

L'impasse des théories du moi et la nécessité d'un changement de paradigme

Claude Romano

Citer ce document / Cite this document :

Romano Claude. L'impasse des théories du moi et la nécessité d'un changement de paradigme. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 115, n°2, 2017. pp. 183-212;

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2017_num_115_2_8598;

Fichier pdf généré le 17/02/2025

Résumé

La question soulevée par cet article est celle de la légitimité d'un des concepts qui semble le mieux établi dans le lexique philosophique contemporain, celui du moi. Ce concept qui, à sa création, répond à des problèmes bien définis, a revêtu un sens de plus en plus vague au fur et à mesure de sa diffusion, au point qu'il est devenu souvent difficile de dire ce qu'il signifie au juste chez la plupart des philosophes qui l'emploient. En revenant à la source de cette notion, le présent article s'efforce d'examiner quelques-uns des problèmes qu'elle soulève. Il s'attache plus particulièrement à montrer que la thèse selon laquelle le moi possède une identité en première personne, distincte de l'identité en troisième personne de l'individu dans le monde, soulève des problèmes insolubles. Or cette thèse repose nécessairement au fondement de toute conception qui prétend distinguer le moi de l'être humain individuel.

Abstract

The question raised by this article is that of the legitimacy of one of the seemingly best-established concepts in the contemporary philosophical lexicon, namely that of the self. This concept, which, at the time of its creation, provided an answer to clearly defined problems, has taken on a more and more vague meaning as it has spread, to the extent that it has often become difficult to say what exactly it means in most of the philosophers who use it. Returning to the source of this notion, the present article endeavours to examine some of the problems it raises. It aims more particularly to show that the thesis that the self possesses an first-personal identity, as distinct from the third-personal identity of the individual in the world, raises insoluble problems. But this thesis lies necessarily at the basis of any conception that claims to distinguish between the self and the individual human being (transl. J. Dudley).

L'impasse des théories du moi et la nécessité d'un changement de paradigme

L'expression «le moi» est employée de nos jours dans presque tous les secteurs des sciences humaines et sociales, en psychologie, dans les sciences de la cognition, en critique littéraire, en esthétique, pour ne rien dire de la philosophie. Elle est devenue si courante, si galvaudée que plus personne ne songe à s'interroger sur sa signification. Cette signification fluctue d'ailleurs dans des proportions considérables: «le moi» signifie tantôt l'individu, tantôt la personne, tantôt une partie de cet individu (son esprit), tantôt un «noyau» d'identité à soi distinct à la fois de l'esprit et de l'individu total; mais le plus souvent, il ne signifie rien de bien déterminé, et il est tout à fait impossible de dire si ce terme renvoie à un aspect de l'être humain, à l'être humain comme tout, à ce même être humain considéré *en tant qu'individu*, à une entité distincte à la fois de l'individu et de son esprit, etc. Cette inflation du «moi» dans les domaines les plus divers de la réflexion contemporaine semble proportionnelle à sa démonétisation conceptuelle à peu près totale et à l'impossibilité de penser quoi que ce soit de défini à travers lui. Cette prolifération du «moi» est du reste étroitement corrélée de l'oubli à peu près complet des raisons conceptuelles qui ont présidé à son introduction en métaphysique par Descartes et ses héritiers. Est-il besoin, en effet, de le rappeler, «le moi» en tant que substantif est introduit dans les *Méditations métaphysiques* pour *ne pas* dire «l'homme» ou «l'âme», mais aussi pour éviter d'employer des expressions telles que *mens sive animus, sive intellectus sive ratio* – termes que leurs connotations dans la philosophie pré-cartésienne disqualifient pour désigner le pur sujet du verbe *cogitare* et l'instance revêtue du rôle de premier principe pour la connaissance dans son ensemble. Les raisons qui président à l'introduction de l'ego – et à l'éviction de ses concurrents – sont en fait celles-là mêmes qui devraient *proscrire* de parler d'«ego» ou de «moi» dans le sens qui est devenu aujourd'hui courant et non-problématique. Il n'est guère étonnant, dans ces conditions, que «le moi» puisse être appliqué par les historiens de la philosophie aux époques les plus reculées et qu'il soit devenu courant de faire état d'une «pensée du moi» chez Platon,

dans le stoïcisme ou encore chez Montaigne – un auteur qui n’emploie évidemment jamais cette substantivation du pronom personnel, bien qu’il parle assurément beaucoup de *lui*: lui, Michel de Montaigne. On en arrive alors au point où même des auteurs qui se sont élevés avec force contre le moi et contre les égologies dans leur ensemble – tel Heidegger – sont crédités à leur corps défendant d’une conception du moi et assimilés à leurs prédécesseurs¹.

Mais, derrière cette uniformisation à marche forcée de la pensée sous la houlette du « moi », ce qui demeure fondamentalement non questionné est surtout la *légitimité* philosophique de ce concept. Bien sûr, dans son usage le plus lâche et indéterminé, « le moi » – qui ne signifie alors rien d’autre que l’individu, ou l’individu considéré en tant qu’esprit – ne pose aucun problème philosophique particulier. Mais il en va différemment si l’on cherche à préciser la teneur exacte de cette notion telle qu’elle fut introduite et généralisée par les philosophes modernes. Il se pourrait alors que, loin d’aller de soi, « le moi » se révèle une source de difficultés considérables et même insurmontables. Ce sont quelques-unes de ces difficultés que nous voudrions indiquer dans ces pages, en même temps que les raisons qui nous semblent devoir conduire à une sortie de l’horizon des égologies et à un changement complet de paradigme dans l’approche de ces problèmes.

LA CHARTE CONCEPTUELLE DU MOI

Pour de nombreux philosophes, « le moi » va de soi et ne soulève pas même l’ombre d’une question. Charles Larmore écrit par exemple dans son dialogue avec Vincent Descombes – l’un des rares philosophes contemporains à avoir remis en cause la pertinence du concept de moi à la lumière d’une approche « grammaticale » inspirée de Wittgenstein: « Nous sommes chacun un Moi en tant que nous nous rapportons à nous-mêmes, et ce, d’une façon constante, puisqu’il ne s’agit pas d’un retour

¹ Vincent Carraud attribue à Heidegger une doctrine du soi et même une doctrine du *moi*: « le concept d’ipséité lui-même, écrit-il, s’avère aussi un rejeton de l’*ego* du *cogito*, une des modalités de la réponse à la question suscitée par Descartes » – Carraud V., 2010, p. 242-243. Pourtant *Sein und Zeit* prenait le soin de préciser on ne peut plus clairement que « l’une de ses premières tâches [de l’analytique existentielle] sera de montrer que la position initiale d’un moi ou d’un sujet d’emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein* » – Heidegger M., 1985, p. 101.

sur nous-mêmes qu'il nous serait loisible d'opérer ou non [...] Que nous vivions notre expérience comme étant nôtre, que nous soyons en ce sens chacun un Moi, et que le Moi consiste en un rapport à soi, qui pourrait nier de telles évidences?»² Mais l'évidence commence quelque peu à se fissurer si nous replaçons, ne serait-ce qu'un instant, cette invention lexicale dans une perspective historique. Pendant plus de vingt siècles, la pensée occidentale s'est fort bien passée de la notion de moi pour formuler l'ensemble de ses questionnements. L'acte de naissance du moi ne date que du XVII^e siècle et sa paternité peut être attribuée conjointement à deux penseurs: Descartes et Pascal³. Pour le premier, le moi est une *res cogitans* distincte non seulement de l'âme comme principe de vie, de l'ensemble des caractéristiques psychologiques d'un individu, mais aussi de cet individu lui-même: le moi des *Méditations* ce n'est pas René Descartes. Pour le second, «le moi» n'est qu'un autre nom pour l'amour-propre, c'est-à-dire pour une modalité fondamentale du rapport à soi et une attitude de l'*individu* ou de l'être humain concret consistant à «se faire le centre de tout»⁴ – attitude qui est source d'injustice et dérive du péché originel. Ainsi, aussitôt intronisé, le moi se scinde en deux acceptions contraires. Le «moi» pascalien ne désigne en aucune façon une *res* ou une substance, il désigne une *attitude* fondamentale – attitude d'auto-idôlâtrie qui s'est emparée du genre humain en Adam et qui fait dire à Pascal que la conversion véritable exige «l'anéantissement du moi»⁵ (une expression qui n'aurait évidemment aucun sens du point de vue de la métaphysique cartésienne). Or, on le sait, c'est l'acception cartésienne du moi qui a prévalu en philosophie. On pourrait se prendre à rêver à ce que la philosophie moderne et contemporaine aurait pu être si elle avait choisi d'emprunter la voie pascalienne. Mais c'est la voie des grandes égologies qui fut déterminante pour le devenir de la notion d'ego à travers les relais que forment Locke, Leibniz, Kant, Fichte, Husserl.

² Descombes V. et Larmore Ch., 2009, p. 45.

³ Carraud V., 2010.

⁴ Pascal B., 1962, frag. 597. Sur l'équivalence entre le moi et l'amour-propre, voir *ibid.*, frag. 978: «La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi»: l'équivalence entre «l'amour-propre» et «le moi» en ressort clairement. Voir aussi la note de l'édition de Port-Royal, p. 278: «Le mot *moi* dont l'auteur se sert dans la pensée suivante ne signifie que l'amour-propre. C'est un terme dont il avait accoutumé de se servir avec quelques-uns de ses amis.»

⁵ *Propos attribués à Pascal* n.1006: «La piété chrétienne anéantit le moi humain, et la civilité humaine le cache, et le supprime.»

Qu'y a-t-il donc d'évident dans cette notion? Il suffit de relire attentivement la définition de Larmore pour s'apercevoir immédiatement de tout ce qu'il faut connaître de philosophie pour la comprendre⁶. D'abord, à en croire cette définition, et à rebours de nos croyances les mieux établies, nous ne serions pas, chacun de nous, des êtres humains, des individus doués d'un corps et de capacités d'une certaine sorte, par exemple de capacités rationnelles et intellectuelles, mais nous serions des «moi» (terme qui n'admet pas vraiment de pluriel). Ensuite, notre moi consisterait «en un rapport à soi». Qu'est-ce à dire? Comment une chose (désignée par un substantif) peut-elle *consister* en un rapport, et de surcroît en un rapport à elle-même? Les égologues et égolâtres de toute obéissance répondront sans doute que c'est justement cela l'originalité du moi, ce qui fait de lui une «chose» telle qu'elle n'a pas sa pareille sous le ciel étoilé de la philosophie. Mais cette réponse présuppose ce qu'il faudrait commencer par établir. Cette relation par laquelle le moi est «constitué» est en outre une relation *réflexive*, et nous aurons plus loin à revenir sur cette question de la réflexion. Pour l'heure, nous voudrions commencer par nous interroger, dans une perspective à la fois historique et systématique, sur les traits fondamentaux qui définissent le moi du point de vue des grandes égologies, et donc sur la «charte conceptuelle» qui régit cette notion.

Par souci d'économie, nous tenterons de ressaisir les caractéristiques essentielles qui ont présidé à l'introduction du moi dans la philosophie à partir de Descartes sous la forme de quatre grandes thèses qui, si elles ne s'appliquent pas indistinctement à toutes les égologies historiques, délimitent néanmoins un «noyau commun» qui subit peu de variations au cours de leur histoire. Ces caractéristiques esquissent une sorte d'«idéaltyp» au sens wébérien du terme, qui ne correspond à aucune doctrine particulière, mais capture néanmoins certains traits invariants ou quasi-invariants de ces doctrines:

1. «Le moi» n'est pas simplement un autre nom pour la conscience de soi d'un individu, mais c'est cette conscience de soi *pour autant qu'elle devient constitutive d'une nouvelle entité*, laquelle n'a pas d'équivalent dans la philosophie pré-cartésienne. Cette entité se définit essentiellement par ce rapport conscient à soi

⁶ La définition de Larmore évoque fortement celle de Fichte: «le Moi et l'acte de réflexion en soi-même sont des concepts parfaitement identiques» – Fichte J. G., 1990, p. 271.

considéré tantôt comme réflexif (Locke et ses héritiers) et tantôt comme pré-réflexif (Descartes).

2. Cette « chose » ou cette entité doit être différente par principe de l'homme, mais aussi de l'âme, de l'esprit, et de toutes les dénominations traditionnelles renvoyant à des facultés psychologiques de l'être humain. Lorsque « le moi » est introduit en philosophie, c'est justement par contraste avec « l'homme », mais aussi avec « l'âme », « l'esprit », « l'intellect » ou toute faculté psychologique de l'être humain. En d'autres termes, partout où le fait de parler du « moi » a un sens, *le moi n'est pas moi*, n'est pas l'individu empirique ou le vivant humain que je suis, même envisagé sous le rapport de son esprit ou de ses facultés psychologiques.
3. Dans la mesure où le moi (à la différence de l'être humain, de l'individu, etc.) est constitué essentiellement par sa relation à soi, il entretient avec lui-même une relation tout à fait originale, une relation exceptionnelle qu'il ne peut entretenir avec aucun autre moi ni aucune autre chose du monde, et qu'aucun autre moi ni aucune autre chose ne peuvent entretenir avec lui. Cette relation originale est ou bien une relation de connaissance – le moi est pour lui-même le premier connaissable, comme chez Descartes –, ou bien une relation pratique – le moi se pose lui-même, comme chez Fichte –, ou bien une relation qui est, en un sens, les deux à la fois: le moi se constitue lui-même, comme chez Kant et Husserl.
4. Le moi recèle en lui notre identité véritable. Cette affirmation peut s'entendre en deux sens distincts. Ou bien le moi est lui-même à concevoir comme une entité identique à elle-même qui perdure à travers le temps et en laquelle *consiste* notre identité: il est alors une substance et fait de nous des substances. Ou bien le moi, sans être lui-même une substance, est seulement la *condition* de notre identité à nous-mêmes au cours du temps: il est ce qui fait de nous une seule et même personne, comme c'est le cas notamment chez Locke. Dans les deux cas, nous assistons à un divorce entre deux identités: notre identité sociale et ordinaire en tant qu'être humain et notre identité en tant que moi. Ce qui revient à dire que notre identité au sens courant *ne suffit pas à nous définir*: il existe pour chacun de nous une identité plus profonde, accessible uniquement en première personne par le

biais d'une réflexion sur nous-mêmes. Nous avons donc une identité en tant qu'objet du monde parmi d'autres, mais aussi une identité en tant que sujet, qui est notre identité véritable.

Chacune de ces affirmations soulève de redoutables problèmes et nous n'avons pas ici pour ambition de les examiner exhaustivement. Par exemple, il est parfaitement possible d'admettre l'existence d'une conscience de soi en (1) ou d'une relation singulière à soi en (3) sans admettre pour cela l'existence d'une *entité* d'un nouveau type *constituée* par cette relation et distincte de l'individu ou de la personne humaine. Rien n'interdit en effet de penser que cette conscience et cette relation privilégiée à soi prennent place entre l'individu humain et lui-même considéré sous le rapport de son esprit ou de sa conscience. C'est en tout cas de l'affirmation selon laquelle un certain type de relation à soi *définit ou constitue* un certain type de réalité que dépend l'introduction du moi en philosophie.

Il s'ensuit que le contexte qui préside à «l'invention du moi», pour reprendre la juste expression de Vincent Carraud, est *inévitablement* celui d'un dualisme (non pas le dualisme antique du corps et de l'esprit, mais le dualisme moderne de l'esprit et de la nature). C'est évidemment le cas dans la *Méditation seconde*, où tous les corps et toutes les choses du monde – mais aussi tous les concepts de la psychologie – ayant été mis hors-jeu par le doute hyperbolique, seul demeure comme possible sujet du verbe *cogitare* l'*ego ille* dans sa totale abstraction et indétermination. Il convient de rappeler, à cet égard, que le recours à l'expression de *res* pour désigner cette *res cogitans*, loin de devoir être mis au compte d'une chosification (*Versachlichung*)⁷ de la conscience, comme l'a prétendu Husserl, c'est-à-dire d'une réduction de celle-ci à une «chose» dans le sens usuel que possède cette expression en français, celui d'une *réalité concrète* peuplant le monde de sa présence, possède en fait une signification exactement opposée. La *res*, en effet, dans la métaphysique post-scotiste, est synonyme de l'*aliquid*, du quelque chose en général: elle constitue le concept le plus vide et le plus indéterminé, parce que le plus universel, dans la hiérarchie conceptuelle, un concept qui se situe au-delà même de la différence entre *ens* et *non-ens* et équivaut simplement à «ce qui n'est pas rien»⁸. En choisissant le terme dont l'extension est la plus grande et la compréhension la plus réduite, Descartes

⁷ Husserl E., 1994, p. 68.

⁸ Duns Scot J., *Quodlibet*, III, n. 2-3. Et pour un commentaire Honnefelder L., 2002, p. 42-43.

affranchit le moi, aussitôt institué, de toute caractéristique psychologique, anthropologique, et même, d'une certaine manière, «réale» et *mondaine*, il inaugure déjà d'une certaine manière le motif transcendantal. L'innovation conceptuelle de cette substantivation du pronom personnel de la première personne du singulier doit être replacée dans ce contexte. Et il ne sert à rien d'objecter, de ce point de vue, que le «moment» de la dualité réelle est dépassé, dans la *Méditation sixième*, par la thèse – passablement obscure, si obscure qu'elle n'a été admise, après Descartes, par aucun des cartésiens – de l'union substantielle. Car cette doctrine qui apparaît dans la sixième *Méditation*, outre qu'elle paraît se heurter frontalement à celle de la dualité réelle, reste en quelque sorte subordonnée à cette doctrine par la place qu'elle occupe dans l'économie générale des *Méditations*. On oublie souvent, dans les discussions autour de ces problèmes, que la force qui échoit à la thèse de la dualité réelle dans l'ordre déductif (ou prétendu tel) des *Méditations* provient précisément de la place qui lui revient au sein de «l'ordre des raisons». Intervenant au tout début de cette chaîne déductive, elle ne repose que sur l'admission de la vérité du *cogito* et ne suppose l'adhésion à aucune des autres thèses – beaucoup plus controversées – que Descartes va soutenir par la suite, et notamment la preuve de l'existence de Dieu de la *Méditation troisième*. Elle peut donc parfaitement être admise par tous ceux qui refusent de suivre Descartes à partir de là. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'après Descartes le moi conservera toujours, à travers ses différentes reprises, un lien en quelque sorte «électif» à ce contexte dualiste qui a présidé à sa naissance.

Mais à partir du moment où le moi est distinct de l'individu humain et où l'identité du moi ne répond pas aux mêmes *critères* que celle de l'individu, un réquisit logique élémentaire s'impose à quiconque prétend adopter ce concept qui est celui de fournir les critères d'identité de ce «moi». Qu'est-ce qui permet de parler de *mon* moi par opposition au *tien* ou au *sien*? Qu'est-ce qui permet d'utiliser l'article défini «le» ou l'article indéfini «un» dont l'application exige, pour faire sens, que l'on puisse indiquer les critères d'identité de ce à quoi ils se rapportent? Nul ne peut se soustraire à cette exigence logique. Si le moi est une entité ou une réalité d'une certaine sorte, cette réalité doit satisfaire à l'axiome de Leibniz et de Quine: *No entity without identity*⁹. Certes, il existe des

⁹ Leibniz G. W., 1984, p. 165: «Je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent: ce qui n'est pas véritablement *un* être n'est pas non plus véritablement un *être*.»

réalités dont l'identité est incertaine ou mal définie, c'est-à-dire dont les critères d'identité sont flottants. C'est le cas, par exemple, d'une nation. Il n'y a pas toujours de réponse définie à la question de savoir si une nation est demeurée « la même » ou est devenue « une autre », par exemple si l'Autriche, après le démembrement de l'Empire Austro-Hongrois, est la même nation que l'Autriche avant son démantèlement, ou une nouvelle nation issue des nouveaux traités. Mais ce genre de réponse ne ferait guère de sens à propos de quelque chose dont la fonction première est justement de *nous identifier*, de receler en elle les conditions de notre identité véritable. La question inévitable qui se pose à toutes les égologies sans exception est donc celle de savoir quels sont les critères d'identité de ce qu'elles appellent « un/le moi » – et par « critères » nous entendons ici les conditions nécessaires et suffisantes de l'identité d'un tel moi, par contraste avec les critères d'identité (ceux-là bien connus) de l'individu humain comme tel: ses empreintes digitales ou son ADN, par exemple.

LE PROBLÈME DES CRITÈRES D'IDENTITÉ DU MOI

Puisque le moi est réellement distinct de l'individu et possède d'autres déterminations que lui, il doit posséder *ses propres* critères d'identité qui président à sa distinction d'avec tout autre. Mais quels sont au juste ces critères? Il est difficile de trouver chez Descartes une solution à ce problème. En identifiant l'*ego* à une *res*, puis cette *res* à une *substantia*, à partir de la troisième *Méditation*, Descartes affirme la substantialité de l'*ego* et, partant, son individualité, mais il ne s'interroge jamais sur les critères d'identité de cette substance – non seulement sur les critères qui me permettraient de *connaître* ou de *reconnaître* cette substance comme étant la même, mais sur ceux qui font qu'elle *est* la même. Dans la lettre au Père Mesland du 9 février 1645, Descartes affirme par exemple que mon corps (*meum corpus*)¹⁰, en tant que distinct d'un corps en général, c'est-à-dire d'un pur fragment d'extension, ne tire son unité que de son union à une âme (ici l'*ego* et l'âme paraissent se confondre) et demeure donc le même, *idem numero*, quand bien même il subirait l'amputation d'un de ses membres; mais Descartes ne précise pas ce qui fait que l'*ego* lui-même demeure le même tout au long

¹⁰ Descartes R., 1996, p. 81.

de son existence. La force philosophique indéniable de l'approche de Locke réside au contraire dans le fait qu'elle aborde frontalement ce problème. À ce titre, c'est Locke, plus encore que Descartes, qui peut être considéré comme le véritable père des égologies, le premier à avoir tenté d'élaborer une formulation cohérente et complète de l'invention cartésienne. Qu'est-ce qui distingue l'identité du moi de celle de l'être humain? En posant cette question, Locke substitue au dualisme cartésien des substances (dont les critères d'identité restaient indéterminés) ce qu'on pourrait appeler un dualisme des identités. Mais avant d'envisager cette doctrine qui systématise et parachève l'innovation conceptuelle de Descartes, il faut nous arrêter à une possible objection. Est-il juste en effet de soutenir que le *self* de Locke est l'héritier direct du moi de Descartes?

Il n'y a guère de raisons, croyons-nous, d'en douter. Certes, les caractéristiques du moi cartésien et du *self* lockien diffèrent en partie: le second se définit par sa réflexivité, pas le premier; l'identité du second ne repose pas nécessairement sur une identité de substance (Locke laisse la question ouverte) alors que celle du premier *est* une identité substantielle. Mais le fait que deux concepts de même famille ne partagent pas toutes leurs déterminations n'est évidemment pas une objection contre leur appartenance à un même ensemble ou à une même lignée, sinon il n'y aurait aucun moyen d'établir la moindre généalogie en histoire de la philosophie. Des différences analogues existent d'ailleurs entre le moi cartésien et le moi kantien et husserlien, ce qui n'interdit pas de les ranger sous une même rubrique générale. Dans le cas du *self* lockien, ce qui pourrait justifier l'objection est que «*the self*» peut être rendu en français par deux expressions différentes, «le moi» et «le soi» (ce qui est déjà le cas dans la traduction de Coste de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, où les deux traductions sont utilisées en alternance). Mais cette différence entre «le soi» et «le moi» ne pourrait constituer une objection au rapprochement du *self* lockien avec le moi cartésien que si la même dualité existait en anglais, et si Locke avait voulu se démarquer de Descartes en choisissant le premier terme de préférence au second. Or il se trouve qu'en anglais – pour des raisons qu'il appartiendrait au linguiste de préciser – une seule nominalisation est possible, celle du pronom personnel réfléchi de la troisième personne sans marque de nombre ou de genre («*the self*»), alors qu'aucune substantivation du pronom personnel de la première personne du singulier («*the me*») n'est attestée. Du reste, lorsque «le moi» français passe en anglais, par exemple lors d'une traduction anonyme des *Pensées*

de Pascal de 1704¹¹ – il est vrai légèrement postérieure à l'*Essay* de Locke (1690) – c'est à «*Self*» (sans article) que recourt le traducteur pour transposer en anglais le moi pascalien¹². Force est de constater qu'aucune autre expression dans cette langue ne permet de traduire l'expression française.

Revenons donc à la réponse de Locke au problème de l'identité du moi/*self*. Mais d'abord, qu'est-ce que le *self*? Quels rapports entretient-il avec la personne, puisque Locke n'hésite pas à qualifier l'identité du moi/*self* d'«identité personnelle»? La réponse est que, dans l'emploi que choisit d'instituer Locke, les deux notions sont quasi synonymes. Locke définit en effet la personne comme «un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut considérer soi-même comme *le même* [ou: se considérer soi-même comme soi-même (*can consider itself as itself*)], comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux [...]». Cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes; et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même* [ou «soi» (*self*)]¹³. Bien que Locke reconnaisse donc que «la personne» est au départ «un terme du barreau»¹⁴, cette expression ne renvoie plus chez lui à l'individu dans le monde, sujet de droits et de devoirs, mais à un «être pensant», à un pur substrat de pensées en général, c'est-à-dire à ce que Locke va appeler «*consciousness*», la conscience – un terme qui embarrassera fortement le traducteur français puisque «conscience» ne signifie, dans le français de l'époque, que «conscience morale». *Consciousness* donnera ainsi lieu, de la part de Coste, à une autre audace de traduction: l'emploi de «con-science» (avec trait d'union) qui donne pour la première fois à ce mot le sens qui lui est devenu habituel de nos jours dans notre langue. Il s'ensuit que l'identité personnelle est à comprendre comme «ce qui fait qu'un être raisonnable [une personne, une conscience] est toujours le même»¹⁵. Ce qui conduit au rapprochement du *self* (et de la conscience)

¹¹ «Le moi est haïssable» – Pascal B., 1962, frag. 597 – est traduit, par exemple, par «*Self is mean and scandalous*» – Pascal B., 1704, p. 299 – et «En un mot le moi a deux qualités» par «*Self has two very ill qualities*» – *ibid.*, p. 300.

¹² On pourra faire remarquer, comme Vincent Carraud, que la substantivation d'un pronom personnel réfléchi, en anglais, témoigne de l'importance du concept de réflexion chez Locke. Mais on pourra néanmoins douter que cette remarque justifie la conclusion de l'auteur selon laquelle le moi de Descartes et le *self* de Locke relèveraient de deux problématiques entièrement différentes; Locke aurait même, dans sa doctrine, «ignoré» le moi cartésien – Carraud V., 2010, p. 150.

¹³ Locke J., 1972, II, chap. 27, § 9.

¹⁴ *Ibid.*, II, chap. 27, § 26.

¹⁵ *Ibid.*, II, chap. 27, § 9.

avec la personne, et même à une quasi équivalence entre ces deux termes: «Et aussi loin que cette con-science peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne: le *soi* est présentement le même qu'il était alors; et cette action passée a été faite par le même *soi* que celui qui se la remet à présent dans l'esprit»¹⁶. Ici, «la personne» et «le soi (*the self*)» sont devenus interchangeables, puisqu'on passe sans solution de continuité de l'identité de première à celle du second¹⁷.

Il ne faut donc pas se méprendre sur la signification du mot «personne» sous la plume de Locke. L'identité personnelle n'est pas l'identité de l'individu de chair et d'os, tel qu'il est connu par ses semblables et se présente dans l'espace public; c'est l'identité d'un soi/moi qui diffère de celle de cet individu et répond à d'autres critères. C'est une identité-pour-soi, pourrait-on dire, distincte de son identité en soi, une identité-comme-sujet distincte de son identité en tant qu'objet, et qui s'atteste à elle-même dans la conscience. D'où la solution avancée par Locke au problème qu'il est le premier à formuler en toute clarté: l'identité à soi réside dans le souvenir, dans la conscience de soi-même comme étant le même à différents moments de son histoire. C'est la conscience de soi-même comme conscience d'un même «soi» au cours du temps. «Nous pouvons voir par là, écrit Locke, en quoi consiste l'identité personnelle; et qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance, mais, comme je l'ai déjà dit, dans l'identité de conscience: de sorte que si Socrate et le roi du Mongol [en anglais, le maire de Queensborough] participent à cette dernière identité, Socrate et le roi du Mongol sont une même personne»¹⁸. En un mot, «*consciousness makes personal Identity*»¹⁹.

Ne nous y trompons pas toutefois: la thèse de Locke n'est pas que la conscience de soi rend possible la *connaissance* de notre identité

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cette quasi-équivalence sera d'ailleurs confirmée un peu plus loin: «je regarde le mot de *personne* comme un mot qui a été employé pour désigner précisément ce qu'on entend par *soi-même*» – *ibid.*, II, chap. 27, § 26. Mais il s'agit seulement d'une *quasi*-équivalence, car «personne» est un terme plus «objectif» que le soi, précise Locke: «partout où un homme trouve ce qu'il appelle *soi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réside la même personne» – *ibid.*, II, chap. 27, § 26. Toutefois cette objectivité plus grande du terme de «personne» a quelque chose de problématique au regard de l'assimilation des critères d'identité de la personne à ceux du soi. Locke remarque, il est vrai, que «personne» est «un terme de barreau» – *ibid.* –, mais l'usage qu'il fait de ce terme se distingue en réalité fortement de celui qui est courant dans l'institution judiciaire.

¹⁸ *Ibid.*, II, chap. 27, § 19.

¹⁹ *Ibid.*, II, chap. 27, § 16, titre.

personnelle, ce qui serait trivial. Elle est que la conscience de soi *constitue* notre identité personnelle. Le moi/soi est la personne, «l'être pensant» pour autant qu'il *prend conscience de lui-même* et s'identifie lui-même à travers cette conscience, se ressaisit dans et par cette conscience comme le même que celui qu'il a été, en vertu du fait que l'objet de la pensée (le moi, le soi) coïncide ici avec son sujet: «de sorte que quiconque a une *conscience*, un sentiment intérieur de quelques actions présentes et passées, est la même personne à qui ces actions appartiennent»²⁰. Supposons que l'âme d'un prince, avec toute la continuité de sa mémoire, soit placée dans le corps d'un savetier. Quelle serait l'identité de cet homme? Assurément, pour ceux qui en jugent par son extérieur, l'homme demeurera le savetier. Mais du point de vue de son identité véritable, qui seule fait de lui *la même personne*, et qui repose uniquement sur sa conscience, il sera la même personne que le prince dans la mesure où il aura tous les souvenirs du prince²¹. Il y a donc divorce entre deux identités: une identité publique (seulement apparente) et une identité privée. Et dans ce «conflit des identités», c'est l'identité subjective, celle que le prince possède *à ses propres yeux*, qui devient l'identité véritable – et en réalité la seule. Ainsi se profile l'idée fondamentale qui va sous-tendre les égologies dans leur ensemble après Descartes. À la question de savoir ce qui constitue mon identité, ce qui fait de moi un seul et même moi au cours du temps, la réponse ne devra pas être cherchée dans l'extériorité, dans les critères d'identité de l'individu que je suis aux yeux de tous, mais dans l'intériorité, dans la relation de conscience qui me relie à moi-même et en vertu de laquelle je suis à la fois le sujet et l'objet de ma pensée. *Le problème de l'identité du moi (ou de mon identité en tant que moi), c'est le problème de l'identité pour autant qu'elle repose sur (ou plutôt consiste dans) la conscience de soi du sujet.*

Mais l'identité d'une chose peut-elle vraiment reposer sur (et a fortiori consister dans) la relation de conscience que cette chose entretient avec elle-même? Pouvons-nous vraiment donner un sens à une telle identité, dans le sens «subjectif» que Locke entend conférer à ce terme? La réponse est non, et c'est pourquoi l'introduction du *self* à côté de l'individu corporel pose de sérieux problèmes. Autant la question que soulève Locke, celle des critères d'identité de ce moi/*self*, est profonde et en vérité

²⁰ *Ibid.*, II, chap. 27, § 16.

²¹ *Ibid.*, II, chap. 27, § 15.

impossible à éluder, autant la réponse qu'il lui apporte se révèle à l'examen intenable.

En effet, la réponse de Locke au problème de l'identité personnelle, c'est-à-dire de l'identité numérique du *self* au cours du temps, assimile en fait deux problèmes bien distincts. La question de départ est celle de savoir *ce qui fait* que nous sommes une seule et même personne. Locke y répond en disant qu'*être* une seule et même personne consiste à *se considérer* comme tel: une seule et même personne n'est pas un être qui est le même, c'est un être qui «se peut considérer soi-même comme le même». On est passé subrepticement des conditions qui font qu'une personne *est* la même à celles qui font qu'une personne *peut se reconnaître* comme la même: or ces deux questions sont tout simplement distinctes. En effet, la thèse selon laquelle l'identité à soi consiste dans la conscience de soi-même comme étant identique achoppe sur le fait qu'être identique à soi est une chose, et être conscient d'être identique à soi en est une autre: on peut parfaitement être identique à quelqu'un sans être conscient de l'être (par exemple parce qu'on est amnésique), et on peut tout aussi bien être conscient d'être identique avec quelqu'un sans pour autant être identique avec cette personne (parce qu'on croit à tort être cette personne). L'identité à soi et la conscience de soi comme étant un et le même au cours du temps sont tout bonnement choses distinctes. En outre, bien loin que la mémoire permette de fonder l'identité (ou qu'elle se confonde purement et simplement avec elle), il semble au contraire qu'elle présuppose l'identité, car se souvenir *réellement* (par opposition à croire seulement se souvenir) suppose que la personne qui se souvient soit la même que celle qui a vécu l'expérience dans le passé: on ne saurait se souvenir des expériences de quelqu'un d'autre²². Bien loin, par conséquent, que ce soit la conscience de l'identité qui fonde l'identité (voire qui «soit» l'identité), c'est au contraire l'identité qui fonde la conscience d'identité. Seul celui qui *est* effectivement identique à

²² C'est notamment l'objection de Joseph Butler, dans *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, premier appendice – Butler J., 1998, p. 174-175. Thomas Reid reprendra le même argument: «Ma mémoire témoigne non seulement que cette action a été faite, mais encore qu'elle a été faite par moi, qui maintenant m'en souviens. Si elle a été faite par moi, je dois avoir existé à ce moment-là et je dois avoir continué d'exister depuis ce moment jusqu'à maintenant [...]. Tout homme sensé croit en ce dont il se souvient distinctement, et chaque chose dont il se souvient le convainc qu'il existait à l'époque de son souvenir» – Reid T., 1998, p. 184.

lui-même peut aussi avoir une conscience (véridique) de lui-même comme étant une seule et même personne.

Ces difficultés paraissent mettre en péril l'idée même d'une identité subjective et «privée» distincte de notre identité objective et publique d'individu, reposant sur des critères publics. Elles semblent rendre caduque le critère «psychologique» de l'identité personnelle avancé par Locke. Ce faisant, elles menacent la possibilité même de distinguer le moi de l'individu. Est-il en effet intelligible d'affirmer que, si le savetier a tous les souvenirs du prince, il est *ipso facto* identique au prince alors même qu'il occupe le corps d'un savetier? Mais comment établir ici une différence entre croire avoir les souvenirs du prince et les avoir réellement? En effet, de deux choses l'une: ou bien nous définissons le fait d'avoir réellement les souvenirs du prince (par opposition au fait de croire seulement les avoir) par le fait d'être la même personne que le prince (en vertu du principe selon lequel avoir les mêmes souvenirs qu'une personne suppose d'être la personne en question), et alors notre caractérisation de l'identité en termes de mémoire, de conscience de soi-même comme étant le même, est purement et simplement circulaire; ou bien nous dissociions le fait d'avoir les souvenirs de *X* du fait d'être *X*, mais alors nous n'avons plus aucun critère permettant d'établir dans quel cas on se souvient réellement et dans quels cas on *croit* seulement se souvenir, et donc nous n'avons pas non plus de critère permettant de stipuler dans quels cas il y a identité et dans quels cas il y a seulement *apparence* d'identité. Dans cette dernière hypothèse, quiconque croira avoir les souvenirs de Napoléon, sera *eo ipso* Napoléon. Aucune distinction n'est plus possible entre vraie et fausse identité, ni entre vrais et faux souvenirs. Il faut en conclure que ce qui est censé nous identifier, fournir les conditions nécessaires et suffisantes de notre (véritable) identité (le moi/soi) ne répond, à son tour, à aucun critère d'identité défini. Je suis identique à *X* pour autant que je crois me souvenir de ses expériences, c'est-à-dire pour autant que je crois être lui.

On peut tenter de résoudre ce dilemme en avançant des critères de la mémoire fausse et véritable qui ne fassent pas déjà intervenir l'identité de la personne. Cette stratégie a été développée notamment par Derek Parfit, il est vrai dans une perspective particulière qui consiste non à défendre le *self* lockien mais plutôt à radicaliser les arguments de Locke et ses expériences de pensée jusqu'au point où ils se retournent contre Locke lui-même et son critère d'identité personnelle. On aboutit alors à une *Reductionist view* concernant l'identité dont le mot d'ordre est le

suivant: «*Identity is not what matters.*» Nous laisserons cependant de côté la stratégie générale de Parfit pour ne considérer que la possibilité de dissocier mémoire authentique et identité. Aux yeux de Parfit, la différence entre un pseudo-souvenir et un souvenir véritable réside dans la relation causale que le second entretient avec le passé, et nullement dans l'identité de celui qui se souvient. Pour le montrer, Parfit forge l'expérience de pensée suivante. On implante dans le cerveau de Jane un souvenir ayant appartenu à Paul d'un orage à Venise au cours duquel la foudre a frappé le clocher de la Basilique San Giorgio. Mais Jane sait qu'elle ne s'est jamais rendue à Venise. Et comme elle sait par ailleurs qu'il est possible d'implanter des souvenirs dans un cerveau, et qu'elle croit aussi qu'on lui en a implantés quelques-uns, elle en vient à penser que ce souvenir n'est pas le sien. En discutant un jour avec Paul, elle apprend qu'il a eu une expérience semblable. Jane acquiert alors la conviction que son souvenir n'est pas une pure et simple illusion, un pseudo-souvenir, mais un souvenir «implanté», ce que Parfit appelle un «quasi-souvenir», c'est-à-dire un souvenir ayant été causé de manière appropriée par un événement passé – mais un événement passé qui a été vécu par quelqu'un d'autre. La conclusion de cette petite fable est qu'il est possible, sur la base de l'idée de relation causale appropriée (non déviante), de dissocier la question du souvenir véritable de celle de l'identité de la personne qui se souvient²³.

Si cette stratégie était concluante, il serait donc possible de fonder l'identité personnelle sur le souvenir (véritable) sans déjà présupposer l'identité de celui qui se souvient. Mais est-elle concluante? Il ne le semble pas, car l'apparence de plausibilité de cette petite fiction ne dérive ici que de ce qu'elle met en œuvre une phénoménologie extrêmement appauvrie du souvenir qui ramène celui-ci à une simple image mentale instantanée et décontextualisée: la foudre venant frapper le dôme de la cathédrale. Or, dans leur très grande majorité, nos souvenirs authentiques ne sont pas de ce type. Ils ne sont pas constitués de traits uniquement «objectifs», comme ceux que pourrait comporter une image mentale, mais aussi de l'ensemble de nos réactions affectives et émotionnelles à l'événement et aux circonstances dans lesquelles il s'inscrit, par exemple l'émerveillement de se retrouver à Venise ce jour-là, le sentiment d'étrangeté ou de familiarité avec cette ville, etc. Un souvenir se laisse difficilement dissocier, en outre, de tous les liens mémoriels qui le relie à

²³ Parfit D., 1984, p. 220.

d'autres souvenirs et, en vérité, à la mémoire entière de quelqu'un. Supposons, par exemple, que Paul ait été accompagné ce jour-là par des amis. La familiarité qu'il avait avec eux fait également partie de son souvenir. Supposons qu'il entendait parler italien autour de lui au moment où se déroulait la scène et qu'il a saisi au vol une exclamation d'un passant qui l'a amusé: sa connaissance de l'italien « fait partie » elle aussi de son souvenir, car Paul a également le souvenir d'*avoir compris* les mots entendus et non d'avoir saisi seulement un magma sonore qui ressemblait à de l'italien. Que se passe-t-il si nous réintroduisons dans la fiction de Parfit toute la concrétude phénoménologique du souvenir? Nous n'avons plus alors le choix qu'entre deux scénarios. Ou bien nous affirmons que le quasi-souvenir de Jane n'est qu'une image visuelle instantanée et décontextualisée et qu'elle n'inclut aucune des réactions affectives, interprétations, dispositions habituelles de Paul, ni aucun des liens que ce souvenir entretient avec d'autres événements de sa vie passée (et même de la vie de Paul subséquente à cet événement au moment où il se souvient); dans ce cas, le souvenir de Jane restera pour elle totalement étranger et incompréhensible; elle ne pourra ni dire où se situe la scène, ni qui sont les gens qui l'accompagnent, ni ce que disent les voix des passants. Mais cette affirmation rend alors caduque l'idée qui avait fourni son point de départ à toute cette fiction, celle selon laquelle le souvenir de Jane est *qualitativement identique* à celui de Paul. Non seulement ce souvenir n'est pas qualitativement identique dans son contenu à celui de Paul en vertu de ce qu'il lui manque (la familiarité avec la ville, avec ces gens, avec la langue, la possibilité de le relier à d'autres souvenirs), mais il en est aussi qualitativement différent en vertu de ce qui s'y ajoute: le sentiment d'étrangeté éprouvé par Jane devant cette image mentale décontextualisée qui n'évoque rigoureusement rien pour elle. Ou bien, nous réintroduisons dans le quasi-souvenir de Jane toute la concrétude phénoménologique que recèlent la plupart de nos souvenirs. À présent, dans ce souvenir, Jane éprouve le même sentiment de familiarité avec la ville que Paul, elle est aussi familière des amis qui l'accompagnent que lui et elle comprend aussi bien que lui la phrase qu'il a saisie au vol au moment où se déroule la scène parce qu'elle comprend l'italien. Mais comment Jane peut-elle éprouver un sentiment de familiarité avec une ville où elle n'est jamais allée, des gens dont elle n'a aucune connaissance et une langue qu'elle n'a jamais apprise? Cette fois, son quasi-souvenir est effectivement qualitativement identique avec celui de Paul, mais les conséquences qui en découlent sont purement et simplement

absurdes. D'abord, la fiction de Parfit semble en un sens prouver *trop*, puisque, en voulant rétablir l'identité qualitative entre le souvenir de Paul et le quasi-souvenir de Jane, nous avons dû prêter à Jane, à l'intérieur de son souvenir, tous les traits de Paul, y compris sa connaissance de l'italien et de ces amis-là, nous avons dû, en quelque sorte, la changer magiquement en Paul, ce qui va à l'encontre de l'hypothèse de départ: la possibilité de dissocier le souvenir authentique de l'identité de celui qui se souvient. En outre, si pour avoir un quasi-souvenir ayant appartenu à Paul, Jane doit en quelque façon – dans son souvenir au moins – «devenir» Paul, réagir affectivement comme lui, connaître l'italien comme lui, etc., il n'y a plus aucune justification à considérer ce quasi-souvenir comme *non-illusoire*, et donc comme différent d'un pseudo-souvenir, ce qui était le point de départ de la fiction de Parfit. Cette fiction a abouti à sa propre réduction à l'absurde, puisque Jane ne peut posséder le souvenir de Paul avec toute sa concrétude phénoménologique sans que ce souvenir n'inclue déjà des choses qui sont manifestement fausses (car impossibles) pour Jane: elle *n'est pas* familière avec Venise, elle *n'a pas* ces amis-là, elle *ne parle pas* italien, etc. Au fur et à mesure qu'on en précise le contenu, le quasi-souvenir devient indiscernable d'un pseudo-souvenir, puisque la situation qu'il présente est en fait une situation *impossible* au regard des caractéristiques de celui qui se souvient. En réalité, ce qu'a démontré la fiction de Parfit est exactement l'opposé de ce à quoi elle était censée aboutir. La seule conclusion à laquelle elle conduise est que l'idée d'un «transfert» de souvenir d'un cerveau à l'autre *n'est pas vraiment intelligible*, car la mémoire ne porte jamais uniquement sur des fragments d'information objective qu'il serait possible de reproduire ou de dupliquer dans un autre cerveau, elle porte toujours en même temps sur des traits de l'individu qui se souvient et sur le rapport que son souvenir entretient avec d'autres souvenirs de la même personne. En d'autres termes, la mémoire possède une constitution holistique: un souvenir ne peut être un *souvenir* que s'il s'inscrit dans une mémoire plus vaste d'un individu donné. En un mot, la mémoire est indissociable de l'identité de celui qui se souvient²⁴.

Il faut en conclure que la tentative pour dégager des critères d'identité du moi qui soient distincts de ceux (ordinaires) de l'individu dans le monde échoue, et qu'au terme de toutes ces analyses aucune raison

²⁴ Nous rejoignons les conclusions de Marya Schechtman à propos de l'expérience de pensée de Parfit – Schechtman M., 1990, p. 71-92.

sérieuse n'a été avancée pour légitimer l'innovation sémantique des égologies. Le fait majeur du point de vue de l'histoire de la philosophie est d'ailleurs qu'après Locke la question de l'identité subjective, de l'identité que le moi ou le *self* est supposé avoir à *ses propres yeux*, est purement et simplement abandonnée. Cette attitude commence avec Kant. Dans le troisième paralogisme de la *Critique de la raison pure*, dont la cible est la conception lockienne de l'identité personnelle²⁵, Kant rejette, sur la base de différents arguments (mais d'arguments en partie convergents avec ceux que nous avons avancés nous-même), la possibilité d'une déduction de l'identité de la *personne* à partir de la seule conscience de soi-même comme étant identique au cours du temps. On aura beau admettre, à l'instar de Locke, affirme Kant, l'identité du je dans la conscience que j'en prends, cela ne permettra pas d'en dériver l'identité numérique de la *personne*, car une telle identité exige qu'un divers de représentations soit donné et unifié au moyen des catégories (unité, substantialité) alors que l'unité purement formelle du «je pense» précède tout divers sensible et toute catégorie: elle n'est que «l'unité transcendante de la conscience de soi»²⁶ qui accompagne toutes mes représentations. De cette manière, Kant a assurément mis le doigt sur une faille de la conception de Locke, son incapacité à conférer à ce qu'elle appelle le *self* la moindre identité numérique sur la seule base de la conscience qu'il prend de lui-même. Mais quelle en est la contrepartie? On s'attendrait à ce que Kant, dans la mesure où il maintient l'emploi de «je» ou de «moi» comme substantifs, apporte sa propre solution au problème laissé en suspens par son prédécesseur. Mais c'est exactement l'opposé qui se produit. Kant ne semble même pas s'apercevoir que pour que l'emploi de «*das Ich*» fasse sens, il faut qu'il soit possible d'assigner à ce moi une identité quelconque. Ainsi, non seulement Kant affranchit son «je pur» de tout contenu empirique pour en faire un moi entièrement «formel», qui n'est rien d'autre que «la forme de la conscience qui peut accompagner ces deux espèces de représentations [intuitions et concepts] et les élever par là au rang de connaissances»²⁷, mais il affranchit surtout ce moi de toute *condition d'identité*. La question posée par Locke tombe ainsi dans l'oubli. Le «moi» s'impose à partir de Kant avec une telle

²⁵ Kant I., 1980, p. 1438: «Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en des temps divers est à ce titre une *personne*. Or, l'âme, etc. Donc elle est une personne.»

²⁶ *Ibid.*, p. 853.

²⁷ *Ibid.*, p. 1453.

force d'évidence qu'il n'y a même plus lieu de s'interroger sur ce qui justifie l'introduction de ce concept. Le «je pur» kantien est devenu littéralement un moi sans identité. Tout se passe en effet à partir de Kant et de Fichte comme si la dimension d'activité et de spontanéité du moi affranchissait le philosophe de toute exigence de fournir le moindre critère de ce qui fait de ce moi le moi qu'il est. Le moi fichtéen, en tant qu'auto-activité (*Selbsttätigkeit*), est devenu une pure liberté auto-positionnelle, ce qui semble le dispenser de toute condition d'identité, de toute question relative à ce qui fait de lui *tel* moi (actif, si l'on veut) par opposition avec tel autre. Mais naturellement, la mention de la spontanéité ne nous dispense en rien d'une réponse à cette question, elle ne fait que jeter sur elle un voile pudique en clamant le caractère non-substantiel de ce moi. Car une «activité», fût-elle absolue, ne permet évidemment d'identifier quoi/qui que ce soit.

L'APORIE DES PHILOSOPHIES RÉFLEXIVES

Les égologies à partir de Kant «oublient» par conséquent le problème soulevé par Locke. Non seulement elles laissent ce problème sans solution mais elles donnent naissance, en vérité, à un *nouveau problème* qui n'existait pas chez Locke ou n'existait chez lui qu'en germe, et dont la solution semble tout aussi délicate.

En même temps, en effet, qu'il avançait une nouvelle définition – non substantielle – du *self*, Locke faisait passer au premier plan la notion de réflexion pour la caractérisation de ce moi/soi et il adoptait, pour penser cette réflexion, le modèle d'une perception interne. La réflexion, écrit-il, est «*the perception of the operations of our own mind within us, as it is employed about the ideas it has got [through the senses]*», «la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les Sens», comme traduit Coste²⁸. Ce modèle quasi-perceptif de la réflexion est à l'origine de l'invention lockienne du «sens interne (*internal sense*)» – invention qui s'accompagne d'ailleurs d'une conception plus «active» du *self* puisque l'objet d'une telle perception tournée vers l'intérieur, et même d'une telle «contemplation» intérieure²⁹, ce sont

²⁸ Locke J., 1972, II, chap. 1, § 4.

²⁹ «La raison de cela est que, quoi que ces opérations soient continuellement excitées en l'âme, elles n'y paraissent que comme des visions flottantes, et n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'âme des idées claires, distinctes et durables,

les opérations (*operations*) mêmes de l'esprit. Un tel modèle de réflexion restait inconnu du cartésianisme. La connaissance que l'ego cartésien prenait de lui-même était, en effet, une connaissance *immédiate et pré-réflexive*, comme le précisait Descartes au Père Bourdin dans les *VII^e Réponses*³⁰. La conséquence de ce nouveau modèle – conséquence que Locke ne tire pas expressément, mais qui se lit en filigrane dans son *Essay*, et dans laquelle s'engouffreront après lui toutes les philosophies réflexives – est que le moi, pour pouvoir réfléchir sur lui-même, se ressaisir lui-même en tant qu'objet offert à une espèce d'« œil » intérieur, doit se dédoubler en un moi-sujet, source du regard, et un moi-objet, analogue aux objets des sens. C'est pourquoi, après Locke, un nouveau problème apparaît, celui de savoir comment le moi-sujet et le moi-objet, distincts au sein de l'opération réflexive, peuvent néanmoins ne former qu'un seul moi. Si l'on superpose la distinction entre le moi-sujet et le moi-objet de l'opération de réflexion avec celle entre le je pur, en tant qu'« acte de la spontanéité »³¹, et l'être humain empirique en tant qu'unité phénoménale constituée, on obtient la solution paradoxale de Kant à ce problème, consistant à dédoubler l'ego en deux instances distinctes: l'ego transcendantal et l'ego empirique. Ainsi, naît un problème plus insoluble encore que le précédent, celui de savoir comment deux moi(s) peuvent demeurer distincts tout en n'en constituant qu'un seul.

Il faut rendre justice à Kant d'avoir aperçu, en même temps qu'il formulait sa théorie transcendantale, que l'aporie à laquelle cette théorie donnait naissance était rigoureusement *insoluble*: « il est très évident, écrit-il, que ce que je dois présupposer afin de connaître en général un objet [le je pur], je ne puis le connaître lui-même comme objet, et que le moi déterminant (la pensée) est distinct du moi déterminable (le sujet pensant) comme la connaissance est distincte de l'objet »³². D'où le paradoxe auquel il aboutit: lorsque je me connais moi-même, je ne peux me

jusqu'à ce que l'entendement vienne à se replier pour ainsi dire sur soi-même (*till the Understanding turns inwards upon itself*), à réfléchir sur ses propres opérations, et à se proposer lui-même pour objet de ses propres contemplations » – *ibid.*, II, chap. 1, § 8.

³⁰ Descartes R., 1996, p. 559: « *Cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans [...] quam solam vult vocare mentem, et insuper requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cognitionis suæ conscientiam, [...] hallucinatur* »: « Quand notre auteur [le Père Bourdin] dit qu'il ne suffit pas qu'une substance soit pensante [...] pour être appelée esprit, mais qu'il est requis en outre que, par un acte réfléchi, elle pense qu'elle pense, ou qu'elle ait une conscience de sa pensée, il se trompe. »

³¹ Kant I., 1980, p. 853.

³² *Ibid.*, p. 1467.

connaître que comme différent de moi-même (comme un sujet empirique, et non comme un sujet pur) et, pour autant, mon je pur doit être identique avec mon moi empirique sous peine d'absurdité. Ainsi, dans l'opération réflexive, le moi ne peut se connaître qu'en se scindant d'avec lui-même: le moi-sujet ne peut pas coïncider à tous égards avec le moi-objet, puisque le premier est *réfléchissant* et le second *réfléchi*; et pourtant, ces deux moi ne doivent en former qu'un seul, sinon la réflexion n'en serait pas une. Ce problème, qui deviendra une véritable croix pour toutes les « théories du moi comme réflexion », comme les a baptisées Dieter Henrich³³, et en particulier pour la théorie de Fichte et de Husserl, Kant l'affronte avec une parfaite probité tout en affirmant qu'il est sans solution:

Je suis conscient de moi-même constitue une pensée qui contient déjà un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet. Comment il peut se faire que moi qui pense puisse être pour moi-même un objet (de l'intuition) et qu'ainsi je puisse me distinguer de moi-même, voilà ce *qu'il est tout à fait impossible d'expliquer*, bien que ce soit *un fait indubitable*; mais cela indique une faculté à ce point élevée au-dessus de toute intuition sensible qu'elle a pour conséquence, en tant que fondement de la possibilité d'un entendement, la complète séparation d'avec l'animal, auquel nous n'avons aucun motif d'attribuer la faculté de se dire je à soi-même, et qu'elle s'extériorise en une infinité de représentations et de concepts formés spontanément. Mais on ne veut pas dire par là que la personnalité est double: au contraire, seul le soi qui pense et intuitionne est la personne, tandis que le moi de l'objet qui est intuitionné par moi est, comme les autres objets, hors de moi, la chose.³⁴

Texte remarquable, dans lequel Kant reconnaît que la difficulté qu'il formule est insoluble, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter aussitôt qu'elle concerne un « fait indubitable ». Mais comment une contradiction logique peut-elle être qualifiée de « fait » et a fortiori de fait indubitable? Ici, le philosophe rationaliste s'égaré aux confins de la plus parfaite irrationalité. Car il ne fait point de doute que ce que Kant appelle un « fait » constitue en réalité une *contradiction* pure et simple. Le moi réfléchissant doit être

³³ « Cette théorie admet tout d'abord un sujet qui pense. Puis elle déclare que ce sujet est en relation constante avec lui-même. Elle affirme de plus que cette relation s'établit quand le sujet se fait son propre objet. Cette possibilité de prendre conscience de soi-même par l'attitude réflexive doit distinguer l'homme de la bête et faire de lui un être connaissant qui peut identifier les objets parce qu'il est toujours conscient d'être identique à lui-même » – Henrich D., 1967, p. 157.

³⁴ Kant I., 1986, p. 1224-1225: « Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolff? »

le même que le moi réfléchi pour qu'on puisse parler de «réflexion»; mais être le même, pour le premier, implique d'avoir toutes ses propriétés en commun avec le second; or les deux moi *n'ont pas* toutes leurs propriétés en commun, puisque le premier est réfléchissant et le second réfléchi (le premier est un moi-sujet et le second un moi-objet). Par conséquent, les deux moi ont toutes leurs propriétés en commun et ils *n'ont pas* toutes leurs propriétés en commun, ils sont à la fois identiques et différents, ce qui est contradictoire.

De nombreux philosophes, partisans du moi, font comme si cette contradiction n'engendrait pas des conséquences désastreuses pour la possibilité même de ce qui est ici en question. «Oui, l'ego se dédouble quand il réfléchit sur lui-même – et après?» Pourquoi ne pourrais-je pas être identique à deux moi à la fois, le moi transcendantal et le moi empirique, le moi réfléchissant et le moi réfléchi, le «moi déterminant» et le «moi déterminable», comme disait Kant? Mais cette situation est en réalité inconcevable. Car il faudrait pour cela que je fusse identique à deux moi *qui sont différents entre eux*. Or il n'est pas possible pour une chose d'être identique à deux choses qui ne sont pas identiques entre elles, car cette situation violerait une propriété fondamentale de la relation d'identité qui est sa transitivité: si *a* est identique à *b* et si *a* est identique à *c*, alors nécessairement *c* est identique à *b*. Il s'ensuit que le dédoublement des ego tel qu'il est impliqué dans les théories du moi comme réflexion est une absurdité de principe. Si je pouvais être identique à deux choses qui ne sont pas identiques entre elles, il s'ensuivrait que je serais identique et ne serais pas identique à moi-même. Comme le reconnaît Kant – il est vrai sans en tirer aucune conséquence – la difficulté qui se dresse sur le chemin des théories du moi comme réflexion est *insoluble* dans la forme qu'il revêt dans ces théories.

On le sait, Fichte fera preuve de beaucoup moins de probité intellectuelle que Kant lorsqu'il sera confronté à la même difficulté. Il l'éluquera purement et simplement en affirmant que le moi se pose lui-même comme différent de lui-même et que, dans cette autoposition – qui suppose, au passage, qu'il se précède en quelque sorte lui-même –, il ne fait pourtant qu'un avec lui-même. Le moi, en effet, affirme Fichte, n'est rien d'autre que son autoposition et sa réflexivité: il est un «agir déterminé et se réfléchissant en soi»³⁵, il est «l'acte de réflexion

³⁵ Fichte J. G., 1990, p. 271.

en soi-même»³⁶. Mais comment, dans cette réflexion, le moi peut-il être double (puisqu'il se précède et se pose lui-même) et ne faire pourtant qu'un avec soi? Fichte invente une solution verbale pour rendre compte de cette (im)possibilité, un nom mystérieux pour une situation tout aussi mystérieuse: l'intuition intellectuelle³⁷. Quant à Husserl, il parlera expressément d'une *Ichspaltung* qui caractérise toute activité réflexive mais dans laquelle, bien que scindés, l'ego réfléchissant et l'ego réfléchi, le moi non thématique (ou «anonyme») et le moi thématique, tout en ayant des propriétés différentes, demeurent pourtant un seul et même moi³⁸, ce qui est à nouveau contradictoire. Les théories du moi comme réflexion représentent en réalité une réduction à l'absurde de l'idée même de moi.

On nous objectera peut-être que la réflexion est un fait indiscutable. Comment pouvons-nous prétendre qu'elle enveloppe quelque chose de contradictoire? Mais il ne s'agit pas pour nous de nier la possibilité de la réflexion. Il s'agit de refuser un certain concept de réflexion qui est devenu distinctif des égologies à partir de Locke et qui adopte une analogie spéculaire, un modèle quasi-perceptif, pour penser la relation à soi, faisant de surcroît de la réflexion elle-même non une capacité de l'être humain, mais une capacité d'une entité distincte de celui-ci: «le moi». À partir du moment, en effet, où le moi est doué d'une unité indivisible, où il constitue un atome métaphysique, et où la réflexion est conçue sur

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 272: «Je nomme intuition intellectuelle cette intuition de soi-même, supposée chez le philosophe, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendré pour lui. Elle est l'immédiate conscience que j'effectue un acte et quel acte: elle est ce par quoi je connais quelque chose, parce que je le fais.» On ne saurait l'expliquer davantage et chacun doit la «trouver immédiatement en soi-même, sinon il ne [la] connaîtra jamais. La prétention d'aucun, qui voudrait qu'on lui démontrât ce pouvoir par raisonnement, est encore plus surprenante que le serait celle d'un aveuglé-né qui voudrait qu'on lui expliquât ce que sont les couleurs, sans qu'il eût besoin de voir» – *ibid.*

³⁸ Sur cette conception de l'*Ichspaltung* chez Husserl, voir *Cartesianische Meditationen*, § 16 – Husserl E., 1994, p. 79. On pourra se reporter également à Brand G., 1969, p. 61 *sq.* On peut lire, notamment, dans le Manuscrit FI, 33, p. 97-98: «Durch jede Reflexion splaltet sich das Ich und es kann sich die Spaltung beliebig vervielfältigen, wobei immer ein anonymes Ich sich unterscheidet von der Stufenreihe der thematisch gewordenen»: «Dans toute réflexion le moi se scinde et la scission peut être réitérée à volonté, mais chaque fois un moi anonyme se dégage de la série graduée des moi devenus thématiques.» D'où la notion d'*Ichspaltung* dans ce même manuscrit: «Sowie ich aber auf mich reflektierte, also mich in die thematische Sphäre ziehe, finde ich das merkwürdig, dass ich mich verdoppelte habe. Nämlich einmal bin ich da in Thema, andererseits bin ich wieder als das anonyme Ich, nämlich das Ich, das die thematische Bewusstseinsfunktionen übt» – *ibid.*, p. 97-98.

le modèle d'un rapport spéculaire à soi, c'est-à-dire d'un rapport dans lequel celui qui s'observe selon une quasi-perception intérieure est par principe différent de celui qu'il observe – de même que le sujet de la vision l'est de son reflet qu'il perçoit dans un miroir – la conséquence inévitable est que le moi doit se dédoubler pour pouvoir réfléchir sur soi et, dans le même temps, il doit demeurer le même que soi à travers cette opération. La contradiction est donc inévitable. Mais, bien sûr, rien ne nous contraint ni d'adopter un tel concept de réflexion (fondé sur une analogie avec le dispositif physique du miroir), ni d'attribuer la réflexion à un moi dans sa distinction d'avec l'individu. La réflexion, en réalité, n'a rien de particulièrement mystérieux: c'est une capacité de l'être humain à former des pensées, des croyances, des désirs, etc., qui le concernent lui-même ou qui concernent ses propres pensées, ses propres croyances, ses propres désirs, etc., en les prenant pour objets. La réflexion n'est rien d'autre que la capacité à former des désirs ou des pensées de second degré – pensées à propos de pensées, désirs à propos de désirs, pensées à propos de désirs, et ainsi de suite. Cette capacité joue un rôle fondamental dans l'évaluation de nos propres croyances, intentions, désirs, et ainsi de suite, lorsque nous cherchons par exemple à déterminer ce qu'il faut penser, ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut vouloir dans une situation donnée, ou lorsque nous nous interrogeons sur le type d'individu que nous sommes – ou que nous voulons être. Cette opération ne pose aucun problème philosophique particulier à partir du moment où elle est soustraite à la fausse analogie du miroir et à l'hypothèse d'une entité métaphysiquement simple qui, pour pouvoir se ressaisir elle-même, devrait se scinder d'avec elle-même tout en demeurant une et la même. Celui qui réfléchit n'est ni un moi ni une conscience: c'est l'individu humain dans le monde en tant qu'il est pourvu de facultés cognitives d'une certaine sorte.

LA QUESTION DU SOLIPSISME

Nous ne nous arrêterons guère au troisième grand problème qui hypothèque les égologies dans leur ensemble, celui du solipsisme. Contrairement à ce qu'on lit parfois à ce sujet, le problème du solipsiste n'est pas qu'il *affirmerait* l'inexistence d'autres esprits ou qu'il nierait leur réalité. Descartes est persuadé, à la fin de la *Méditation seconde*, d'avoir rendu raison de la connaissance des autres esprits en affirmant que

ce qui différencie les « chapeaux et les manteaux » qui passent dans la rue sous sa fenêtre de simples automates qui « ne se meuvent que par ressorts » est que l'ego philosophant les *appréhende comme tels* au moyen d'un *inspectio mentis*. De même, Fichte est persuadé d'avoir « déduit » l'intersubjectivité transcendantale, et Husserl d'avoir rendu compte de la constitution de l'*alter ego*, dans la *Cinquième méditation cartésienne*, au moyen d'une *Einfühlung*. Aucun de ces auteurs ne se considère lui-même comme solipsiste, et pour cause: le solipsisme ne constitue en rien une thèse philosophique, c'est la forme que revêt un certain type d'objection. Pour que cette objection porte, il n'est nul besoin que l'auteur auquel elle s'applique ait soutenu à un quelconque moment la thèse d'une solitude radicale de l'ego, il suffit que la simple *possibilité* d'une telle solitude soit compatible avec ses prémisses. Husserl a consacré des milliers de pages à la question de l'intersubjectivité, mais ce constat est sans pertinence pour trancher la question de savoir s'il peut échapper ou non au solipsisme, car pour que solipsisme il y ait – *risque* de solitude sans remède – il suffit d'affirmer la clôture monadologique absolue de l'ego pur. La simple *possibilité* d'une solitude radicale de l'ego transcendantal *équivalait* au solipsisme, et cette possibilité est enveloppée dans l'idée d'une clôture absolue, « monadologique », de la subjectivité transcendantale. Cette idée est déjà contenue en germe dans l'adoption du *cogito* et, à partir de là, elle empoisonne toute la philosophie de Husserl quels que soient par ailleurs les efforts de ce dernier pour conférer un statut plausible à l'intersubjectivité transcendantale. La clôture monadologique de l'ego, son enfermement absolu dans la sphère de son immanence qui fait de lui une instance antérieure en droit au monde, une instance à la fois épistémiquement et ontologiquement préordonnée à celui-ci, entraînent comme leur corrélat inévitable que l'existence d'autrui peut toujours par définition faire défaut, de même que l'existence du monde peut toujours se révéler illusoire, selon la célèbre hypothèse du §49 des *Ideen...I*. Une fois cette possibilité posée, nous sommes *déjà* prisonniers du solipsisme, et les milliers de pages consacrées à la « constitution d'autrui » n'y peuvent plus rien changer. L'objection du solipsisme n'est pas une objection « légère » qu'il suffirait de contourner en invoquant des affirmations relatives à la « constitution de l'autre », comme on peut si souvent le lire. C'est une objection radicale qui entraîne la nécessité de reconsidérer toutes les prémisses des égologies, et sans doute le concept d'ego lui-même.

Nous avons énuméré un certain nombre de perplexités que soulevait l'introduction du moi en philosophie. Ces perplexités sont de

plusieurs ordres: 1) la difficulté, voire l'impossibilité d'avancer le moindre critère d'identité de ce moi, distinct des critères d'identité de l'être humain dans le monde, et donc l'impossibilité de conférer un statut quelconque à l'identité « subjective » ou « en première personne » du moi par contraste avec l'identité objective et en troisième personne de l'individu; 2) l'absurdité de l'idée d'un dédoublement du moi pourtant exigée par l'application de l'idée de réflexion à une entité métaphysiquement simple – un dédoublement qui sous-tend, à partir de Kant, la distinction entre ego transcendantal et empirique; 3) la menace de solipsisme qui est inhérente à la thèse d'une clôture absolue de l'ego pur. Si le moi est donc une invention – et une invention récente – en philosophie, les promoteurs du moi semblent avoir échoué dans leur effort pour apporter une justification convaincante à leur innovation terminologique et conceptuelle.

Certes, critiquer une notion philosophique, ce n'est pas nécessairement la juger futile ou insignifiante. Le bouleversement conceptuel introduit par les égologies a jeté une nouvelle lumière sur certains aspects fondamentaux de notre nature jusque-là négligés ou passés sous silence. Par exemple, il a permis de mettre en évidence un type de relation singulier que chaque individu entretient avec lui-même et avec aucun autre et qui le place à l'égard de lui-même dans une position unique. Nous sommes concernés par nous-mêmes autrement que nous ne le sommes par les autres. Nous pouvons certes nous soucier autant des autres que de nous-mêmes (et quelquefois même davantage), mais *la manière* dont ce souci s'exerce demeure distincte dans les deux cas: l'annonce d'un malheur survenant à un proche nous plongera dans la consternation ou l'affliction, mais l'annonce du même malheur nous arrivant à nous-même nous plongera dans l'angoisse ou la détresse. De même, nous sommes conscients de nos propres pensées, croyances ou émotions d'une manière différente de celle dont nous le sommes des croyances ou désirs des autres, et nous exerçons à l'égard de ces pensées, désirs, etc., un type de responsabilité singulier qui est sans équivalent du côté des pensées des autres. Il nous revient, par exemple, de justifier et d'évaluer nos pensées en fonction de normes de rationalité pour les endosser ou les rejeter, mais nous ne pouvons « endosser » en ce sens-là les pensées d'autres individus (ce qui n'équivaut pas à les faire nôtres). Tous ces exemples manifestent que l'idée d'une relation à soi singulière et *privilegiée* qui a accompagné l'essor des pensées du moi n'a rien d'absurde en elle-même, pourvu qu'elle soit correctement

comprise. En revanche, rien n'indique que la manière dont cette idée de relation privilégiée à soi a été formulée et placée à la base des conceptions du moi constitue une manière convaincante de rendre compte de cette caractéristique. En fait, même l'idée d'une identité «en première personne», dont nous sommes en partie responsables, distincte de notre identité en troisième personne (indépendante de nous-mêmes et objective) était une idée importante et même prometteuse à condition de ne pas être rabattue sur l'idée d'une «identité privée» qui se fonderait sur la seule conscience de soi d'un ego et ne pourrait s'attester que devant cette conscience. Critiquer le concept de moi, ce n'est pas nécessairement vouer aux gémonies un certain nombre d'innovations décisives de la philosophie moderne; c'est uniquement critiquer la forme que ces innovations ont revêtue à partir du moment où elles étaient subordonnées à un concept passablement obscur.

Mais en réalité, cette critique ne porte que sur l'un des deux concepts de moi qui ont été forgés, presque simultanément, par les deux génies français du XVII^e siècle, puisque le second concept, celui de Pascal – celui qui n'est pas parvenu à s'imposer dans l'histoire de la philosophie moderne – répondait à une charte conceptuelle bien différente et ne soulevait aucunement les mêmes problèmes. «Le moi» pascalien n'est ni une substance ni un autre nom pour la conscience de soi et sa continuité temporelle; ce n'est pas non plus une fonction transcendantale ni l'organe d'une constitution du monde (et de soi-même). Il ne désigne en réalité rien d'autre qu'une attitude fondamentale (d'injustice) et une modalité du rapport à soi *de l'être humain*, celle selon laquelle celui-ci se fait le centre de tout et aspire à devenir le tyran de tous les autres. Or, en pensant le moi comme une attitude fondamentale, l'amour-propre, Pascal a ouvert la voie à une autre tradition de pensée bien distincte de celles que nous avons examinées jusqu'ici et qui trouve son illustration exemplaire chez Kierkegaard et Heidegger. Une tradition dans laquelle la seule question qui soit posée est celle d'une *manière d'être* ou d'une *manière d'exister*, celle où l'on existe sur le mode de l'être-soi et du devenir-soi (devant Dieu) pour reprendre le leitmotiv kierkegaardien de *La maladie à la mort*; celle où l'on existe «en propre» ou de manière authentique (*eigentliche*), pour reprendre la terminologie heideggerienne, c'est-à-dire où l'on existe sur le mode de l'ipséité (*Selbstheit*)³⁹. Cette autre voie, même si

³⁹ Sur la spécificité du concept d'ipséité par rapport à celui de moi, nous nous permettons de renvoyer à deux articles récents: Romano C., 2017 et 2018.

elle a recours parfois encore à la terminologie du « moi », comme c'est le cas chez Kierkegaard, ne soulève plus le même genre de problèmes que ceux que nous avons examinés et pourrait se révéler autrement plus prometteuse.

« Sans doute », répondraient les philosophes qui se cramponnent désespérément au moi – et ils sont nombreux – « mais qu'est-ce qui nous empêche d'employer l'expression "le moi" pour désigner l'individu empirique, l'être humain dans le monde, envisagé sous le rapport de son esprit? » Rien, en effet. Un tel usage n'est pas problématique. Il va simplement à l'encontre de celui que les philosophes eux-mêmes ont institué en forgeant cette innovation conceptuelle, étant donné que le moi de Descartes à Husserl n'est justement pas l'individu. Si « le moi » se borne à renvoyer à ce dernier considéré dans son individualité, il n'est plus qu'une coquetterie stylistique et est entièrement vidé de son sens (ou de son non-sens), attendu que nous disposons déjà d'autres mots pour désigner l'individu – à commencer par le mot « individu » lui-même.

Université Paris-Sorbonne/*Australian
Catholic University*
clromano@wanadoo.fr

Claude ROMANO

BIBLIOGRAPHIE

- BRAND, Gert (1969). *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- BUTLER, Joseph (1998). *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, trad. fr. partielle de S. FERRET, *L'identité*, Paris, Flammarion (coll. Corpus).
- CARRAUD, Vincent (2010). *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Chaire Étienne Gilson).
- DESCARTES, René (1996). *Meditationes de prima philosophia, Œuvres de Descartes*. Éd. par Ch. ADAM et P. TANNERY, Paris, J. Vrin, t. 7.
- DESCOMBES, Vincent et LARMORE, Charles (2009). *Dernières nouvelles du moi*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Quadrige).
- FERRET, Stéphane (1998). *L'identité*, Paris, Flammarion (coll. Corpus).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1990). « Seconde introduction à la doctrine de la science », *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. fr. d'A. PHILONENKO, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).

- HONNEFELDER, Ludger (2002). *La métaphysique comme science transcendantale. Entre le Moyen Âge et les Temps modernes*, trad. fr. d'I. MANDRELLA, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Chaire Étienne Gilson).
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Sein und Zeit*, trad. fr. d'E. MARTINEAU, *Être et temps*, Alençon, Authentica.
- HENRICH, Dieter (1967). «La découverte de Fichte», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 72, p. 154-169.
- HUSSERL, Edmund (1994). *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, trad. fr. de M. DE LAUNAY, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- KANT, Immanuel (1980). *Kritik der reinen Vernunft*, trad. fr. d'A. J.-L. DELAMARRE et F. MARTY, *Critique de la raison pure, Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade).
- (1986). «Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolff?», trad. fr. de J. RIVELAYGUE, *Œuvres philosophiques*, t. 3, Paris, Gallimard, (coll. Bibliothèque de la Pléiade).
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1984). Lettre à Arnauld du 30 avril 1687, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Éd. par Georges LE ROY, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).
- LOCKE, John (1972). *An Essay Concerning Human Understanding*, trad. fr. de P. COSTE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).
- PASCAL, Blaise (1962). *Pensées*. Éd. par Louis LAFUMA, Paris, Seuil (coll. Livre de vie).
- (1704). *Thoughts on Religion and Other Subjects by Monsieur Pascal*, Londres, imprimé par W.B. pour A. and J. CHURCHIL, R. SARE et J. TONSON.
- PARFIT, Derek (1984). *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- REID, Thomas (1998). *Essays on the Intellectual Powers of Man*, trad. fr. partielle de S. FERRET, *L'identité*, Paris, Flammarion (coll. Corpus).
- ROMANO, Claude (2017). «L'ipséité: un essai de reformulation à la lumière de Heidegger et de Wittgenstein», *Les Études philosophiques*, 171, p. 119-140.
- (2018). «L'énigme du *Selbst* dans l'ontologie fondamentale heideggérienne», *Studia Phaenomenologica (à paraître)*.
- SCHECHTMAN, Marya (1990). «Personhood and Personal Identity», *The Journal of Philosophy*, 87, n. 2, p. 71-92.

RÉSUMÉ – La question soulevée par cet article est celle de la légitimité d'un des concepts qui semble le mieux établi dans le lexique philosophique contemporain, celui du moi. Ce concept qui, à sa création, répond à des problèmes bien définis, a revêtu un sens de plus en plus vague au fur et à mesure de sa diffusion, au point qu'il est devenu souvent difficile de dire ce qu'il signifie au juste chez la plupart des philosophes qui l'emploient. En revenant à la source de cette notion, le présent article s'efforce d'examiner quelques-uns des problèmes qu'elle soulève. Il s'attache plus particulièrement à montrer que la thèse selon laquelle le moi possède une identité en première personne, distincte de l'identité

en troisième personne de l'individu dans le monde, soulève des problèmes insolubles. Or cette thèse repose nécessairement au fondement de toute conception qui prétend distinguer le moi de l'être humain individuel.

ABSTRACT – The question raised by this article is that of the legitimacy of one of the seemingly best-established concepts in the contemporary philosophical lexicon, namely that of the self. This concept, which, at the time of its creation, provided an answer to clearly defined problems, has taken on a more and more vague meaning as it has spread, to the extent that it has often become difficult to say what exactly it means in most of the philosophers who use it. Returning to the source of this notion, the present article endeavours to examine some of the problems it raises. It aims more particularly to show that the thesis that the self possesses an first-personal identity, as distinct from the third-personal identity of the individual in the world, raises insoluble problems. But this thesis lies necessarily at the basis of any conception that claims to distinguish between the self and the individual human being (transl. J. Dudley).