquent à ne jamais employer le sujet simplement comme moyen, mais conjointement avec elle-même comme fin. Nous imposons cette condition avec raison, même à la volonté divine, relativement aux êtres raisonnables qui sont dans le monde comme ses créatures, puisqu'elle repose sur la *personnalité*, par laquelle seule elles sont des fins en soi. »

Approche phénoménologique du sujet :

14. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §14, trad. Granel.

« La caractéristique de l'*objectivisme* est qu'il se met sur le terrain du monde donné d'avance avec évidence par l'expérience et que ces questions visent la « vérité objective » de ce monde, ce qui est valable inconditionnellement pour ce monde aux yeux de tout être raisonnable, bref : ce qui est en soi. S'acquitter universellement de cette tâche, c'est l'affaire de l'*épistèmè*, de la *ratio*, en d'autres termes : de la Philosophie. Ainsi se trouvera atteint ce qui est en dernière analyse, au-delà de quoi il n'y aurait plus ni sens ni raison à vouloir encore questionner.

Le transcendantalisme au contraire dit : le sens d'être du monde donné d'avance dans la vie est une *formation subjective*, c'est l'œuvre de la vie dans son expérience, de la vie pré-scientifique. C'est dans cette vie que se bâtit le sens et la validité d'être du monde, c'est-à-dire chaque fois de ce monde qui vaut effectivement chaque fois pour le sujet d'expérience. Quant à ce qui concerne le monde « objectivement vrai », celui de la science, il est une *formation de degré supérieur*, qui a pour fondement l'expérience et la pensée pré-scientifique avec leurs opérations-de-validité. Seule une question-en-retour radicale sur la subjectivité, j'entends sur la subjectivité qui rend possible de façon *ultime* toute validité-du-monde avec son contenu, et ce dans toutes les modalités pré-scientifiques et scientifiques, question qui porte également sur le quoi et le comment des performances rationnelles, peut rendre compréhensible la vérité objective et atteindre l'*ultime sens d'être* du monde. Ce n'est donc pas l'être du monde dans son évidence sans question qui est en soi ce qu'il y a de premier, et il ne suffit pas de poser simplement la question de ce qui lui appartient objectivement ; *ce qui est premier en soi est au contraire la subjectivité et ce en tant qu'elle pré-donne naïvement l'être du monde, puis qu'elle le rationalise, ou, ce qui revient au même, qu'elle l'objective.*

Ici cependant l'absurdité nous menace déjà. Car il semble d'abord évident que cette subjectivité est l'homme, qu'elle est donc une subjectivité psychologique. Le transcendantalisme parvenu à maturité proteste contre l'idéalisme psychologique et prétend, tout en combattant la science objective *comme philosophie*, mettre en chemin *une scientificité d'une nature entièrement nouvelle*, transcendantale. La philosophie passée n'avait pas non plus le moindre soupçon d'un tel subjectivisme de style transcendantal. Il lui manquait en effet des motifs qui auraient agi en faveur d'une modification d'attitude correspondant à ce subjectivisme, bien qu'elle eût été pensable à partir de la *skepsis* antique, et précisément à partir de son relativisme anthropologique. »

15. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, V, §46 : « L'appartenance, sphère des actualités et des potentialités du courant de la conscience », trad. Peiffer et Lévinas.

« Nous avons caractérisé, jusqu'à présent, le concept fondamental de « l'appartenance », de « ce qui m'appartient », comme le « non-étranger », - caractéristique indirecte qui, de son côté,

reposait sur la notion de l'*autre* et, par conséquent, la présupposait. Mais il est important, pour éclaircir son sens, d'élaborer aussi *une caractéristique positive de cette notion d'« appartenance »*, ou de « l'*ego* » dans ce qui lui est propre.

Les dernières phrases du paragraphe précédent l'ont fait seulement pressentir. Partons d'un point de vue plus général. Lorsque, dans l'expérience, un objet concret se détache comme quelque chose pour soi, et qu'il est « remarqué » par le regard de l'attention perceptive, cette perception directe ne se l'approprie que comme « objet indéterminé de l'intuition empirique ». Il ne devient objet déterminé, et toujours de plus en plus déterminé, que dans la suite de l'expérience, qui, tout d'abord, ne détermine l'objet qu'en l'interprétant lui-même par lui-même ; elle s'effectue donc comme explicitation pure. En se fondant sur l'objet qui est donné dans son identité avec lui-même grâce à une synthèse identificatrice, continue et intuitive, l'expérience dans son progrès synthétique explicite dans l'enchaînement des intuitions particulières les déterminations inhérentes à cet objet même.

Et ces déterminations apparaissent dès l'abord, comme déterminations dans lesquelles l'objet, l'identique, est ce qu'il est – ce qu'il est « en soi et pour soi » ; - déterminations dans lesquelles son être identique s'explicité en propriétés particulières.

Ce contenu essentiel et propre n'est encore qu'anticipé d'une manière générale et sous la forme d'un horizon ; il ne se constitue originairement que par l'explicitation (portant le sens d'indice interne, propre, essentiel - et plus spécialement de propriété).

Appliquons ces vérités. Lorsque, dans la réduction transcendantale, je réfléchis sur moi-même, *ego* transcendantal, je me suis donné – en tant que cet *ego* – dans un mode perceptif, plus précisément je me (*ego*) saisis dans une perception.

Je m'aperçois aussi qu'antérieurement déjà, sans m'être saisi, j'étais toujours là pour moi dans une intuition originelle (perçu au sens plus large du terme) et, en quelque sorte, « présent à l'avance ». Je me suis présent avec un horizon ouvert et infini des *propriétés internes* encore non-découvertes. Ce qui m'est propre se révèle, lui aussi, seulement par l'explicitation, et c'est dans et par l'œuvre de celle-ci qu'il reçoit son sens original. Il se révèle originairement dans le regard de l'expérience explicitante dirigée sur moi-même, sur mon « je suis », perçu et même donné d'une manière apodictique, sur mon identité avec moi-même, se conservant dans la synthèse continue et cohérente de l'expérience originelle de soi. Ce qui est l'essence propre de cette identité se caractérise comme élément réel et possible de son explicitation, comme quelque chose en quoi je ne fais que développer mon propre être identique, tel qu'il est en lui-même, en tant qu'identique dans ses particularités.

Voici maintenant un point important. Bien que je sois en droit de parler de la *perception de soi-même* et précisément de la perception de mon *ego* concret, il n'est pas dit par là que je me meuve toujours dans la sphère des *perceptions* particulières proprement dites, et que je n'arrive à rien d'autre qu'à des éléments perceptifs de l'explicitation, comme c'est le cas dans l'explicitation d'un « objet de la vue » donné par la perception. Car dans l'explicitation des horizons de mon être propre, je me heurte en premier lieu à ma temporalité immanente et à mon être sous la forme d'une infinité ouverte du courant de la conscience ; infinité de toutes mes propriétés, incluses, de quelque façon que ce soit, dans ce courant, mon explicitation elle-même y comprise. Cette explicitation, en s'effectuant dans le présent vivant, ne peut saisir dans une perception véritable que ce qui s'effectue dans le présent. Le passé qui m'est propre, elle ne me le dévoile – de la manière la plus originelle que l'on puisse concevoir – que dans et par le souvenir. Quoique je sois constamment donné à moi-même d'une façon originelle, et quoique je puisse, en avançant toujours, expliciter ce qui m'appartient essentiellement, *cette explicitation s'effectue e grande partie au moyen des actes de conscience qui ne sont point des perceptions* des moments correspondants de mon essence propre. Le courant du vécu, en sa qualité de courant où je vis comme Moi identique, ne peut me devenir accessible que de la manière suivante : dans ses

actualités d'abord, et ensuite dans ses potentialités qui visiblement me sont également essentielles et propres. Toutes les possibilités du genre « je peux » ou « je pourrais » - je peux déclencher telle ou telle autre série des états vécus, je peux prévoir ou regarder en arrière, je peux pénétrer en les dévoilant dans les horizons de mon être temporel – toutes ces possibilités *appartiennent manifestement d'une manière essentielle et propre à moi-même.* »

16. SARTRE, *La transcendance de l'ego.*

« 1) Le Je est un *existant*. Il a un type d'existence concrète, différent sans doute de celui des vérités mathématiques, des significations ou des êtres spatio-temporels, mais aussi réel. Il se donne lui-même comme transcendant.

2) Il se livre à une intuition d'un genre spécial qui le saisit derrière la conscience réfléchie, d'une façon toujours inadéquate.

3) Il n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif. Dans ce cas la structure complexe de la conscience est la suivante : il y a un acte irréfléchi de réflexion sans Je qui se dirige sur une conscience réfléchie. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissante, sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre (une chaise, une vérité mathématique, etc.). En même temps un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'une affirmation de la conscience réflexive et qui n'est par conséquent ni sur le même plan que la conscience irréfléchie (parce que celle-ci est un absolu qui n'a pas besoin de la conscience réflexive pour exister), ni sur le même plan que l'objet de la conscience irréfléchie (chaise, etc.). Cet objet transcendant de l'acte réflexif c'est le Je.

4) Le Je transcendant doit tomber sous le coup de la réduction phénoménologique. Le *Cogito* affirme trop. Le contenu certain du pseudo « *Cogito* » n'est pas « *j'ai conscience de cette chaise* », mais « *il y a conscience de cette chaise* ». Ce contenu est suffisant pour constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie. »

17. SARTRE, *L'Être et le Néant*, II, 1, section 1 : « La présence à soi ».

« A vrai dire, il faut partir du *cogito*, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir. Nos recherches précédentes, qui portaient sur les conditions de possibilité de certaines conduites, n'avaient pour but que de nous mettre en mesure d'interroger le *cogito* sur son être et de nous fournir l'instrument dialectique qui nous permettrait de trouver dans le *cogito* lui-même le moyen de nous évader de l'instantanéité vers la totalité d'être que constitue la réalité-humaine. Revenons-donc à la description de la conscience non-thétique (de) soi, examinons ses résultats et demandons-nous ce que signifie, pour la conscience, la nécessité d'être ce qu'elle n'est pas et de ne pas être ce qu'elle est.

« L'être de la conscience, écrivions-nous dans l'Introduction, est un être pour lequel il est, dans son être, question de son être. » Cela signifie que l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière. Cette adéquation, qui est celle de l'en-soi, s'exprime par cette simple formule : l'être est ce qu'il est. Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité ; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein. Le principe d'identité peut être dit synthétique, non seulement parce qu'il limite sa portée à une région définie, mais surtout parce qu'il ramasse en lui l'infini de la densité. A est A signifie : A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. L'identité, c'est le concept limite de l'unification ; il n'est pas vrai que l'en-soi ait besoin d'une unification synthétique de son être : à la limite extrême d'elle-même l'unité s'évanouit et passe dans l'identité. L'identique est l'idéal de l'un et l'un arrive dans le monde par la réalité humaine. L'en-soi est plein de lui-même et on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où pourrait se glisser le néant.

La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. [(...) = développement sur la croyance comme conscience de croyance]

Remarquons tout d'abord que le terme d'en-soi, que nous avons emprunté à la tradition pour désigner l'être transcendant, est impropre. A la limite de la coïncidence avec soi, en effet, le soi s'évanouit pour laisser place à l'être identique. Le *soi* ne saurait être une propriété de l'être-en-soi. Par nature, il est un *réfléchi*, comme l'indique assez la syntaxe, et, en particulier, la rigueur logique de la syntaxe latine et les distinctions strictes que la grammaire établit entre l'usage du « *ejus* » et celui du « *sui* ». Le *soi* renvoie, mais il renvoie précisément au *sujet*. Il indique un rapport du sujet avec lui-même et ce rapport est précisément une dualité, mais une dualité particulière puisqu'elle exige des symboles verbaux particuliers. Mais, d'autre part, le *soi* ne désigne l'être ni en tant que sujet, ni en tant que complément. Si, en effet, je considère le « se » de « il s'ennuie », par exemple, je constate qu'il s'entrouvre pour laisser paraître derrière lui le sujet lui-même. Il n'est point le sujet, puisque le sujet sans rapport à soi se condenserait dans l'identité de l'en-soi ; il n'est pas non plus une articulation consistante du réel puisqu'il laisse paraître le sujet derrière lui. En fait, le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut être soi, car la coïncidence avec soi, fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est indication du sujet lui-même. Le *soi* représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la *présence à soi*. La loi d'être du *pour-soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi.

Cette présence à soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être. Mais ce postulat ne peut être maintenu après une description plus poussée de la notion de présence. En effet, toute « *présence à* » implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité. (...) Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. Mais si nous demandons à présent : *qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est *rien*. Ce qui sépare, à l'ordinaire, c'est une distance dans l'espace, un laps de temps, un différend psychologique ou simplement l'individualité de deux coprésents, bref une réalité *qualifiée*. Mais, dans le cas qui nous occupe, *rien* ne peut séparer la conscience (de) croyance de la croyance, puisque la croyance n'est *rien d'autre* que la conscience (de) croyance. Introduire dans l'unité d'un *cogito* préreflexif un élément qualifié extérieur ce *cogito*, ce serait en briser l'unité, en détruire la translucidité ; il y aurait alors dans la conscience quelque chose dont elle ne serait pas conscience, et qui n'existerait pas en soi-même comme conscience. La séparation qui sépare la croyance d'elle-même ne se laisse ni saisir ni même concevoir à part. Cherche-t-on à la déceler, elle s'évanouit : on retrouve la croyance comme pure immanence. Mais si au contraire on veut saisir la croyance en tant que telle, alors la fissure est là, paraissant lorsqu'on ne veut pas la voir, disparaissant dès qu'on cherche à la contempler. Cette fissure est donc le négatif pur. La distance, le laps de temps, le différend psychologique peuvent être saisis en eux-mêmes et renferment comme tels des éléments de positivité, ils ont une simple *fonction* négative. Mais la fissure intraconscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*.

Nulle part nous ne pourrions le saisir dans une pareille pureté. Partout ailleurs il faut, d'une façon ou d'une autre, lui conférer l'être-en-soi en tant que néant. Mais le néant qui surgit au cœur de la conscience *n'est pas*. Il est été. »

18. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, III, 1. : « Le cogito ».

« Par-delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné ; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux ; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l'habitent, il se trouve à l'intersection de plusieurs comportements, il est, même une fois « acquis », aussi précis et aussi peu définissable que le sens d'un geste. Le *Cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie, mais il ne se reconnaît que dans les situations limites où il est menacé : par exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur moi. Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé. La conscience qui conditionne le langage n'est qu'une saisie globale et inarticulée du monde, comme celle de l'enfant à son premier souffle ou de l'homme qui va se noyer et se rue vers la vie, et s'il est vrai que tout savoir particulier est fondé sur cette première vue, il est vrai aussi qu'elle attend d'être reconquise, fixée et explicitée par l'exploration perceptive et par la parole. La conscience silencieuse ne se saisit que comme Je pense en général devant un monde confus « à penser ». Toute saisie particulière, et même la reconquête de ce projet général par la philosophie, exige que le sujet déploie des pouvoirs dont il n'a pas le secret et en particulier qu'il se fasse sujet parlant. Le *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même.

Ces formules peuvent paraître énigmatiques : si la subjectivité dernière ne se pense pas aussitôt qu'elle est, comment le fera-t-elle jamais ? Comment ce qui ne pense pas pourrait-il se mettre à penser et la subjectivité n'est-elle pas ramenée à la condition d'une chose ou d'une force qui produit ses effets au dehors sans être capable de le savoir ? – Nous ne voulons pas dire que le Je primordial s'ignore. S'il s'ignorait, il serait en effet une chose, et rien ne pourrait faire qu'ensuite il devînt conscience. Nous lui avons seulement refusé la pensée objective, la conscience thétique du monde et de lui-même. Qu'entendons-nous par là ? Ou ces mots ne veulent rien dire, ou ils veulent dire que nous nous interdisons de supposer une conscience explicite qui double et sous-tende la prise confuse de la subjectivité originaire sur elle-même et sur son monde. Ma vision par exemple est bien « pensée de voir », si l'on veut dire par là qu'elle n'est pas simplement une fonction comme la digestion ou la respiration, un faisceau de processus découpés dans un ensemble qui se trouve avoir un sens, mais qu'elle est elle-même cet ensemble et ce sens, cette antériorité du futur à l'égard du présent, du tout à l'égard des parties. Il n'y a vision que par l'anticipation et l'intention, et comme aucune intention ne pourrait vraiment être intention si l'objet vers lequel elle tend lui était donné tout fait et sans motivation, il est bien vrai que toute vision suppose en dernier lieu, au cœur de la subjectivité, un projet total ou une logique du monde que les perceptions empiriques déterminent et qu'elles ne sauraient engendrer. Mais la vision n'est pas pensée de voir si l'on entend par là qu'elle fasse elle-même la liaison de son objet, qu'elle s'aperçoive dans une transcendance absolue et comme l'auteur de sa propre présence dans le monde visible. Le point essentiel est de bien saisir le projet du monde que nous sommes. »

Le sujet : implications juridiques et politiques :

19. HOBBS, *Léviathan*, II, 17 : « Définition de l'Etat », trad. Mairet.

« Le seul moyen d'établir pareille puissance commune, capable de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres et, ainsi, les protéger de telle sorte que, par leur industrie propre et les fruits de la terre, ils puissent se suffire à eux-mêmes et vivre satisfaits, est de rassembler toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité ; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que le consentement ou la concorde ; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ETAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LEVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense. En effet, en vertu du pouvoir conféré par chaque individu dans l'Etat, il dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il peut conformer la volonté de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'entraide face aux ennemis de l'étranger. En lui réside l'essence de l'Etat qui est (pour le définir) *une personne une dont les actions ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune*.

Celui qui est dépositaire de cette personne est appelé SOUVERAIN et l'on dit qu'il a la *puissance souveraine* ; en dehors de lui, tout un chacun est son SUJET. »

20. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre I, chap. 7 : « Du Souverain ».

« On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie.

Il faut remarquer encore que la délibération publique qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, et que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même : par où l'on voit qu'il n'y a et ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager envers autrui en ce qui ne déroge point à ce contrat ; car à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu.

Mais le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contrat ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner

quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre Souverain. Violer l'acte par lequel il existe serait s'anéantir, et ce qui n'est rien ne produit rien.

Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement, et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent.

Or le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être.

Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le Souverain auquel malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.

En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus. »

Autres perspectives :

21. ROUSSEAU, *Lettres morales*, Lettre 6.

« La conscience est timide et craintive, elle cherche la solitude, le monde et le bruit l'épouvantent, les préjugés dont on l'a dit être l'ouvrage sont ses plus mortels ennemis, elle fuit ou se tait devant eux, leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre. A force d'être éconduite elle se rebute à la fin, elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et après un long mépris pour elle il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir.

Quand je vois chacun de nous sans cesse occupé de l'opinion publique étendre pour ainsi dire son existence autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre cœur, je crois voir un petit insecte former de sa substance une grande toile par laquelle seule il paraît sensible tandis qu'on le croirait mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne. L'une est aussi solide que l'autre, le moindre fil qu'on touche met l'insecte en mouvement. Il mourrait de langueur si on laissait la toile tranquille, et si d'un doigt on la déchire il achève de s'épuiser plutôt que de ne la pas refaire à l'instant. Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous, par circonscrire notre âme des mêmes bornes que la nature a données à notre être, commençons en un mot par nous rassembler où nous sommes, afin qu'en

cherchant à nous connaître tout ce qui nous compose vient à la fois se présenter à nous. Pour moi, je pense que celui qui sait le mieux en quoi consiste le moi humain est le plus près de la sagesse et que comme le premier trait d'un dessin se forme des lignes qui le terminent, la première idée de l'homme est de le séparer de tout ce qui n'est pas lui. »

22. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Ch. II.

« Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette. »

23. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, Ch. I

« Le portrait achevé s'explique par la physionomie du modèle, par la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette ; mais, même avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait, car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit elle-même. Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, des actes profondément différents, quoique également raisonnables. A vrai dire, ce ne

sont pas tout à fait les mêmes raisons, puisque ce ne sont pas celles de la même personne, ni du même moment. C'est pourquoi on ne peut pas opérer sur elles *in abstracto*, du dehors, comme en géométrie, ni résoudre pour autrui les problèmes que la vie lui pose. A chacun de les résoudre du dedans, pour son compte. Mais nous n'avons pas à approfondir ce point. Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot « exister », et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. »

Le sujet en littérature :

24. PESSOA, *Le livre de l'intranquillité*, trad. Françoise Laye, p. 243 à 245.

« Tout m'échappe et s'évapore. Ma vie tout entière, mes souvenirs, mon imagination et son contenu, ma personnalité enfin, - tout m'échappe, tout s'évapore. Sans cesse je sens que j'ai été autre, que j'ai ressenti autre, que j'ai pensé autre. Ce à quoi j'assiste, c'est à un spectacle monté dans un autre décor. Et c'est à moi-même que j'assiste.

Je tombe parfois, dans le banal désordre de mes tiroirs littéraires, sur des textes que j'ai écrits voici dix ans, quinze ans, peut-être davantage encore. Beaucoup d'entre eux me semblent l'œuvre d'un étranger ; je ne me reconnais pas en eux. Quelqu'un les a écrits... et c'était moi. Je les ai bien éprouvés, mais comme dans une autre vie, dont je m'éveillerais aujourd'hui comme du sommeil d'un autre.

Il m'arrive souvent de retrouver des pages que j'ai écrites autrefois, encore tout jeune - de brefs morceaux datant de mes dix-sept ans, de mes vingt ans. Et certains présentent un pouvoir d'expression que je ne me rappelle pas avoir possédé à cette époque. Certaines phrases, certains passages écrits au sortir même de l'adolescence, me paraissent le produit de l'être que je suis aujourd'hui, formé par les ans et les choses. Je dois reconnaître que je suis bien le même que celui que j'étais alors. Et, sentant malgré tout que je me trouve aujourd'hui en grand progrès sur ce que j'ai été, je me demande où est le progrès si j'étais déjà le même qu'aujourd'hui.

Il y a dans tout cela un mystère qui m'amoindrit et m'opprime.

Il y a quelques jours encore, un texte très court de ce passé lointain m'a causé une impression déconcertante. Je me rappelle parfaitement que mon souci, tout au moins relatif, de beau langage ne date que de quelques années. J'ai retrouvé au fond d'un tiroir un texte, beaucoup plus ancien, où ce même souci apparaît de façon très marquée. Positivement, je ne me suis pas compris dans le déroulement de mon passé : comment ai-je pu avancer vers ce que j'étais déjà ? Comment me suis-je vu aujourd'hui alors que je n'ai pas su me voir autrefois ? Et tout se mêle dans un labyrinthe où je m'é gare moi-même, perdu sur mes propres chemins.

Ma pensée se perd en rêverie, et je suis certain d'avoir déjà écrit ce que j'écris en ce moment. Je me souviens. Et je demande, à ce qui en moi s'imagine être, s'il n'y a pas dans ce platonisme des impressions une autre anamnèse, plus orientée, un autre souvenir d'une vie antérieure qui serait seulement celui de cette vie-ci...

De qui donc, mon Dieu, suis-je ainsi spectateur ? Combien suis-je ? Qui est moi ? Qu'est-ce donc que cet intervalle entre moi-même et moi ?

L'autre jour, j'ai retrouvé un texte écrit en français, et sur lequel quinze ans avaient déjà passé. Je ne suis jamais allé en France, n'ai jamais fréquenté de Français assidûment, je n'ai donc jamais possédé une longue pratique de cette langue, que j'aurais perdue par la suite. Je lis tout autant de français que j'en ai toujours lu, je suis plus âgé, ma pensée est plus pragmatique : j'aurais donc dû progresser. Et ce texte venu de mon passé fait preuve d'une sûreté, dans le maniement de la langue, que je ne possède plus aujourd'hui ; le style en est fluide, bien plus qu'il ne saurait l'être à

présent ; j'y retrouve des paragraphes entiers, des phrases complètes, des traits et des tournures qui démontrent une parfaite maîtrise de la langue, aujourd'hui perdue, alors que je ne me rappelais même pas l'avoir possédée. Comment expliquer cela ? Et qui donc, à l'intérieur de moi, suis-je venu remplacer ?

Je sais bien qu'il est aisé d'élaborer une théorie de la fluidité des choses et des âmes, de percevoir que nous sommes un écoulement intérieur de vie, d'imaginer que ce que nous sommes représente une grande quantité, que nous passons par nous-mêmes, et que nous avons été nombreux... Mais il y a autre chose ici que ce simple écoulement de notre personnalité entre ses propres rives : il y a l'autre, l'autre absolu, un être étranger qui m'a appartenu. Que j'aie perdu avec l'âge, l'imagination, l'émotion, un certain type d'intelligence, un certain mode des sentiments – cela, tout en me peinant, ne me surprendrait guère. Mais à quoi est-ce que j'assiste lorsque, me relisant, je crois lire un inconnu ? Au bord de quelle eau suis-je donc, si je me vois au fond ?

Il m'arrive aussi de retrouver des passages que je ne me souviens pas d'avoir écrits – ce qui n'est pas pour me surprendre – mais que je ne me souviens même pas d'avoir pu écrire – ce qui m'épouvante. Certaines phrases appartiennent à une autre mentalité. C'est comme si je retrouvais une vieille photo, de moi sans aucun doute, avec une taille différente, des traits inconnus – mais indiscutablement moi, épouvantablement moi. »

CORRIGE DU SUJET : PEUT-ON PENSER L'IDENTITE DU SUJET ?

Éléments de réflexion pour une problématisation du sujet :

Si cette question est soulevée, c'est que la nature même du sujet semble poser problème, ou plutôt que la saisie toute intellectuelle de son identité soit rien moins que problématique. Arrêtons-nous, pour commencer sur le mot identité : c'est le caractère de ce qui est identique, qu'il s'agisse du rapport de continuité et de permanence qu'un être entretient avec lui-même au travers de la variation de ses conditions d'existence et de ses états, ou de la relation qui fait que deux réalités différentes sous de multiples aspects, sont cependant semblables et même équivalentes sous tel ou tel rapport. En ce deuxième sens, l'identité désigne le fait, pour une réalité, d'être égale ou similaire à une autre dans le partage d'une même essence. On voit ici se dessiner toutes les ambiguïtés du concept d'identité. L'identité (numérique) d'une réalité implique qu'elle est différente de toutes les autres, qu'elle est, en quelque sorte, unique en son genre ; mais l'identité peut aussi désigner le fait pour deux réalités d'être les mêmes : elles sont identiques dans le sens où elles sont semblables ; elles partagent une essence commune (identité spécifique ou d'appartenance). Qu'en est-il dès lors de l'identité du sujet ? Comment peut-il, en même temps, être le même que d'autres sujets, et être lui-même, c'est-à-dire différent de tous les autres ? Le sujet peut-il tenir en lui les tensions qui traversent le concept d'identité ?

Entrons plus avant dans les difficultés pour le sujet d'être lui-même. Le sujet, étant cette réalité jetée sous tous mes états de conscience pour les soutenir et garantir mon identité, rencontre lui-même deux écueils dans cette tentative de soutien ou d'établissement. En effet, l'identité personnelle implique que le sujet soit une seule et même personne, c'est-à-dire que son unicité ainsi que sa permanence se trouvent garanties. Or, c'est bien ici que des difficultés surgissent : comment être assuré que je suis bien moi et pas un autre, que je suis un individu unique bénéficiant ici d'une identité numérique ? N'y a-t-il pas des expériences qui m'autorisent à douter de l'unicité du moi (par exemple, sous le coup de la colère, ne dit-on pas que l'on est « hors de soi » ? Où est-on alors, et surtout qui est-on ? Les expériences nous donnant accès à notre inconscient sont du même ordre. On peut aussi penser aux questions étranges que soulève Pessoa

dans l'extrait du *Livre de l'intranquillité* que je vous ai proposé : « Combien suis-je ? »). Par ailleurs, l'identité du sujet implique qu'il se maintienne malgré les changements de tous ordres qui l'assaillent en permanence. Comment puis-je rester le même si je change à chaque instant (problème de l'identité du bateau de Thésée)? Qu'est-ce qui en moi demeure à l'identique ?

Afin de penser l'identité du sujet il faudra pouvoir garder à l'esprit ce problème de l'identité personnelle tout en tenant ensemble les différents sens de l'identité que nous avons posés pour commencer. Mais serons-nous en mesure d'obtenir une idée claire et distincte de ce que doit être le sujet ? Nous aurons à démêler et à articuler les différents sens de l'identité afin de voir si, en les appliquant à la réalité du sujet, ceux-ci conviendront et permettront de penser ce qu'est véritablement le sujet.

Proposition de plan à géométrie variable :

- I. **Si on conçoit le sujet comme une substance, alors il semble que son identité puisse être pensée. Le concept de substance garantit la « mêmété » du sujet.**

On pouvait envisager une première saisie de l'identité du sujet en terme de « mêmété » : il s'agira alors de penser l'identité du sujet sur le modèle de l'identité de l'objet, qui, elle semble plus facile à appréhender. Dans cet effort de saisie intellectuelle de ce qui fait d'un objet le même objet, on sera amené à rencontrer le concept de substance. Peut-être aurons-nous alors à notre disposition le moyen adéquat pour penser l'identité du sujet. Le sujet serait bien le même à condition que se tiennent en lui, ou bien sous lui, un certain nombre de choses qui en garantissent l'identité.

Ici, je vous propose deux possibilités :

a) Soit on s'installe dans un moment aristotélicien sur la substance et ses quatre sens (Texte : Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1028b33-1029a28) avec l'exploration des gains d'une pensée de la substance comprise comme quiddité : on gagne l'identité spécifique, mais aussi l'identité numérique. Car, pour Aristote, l'identité spécifique (dire de quel genre est une chose), ne suffit pas à dire ce qu'est cette chose. Il faut encore la saisir dans son unicité : ce qu'elle est, sachant qu'elle est la seule à être cette chose-ci. Vous pouvez travailler les concepts aristotéliciens de genre, différence spécifique et différence accidentelle (et, plus précisément encore, la différence entre deux types d'accidents, les accidents proprement dits, comme par exemple le fait d'être assis ou debout, et les accidents par soi, comme par exemple le fait d'être sage ou heureux). Je vous renvoie aux analyses éclairantes de Pierre Aubenque sur la quiddité, dans *Le Problème de l'Être chez Aristote* (PUF, Quadrige, p.460 sqq). Or, le problème, ou la limite d'une pensée du sujet comme substance, c'est que la quiddité ne peut être obtenue ou établie que *post mortem* (importance de l'imparfait dans la construction de l'expression : « *to ti èn einai* »). La « socratéité » de Socrate, le fait qu'il soit sage, apparaît dans toute sa clarté, une fois que son existence est achevée. Or, ne peut-on pas envisager une pensée de l'identité du sujet qui nous permette de cerner celle-ci du vivant du sujet ? Une saisie *a posteriori* présente certaines difficultés : N'est-on jamais vraiment soi-même de son vivant ? Ne sait-on jamais à qui l'on a affaire ? Bref, la catégorie de substance suffit-elle à penser l'identité du sujet ?

b) Soit on s'installe dans un moment cartésien de pensée du même : comment puis-je savoir avec certitude que j'ai bien affaire à la même cire si tous ses aspects ont changé ? Qu'est-ce qui garantit l'identité de la cire ? En travaillant la façon dont Descartes établit l'identité d'un objet (la cire reste la même grâce à un jugement : c'est mon esprit qui accède à la cire nue, comprise ici comme substance étendue), on pouvait aller jusqu'à la façon dont il établit l'identité du sujet (par un acte intellectuel, cette fois encore, l'intuition du moi comme substance pensante). Je vous

renvoie cette fois-ci aux analyses de Pierre Guénancia dans son article intitulé « L'identité », dans *Les Notions de philosophie, II*, folio-essais, p. 563 sqq. Mais, là aussi, un problème se pose : comment penser l'identité d'une réalité qui, du fait même qu'elle pense (et surtout se pense), ne peut appréhender sa propre identité, puisqu'elle est toujours à distance d'elle-même dans cet acte de réflexion ? Comment, pour un sujet, penser sa propre identité ? Il s'agit alors de sortir de l'identité comprise comme mêmeté et de la repenser en terme d'ipséité, c'est-à-dire d'essayer de penser l'identité du sujet sans la substance : est-ce possible ?

II. L'ipséité et ses limites

Dans un deuxième grand moment, il s'agira de montrer les limites du concept de substance pour résoudre le problème de l'identité du sujet. On pouvait, là aussi, envisager des pistes différentes.

a) On pouvait, partir de Hume et de sa critique de la substance : on ne peut pas penser l'identité du sujet car il n'existe aucune idée qui corresponde à ce qu'on appelle ordinairement le « moi », c'est-à-dire aucune impression qui rende compte d'une réalité une, unifiée et permanente. La seule chose qui existe, c'est un flux permanent d'impressions toujours changeantes. Du coup, si l'on veut toujours penser l'identité du sujet, la seule chose à laquelle on aboutisse, c'est une fiction. La pensée de l'identité du sujet relève de la pure croyance : rien de réel ne correspond à l'idée du moi. Il serait sans doute intéressant d'interroger les racines de cette croyance : pourquoi avons-nous tant besoin de croire que quelque chose comme un moi stable et identique à lui-même existe toujours ? Et pouvons-nous envisager une existence libérée de cette croyance (je pense à la possibilité d'une libération du sujet à l'égard des jeux de vérité qui l'enferment dans une identité toute faite dont je reparlerai dans mon troisième moment) ?

Partant de là, on pouvait ensuite proposer une critique kantienne de Hume, ainsi qu'une nouvelle appréhension du sujet qui s'efforce, en quelque sorte, de sauver cette identité que nous avons tant besoin de penser malgré tout. Le sujet transcendantal est ce qui permet à Kant de dépasser à la fois Descartes et Hume : il ne peut pas y avoir d'intuition, c'est-à-dire de saisie directe et transparente du sujet par lui-même ; pas plus qu'il ne doit y avoir de dispersion du moi dans tous ses états (voir le texte de Kant sur le moi bigarré : « Sans cela (sans la synthèse de toutes mes représentations qui, pour Kant, garantit l'identité du sujet), j'aurais un moi aussi divers et d'autant de couleurs qu'il y a de représentations », *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, §16). Il faut donc bien que quelque chose comme une synthèse s'opère et permette ainsi de penser l'identité du sujet. Ici, je vous invite à lire le commentaire que donne Jacques Rivelaygue de ce très célèbre passage de *La Critique de la raison pure* dans le second volume de ses *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, p. 129 sqq. ; lire aussi, p. 194 sqq. On pouvait aussi travailler la distinction kantienne entre penser et connaître : sans doute peut-on et même doit-on penser quelque chose comme une identité du sujet, mais on ne saurait la connaître. Mais de quelle identité parle-t-on ici ? Et plus encore, de quel sujet ? Qui est le sujet kantien ? Y a-t-il vraiment un sujet chez Kant ? Y a-t-il vraiment une identité du sujet sachant qu'il est envisagé tantôt comme sujet empirique, tantôt comme sujet transcendantal, tantôt comme sujet nouménal ?

b) On pouvait aussi procéder avec d'autres références et articuler Locke et Leibniz. Locke est celui qui a le plus clairement thématiqué le problème de l'identité personnelle. Vous devez travailler précisément les concepts d'individu, d'homme et de personne les *Essais sur l'entendement humain*, II, 27. Ce qui fait l'identité d'une personne, pour Locke, c'est sa conscience et sa mémoire. Or, cela posera un certain nombre de problèmes à Leibniz. On parle d'ailleurs à ce propos des *puzzling cases* (exemple : si un homme changeait de forme ou de configuration et devenait un âne, par exemple, mais conservait cependant son esprit, pour Locke, cet homme ne pourrait pas

être identifié par les autres comme étant un homme, quand bien même il serait pourvu de raison ; de la même façon, si un perroquet prenait une apparence humaine, il devrait être identifié comme un homme et non comme un perroquet). Leibniz va clairement distinguer l'identité personnelle qui, pour lui présentera des limites et posera certains problèmes, de l'identité réelle qui lui permettra d'intégrer d'autres critères de constitution de l'identité : je peux obtenir une garantie de mon identité par un autre biais que celui de la conscience seule : la place et le rôle de mon propre corps dans mon histoire personnelle, les rapports que les autres entretiennent avec moi, les témoignages qu'ils peuvent m'apporter de ces rapports, tout cela entre pour beaucoup dans la pensée que je peux avoir de mon identité. Cela est d'une importance capitale pour l'établissement d'une responsabilité morale du sujet et donc d'une imputabilité (en faisant quelques recherches sur les *puzzling cases*, soit des expériences de pensée ou des fictions insolubles ou déroutantes, je suis tombée sur un article de Guénancia : « L'identité personnelle entre Locke et Leibniz ». Je vous y renvoie, en complément de la lecture initiale des auteurs bien sûr : site de philosophie Ite rev@ Polynésie française). Mais Leibniz a besoin de penser l'identité réelle du sujet en mobilisant le concept de substance (tout le sujet serait déjà présent à l'avance dans sa notion ou substance). Ne serions-nous pas revenus à notre point de départ ? Et cette identification entre sujet et substance ne remet-elle pas en question la liberté de l'individu humain ?

III. Les nécessaires sorties de soi du sujet : les pièges de l'identité

En réalité, on se trouve ramené à un des aspects du problème soulevé dans l'introduction : l'identité est multiple, le sujet est multiple. Pourquoi vouloir à tout prix penser une identité du sujet, c'est-à-dire un sujet un et permanent ? Pourquoi ne pas essayer, au contraire, de préserver sa richesse et sa complexité, c'est-à-dire de penser le sujet sans penser son identité ? Ne serait-ce pas en renonçant à penser son identité, que l'on sera plus à même de saisir ce que peut être le sujet ?

Dans la notion de sujet, il y a l'idée d' « être jeté sous » qu'on ne trouve pas dans la substance qui, elle, implique un arrêt, une stase. Or, le propre du sujet est d'être toujours en avant de soi, jeté devant soi. C'est d'ailleurs sans doute cela qui l'empêche d'avoir véritablement ce qu'on appelle un soi, une ipséité ou une identité. Je vous renvoie, sur ce point, aux analyses de Sartre dans *La transcendance de l'ego* et, pour une première approche, au texte intitulé « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », que l'on trouve dans *Situations I*. Sartre a travaillé le problème de la constitution ou fabrication de l'identité du sujet à travers des figures emblématiques comme Gustave Flaubert ou Jean Genet auxquels il a consacré une biographie. Vous pouvez investir l'exemple original de Genet qui s'est lui-même construit comme étant un sujet « voleur » à partir du jugement et du regard des autres. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Livre I : La métamorphose, « Un mot vertigineux », p. 23 *sqq.* : « *Pris la main dans le sac* : quelqu'un est entré qui le regarde. Sous ce regard l'enfant revient à lui. Il n'était encore personne, il devient tout à coup Jean Genet. Il se sent aveuglant, assourdissant : il est un phare, une sonnette d'alarme qui n'en finit pas de carillonner. *Qui est Jean Genet ?* Dans un moment tout le village le saura... Seul, l'enfant l'ignore ; il continue dans la peur et la honte son tintamarre de réveille-matin. Soudain : ... *un mot vertigineux venu du fond du monde abolit le bel ordre...* (Poèmes, de Jean Genet). Une voix déclare publiquement : « Tu es un voleur. » Il a dix ans. Cela s'est passé ainsi ou autrement. Selon toute vraisemblance il y a eu des fautes et des châtements, des serments solennels et des rechutes. Peu importe : ce qui compte, c'est que Genet a vécu et ne cesse de revivre cette période de sa vie comme si elle n'avait duré qu'un instant. C'est l'instant du réveil : l'enfant somnambule ouvre les yeux et s'aperçoit qu'il vole. On lui découvre qu'il est un voleur et il plaide coupable, écrasé par un sophisme qu'il ne peut pas réfuter : il a volé, il est donc voleur : quoi de plus évident ? Ebahi, Genet considère son acte, le retourne sous toutes

les faces ; il n'y a pas de doute : c'est un vol. Et le vol est un délit, un crime. Ce qu'il *voulait*, c'était voler ; ce qu'il *faisait*, c'était un vol ; ce qu'il *était* : un voleur. » Il y a donc bien quelque chose comme une prison de l'identité.

C'est Michel Foucault qui dénonce très clairement cet enfermement du sujet dans une identité en partie forgée par des jeux de vérité à l'œuvre dans la société. Ces jeux de vérité qui sont des jeux de pouvoir font violence au sujet en lui intimant d'être ceci ou cela : un homme, une femme, un fou, un délinquant, un homosexuel, etc. Or, le sujet, si sujet il y a, est un individu protéiforme, il n'est pas un et permanent, il est multiple et changeant, évolutif. Je vous renvoie sur ce point à l'entretien intitulé « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Ecrits II*, 1976-1988, p.1527 *sqq.* : « Le sujet n'est pas une substance. C'est une forme et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapport lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle ; il y a sans doute des rapports et des interférences dans ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse. », p. 1537-1538. Ce que Foucault dénonce en définitive, ce sont ces pratiques qui, au nom de la vérité, imposent aux individus des identités fixes, immédiatement reconnaissables et rassurantes (pour les autres) qui enferment ceux-ci dans des attitudes attendues et les privent donc de la liberté d'être pleinement eux-mêmes. Je vous renvoie à un autre texte de Foucault sur le même problème : « Le vrai sexe », in *Dits et Ecrits II*, 1976-1988, p.934 *sqq.* Il y aborde le problème de l'intersexualité à travers l'étude d'un cas, celui d'Herculine Barbin : «Ce qu'elle évoque de son passé, ce sont les limbes heureuses d'une non-identité. », p. 940.

Conclusion

Peut-on penser l'identité du sujet ? Nous avons envisagé la question « Peut-on ? » en termes de capacité ou de moyen, comme si le seul problème qui se posait à nous relevait des obstacles rencontrés dans la constitution de cette éventuelle identité. Or, peut-être que le problème le plus profond que soulevait ce sujet, relevait d'un tout autre registre, celui de la légitimité ou du droit : A-t-on le droit de penser l'identité du sujet ? Cette pensée d'un sujet unique et toujours le même n'est-elle pas une violence faite au sujet ? Ne faudrait-il pas plutôt envisager de laisser cette identité en suspend ? Ainsi, il reviendrait au sujet lui-même de mettre à l'épreuve de ses choix les formes de son être.