

La connaissance de soi.

Par Tony Ferri.

Docteur en philosophie, Conseiller pénitentiaire d'insertion et de probation au sein du ministère de la Justice, Chercheur postdoctoral associé au Laboratoire GERPHAU (Groupe d'études et de recherches philosophie – architecture – urbain, UMR 7218/CNRS/ LAVUE), auteur notamment de *Qu'est-ce que punir ? Du châtement à l'hypersurveillance*, Paris, l'Harmattan (coll. Questions contemporaines), 2012, spécialiste du champ pénitentiaire, du registre de l'application des peines, et des pénalités contemporaines.

La connaissance de soi semble faire partie aujourd'hui des tâches des plus communes, mais également des plus ardues. En effet, comment se connaître dans un univers où il est saisissant de constater l'érosion des principes traditionnels, l'éclatement des communautés, le recul du sens, la ridiculisation de toute appartenance collective, l'existence d'une panoplie de conduites d'arrachement que notre modernité a posée comme principe suprême et qui abandonne chacun à son destin.

Dans un tel contexte, qu'est-ce que se connaître soi-même ? S'agit-il, par-là, de devenir le biographe de son passé, le psychologue de sa personnalité, le psychanalyste de son inconscient ? Ou bien le sociologue de sa catégorie ou structure sociale ? Ou bien encore le découvreur de ses possibles, le réalisateur de son idéal ? Dans cet article, nous voudrions souligner moins la nature du processus de la connaissance de soi que certains aspects de l'illusion que cette entreprise, bien que légitime à certains égards, recèle.

Notons, dès à présent, que l'expérience immédiate tend à attester d'abord que nul ne se connaît d'emblée soi-même, comme une évidence, mais que chacun *est* originairement soi-même. Autrement dit, le rapport de soi à soi-même n'est pas d'abord un rapport de connaissance, mais un rapport d'être. Qu'on existe n'implique pas, comme allant de soi, qu'il faille se connaître. Bien au contraire, chacun s'éprouve comme présent immédiatement à soi, avant de se connaître soi-même. Et il n'est même pas besoin d'avoir recours à la connaissance pour être. A cet égard, on remarque que le monde du vivant semble bien se passer de cette forme de connaissance. Et pourtant, il apparaît que le monde humain soit, plus que jamais, aux prises avec un besoin impérieux d'élucidation de son être, et aspire à la connaissance, voire à l'affirmation de son identité.

L'ambivalence du sujet et de l'objet

La première difficulté de se connaître soi-même tient au fait que chacun s'apparaît, dans la relation de connaissance, comme étant à la fois sujet et objet. Cela signifie que chaque individu se présente à lui-même à la fois comme cet être le plus intime, le plus familier - dans l'exacte mesure où c'est à partir de lui qu'il forme ses propres représentations qu'il a de lui-même -, et comme ce personnage le plus étrange et étranger, puisque, au moment même où il croit se connaître, la conscience qu'il a de lui-même à cet instant précis le transforme déjà, au point qu'il n'est déjà plus tout à fait celui qu'il était ou croyait être avant la prise de conscience. La première difficulté tient donc à l'aptitude au dédoublement et à la solidarité du sujet et de l'objet, en un mot à la conscience.

Posons la question : se découvrir consciemment, n'est-ce pas déjà se modifier ? Si la conscience comme *conscientia* désigne ce fait psychologique par lequel se déploie la possibilité de se pressentir immédiatement comme tel ou tel, elle instaure aussi la possibilité de la brisure du sujet, parce qu'elle introduit une distance infranchissable entre soi et soi-même dans l'acte même du dédoublement subjectif : un abîme semble effectivement séparer, d'un côté, le « je » de la conscience et, d'un autre côté, ce dont celle-ci a conscience, et cela dans un mouvement dialectique qui semble s'inscrire dans une séquence qu'on ne saurait aisément interrompre. Dès lors, dans un tel schéma de dédoublement, le processus de connaissance de soi n'est-il pas condamné à n'être qu'une illusion psychologique, voire un mensonge ? Car, lors même que je me découvre comme ceci ou cela, courageux ou bienveillant, par exemple, n'y a-t-il pas lieu de considérer qu'il s'agit là, en fait, d'une perception de soi entachée d'une insincérité viscérale, dans l'exacte mesure où la conscience que j'ai de moi, à ce moment-là, altère foncièrement cette découverte, ne serait-ce qu'en raison, d'une part, de l'élément temporel qui se glisse entre l'acte de courage ou de bienveillance et la conscience de cet acte, et qu'en raison, d'autre part, du discours qui vient se superposer à la réalité ainsi décrite ? Quand je prends conscience de moi, cette prise de conscience ôte, du même coup, toute naïveté aux premières impressions, et rend ainsi impossible de les retrouver telles qu'elles étaient. Tout se passe donc comme si la conscience réprouvait le désir de coïncidence avec soi. Entre être et savoir s'interpose toute la distance formée par la supercherie du discours. Il n'a pas échappé à ce grand philosophe de la vie qu'est V. Jankélévitch cette opposition du discours et de l'être, l'impossibilité d'une coïncidence ou d'une superposition parfaite de ces deux registres :

« L'enfant est l'innocence même, ou la pureté substantielle, mais par définition, il n'en sait rien ; l'enfant est pur, mais il ne le *sait* pas, et il n'est précisément pur qu'à la condition de l'ignorer ; l'adulte conscient le saurait et même ne le saurait que trop s'il l'était, mais justement parce qu'il le sait il ne l'est plus ! (...) Ce que je suis, je ne le sais pas, et ce que je sais je ne le suis pas. La profondeur de l'Être et l'unilatéralité du Savoir semblent s'exclure » (V. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1960, p. 6).

L'illusion du réalisme psychologique

Si la connaissance de soi n'est pas en mesure d'atteindre à une connaissance qui serait une coïncidence de soi à soi, il s'ensuit qu'il est pour le moins impossible qu'existe un quelconque réalisme de connaissance. Cela signifie que chacun est dans l'incapacité de considérer son passé selon une sorte de fidélité de miroir. La connaissance de soi par soi n'accède pas à la transparence, par suite de l'existence de préférences personnelles, de désirs inconscients, de préjugés collectifs, d'un halo d'affects qui influent sur soi et sur les choix individuels. Et il va de soi qu'une connaissance absolument fidèle à son propre passé n'est tout bonnement pas possible, parce que, autrement, il ne s'agirait pas de connaissance, mais de *résurrection* de l'existence antérieure, une sorte de seconde vie accordée au passé par où, de souvenir, il redeviendrait réalité. Pour le dire autrement : entre le vécu et le souvenir de ce vécu surgit toute l'épaisseur formée par la conscience *de* soi et la dichotomie temporelle. Si nul ne peut être exactement le même moi qu'il a été, cela tient au fait qu'il ne peut vivre deux fois l'exact et même état antérieur, dans les mêmes termes, selon les mêmes circonstances. Il y a donc une différence (et même une « différance », au sens de Derrida), entre l'expérience vécue et le souvenir que l'on s'en forme présentement. C'est sans doute pourquoi il semble si difficile de se connaître soi-même et sans doute pourquoi le *γνώθι σεαυτόν* socratique (*gnothi seauton*) livre le programme le plus originaire de la philosophie – ainsi qu'il apparaissait déjà sur le fronton du temple de Delphes.

Pour expliquer les actions qu'on a entreprises, les projets qu'on a formés, les choix qu'on a faits, il n'est pas rare qu'on ait recours à l'élucidation de toutes sortes de motivations qui auraient soi-disant présidé à notre conduite. Or, il y a lieu de relever que, entre le moment de la prise de décision et le moment de l'évocation de cette décision, s'amoncellent une constellation de motifs et de mobiles entremêlés, le télescopage de projets plus ou moins opposables les uns par rapport aux autres, la réalité d'un contexte compliqué et truculent formé par des événements inattendus en train de survenir. Dans des conditions d'éloignement de l'expérience réelle vécue, d'abstraction faite tant des conditions du déroulement de la vie intérieure que de l'environnement extérieur, il appert que jamais aucune expérience ne peut être totalement (et véridiquement) repensée, traduite et mise au jour *exactement* comme elle a été. Le réalisme psychologique est un leurre, et il n'est pas étonnant que la psychanalyse ait développé l'idée d'une nécessité de ne pas marquer l'arrêt dans l'effort analytique de l'introspection. Dans ces conditions, entreprendre de faire l'histoire de sa vie ou de sa personnalité, rédiger sa propre biographie, ou tout simplement parler de soi supposent la réalisation d'une démarche ambitieuse, et pour le moins indéfinie. Car, comment accéder à l'origine du moi ? Non pas même à son essence, mais à sa connaissance ? En réalité, par cela même qu'elle nécessite un approfondissement du moi et de son vécu, une telle entreprise de connaissance rétrospective semble condamnée à suivre la marche d'une régression à l'infini, à ne développer que des hypothèses, à s'indexer sur quelque chose d'autre qui nous oblige en définitive à chercher incessamment un autre fondement pour le moi. C'est d'ailleurs ce que suggère Pascal dans le §688 des *Pensées* (Éditions Lafuma), qui expose, au cours d'une argumentation serrée, le caractère insaisissable, voire inassignable du moi, surtout quand il est considéré sous l'angle d'objet :

« Qu'est-ce que le moi ? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants ; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier ; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? (...) On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées ».

Loin donc de pouvoir s'adosser à un réalisme biographique, à la révélation d'un passé absolument fidèle, la connaissance de soi, s'exprimant sur le mode de la disjonction, est tributaire de *justifications* qui n'expriment rien d'autre qu'un discours qui tend à combler les lacunes de la mémoire, à replâtrer les trous de l'existence. Une fois l'acte réalisé, il y a lieu de le relier à son intention, tantôt pour le rendre intelligible, tantôt pour l'exemplifier (quand il est heureux), tantôt pour l'excuser (quand il est malheureux). A tous égards, il est frappant de constater que, bien souvent, on tente de le *recomposer* après coup. En d'autres termes, loin que le récit de son passé soit fidèle à ce passé, il en est bien davantage une reconstitution, un réajustement aux conditions du présent : cela signifie que, peu ou prou, on se borne à choisir son passé en fonction du présent, en fonction des sentiments actuels, en fonction même de la manière dont on envisage l'avenir. Il a appartenu à R. Aron de souligner fortement cette annexion du passé par la situation présente, et même par la projection de soi vers l'avenir :

« Se connaître, c'est définir ce que l'on veut être et s'efforcer de rejoindre l'idée que l'on a de soi-même » (R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1938, p. 60).

On ne peut mieux exposer l'idée que le vécu est objet de pure reconstruction. C'est pourquoi, de même qu'il y a tout lieu de se demander comment sortir de la subjectivité du récit, ainsi convient-il de

s'interroger sur les conditions de possibilité de l'objectivité historique (individuelle et collective). De fait, dans l'effort de se connaître soi-même, comment échapper à la déformation interprétative ? Ce qui vaut pour l'histoire personnelle vaut, pour R. Aron, pour l'histoire collective :

« Selon le but qu'il poursuit, l'historien établit entre les éléments des liens différents, il emploie d'autres concepts : *or ce but, c'est lui-même qui se l'assigne* [souligné dans le texte] » (*Ibid.*, p.111). Et d'ajouter : « La pluralité des interprétations est évidente, dès que l'on envisage le travail de l'historien. Car autant d'interprétations surgissent qu'il existe de systèmes, c'est-à-dire, en termes vagues, de *conceptions psychologiques* et de *logiques originales* [souligné dans le texte] » (*Ibid.*, p. 111). Et, enfin, de conclure : « Pas de savant ou d'artiste qui ne parte d'un acquis, pas de transmission non plus qui ne corresponde à une sorte de récréation (...). Chaque époque se choisit un passé, en puisant dans le trésor collectif, chaque existence nouvelle transfigure l'héritage qu'elle a reçu, en lui donnant un autre avenir et en lui rendant une autre signification » (*Ibid.*, p. 125).

La relativité de la connaissance de soi

La connaissance de soi n'a de sens que pour un être temporel et relatif, ainsi des hommes. On ne peut parler de soi absolument, en s'attribuant des caractéristiques ou des qualités absolues, sans se contredire, sans en annihiler le contenu dans l'instant même du dire. La connaissance de soi est une impossibilité du dire à la première personne. La connaissance de soi ressemble à la mort, en ce sens que, de même qu'on ne peut parler de la mort que des autres, ainsi on ne peut tenter une description du moi que du moi des autres. Dans pareille optique, il est loin d'être exclu que les ressorts de ma conduite, les intentions de ma volonté, mon élan affectif soient bien davantage connus des autres que de moi. Il semblerait plutôt que chacun n'accède pas d'abord au statut d'acteur (pour soi-même), mais à celui de spectateur (pour les autres). Et il existe probablement un écart, et même des disparités, des aspérités, des rugosités entre ce que chacun prétend connaître de soi-même et ce que les autres pensent connaître de moi. Le soi est cet être mystérieux, ce composite à la fois de l'intime et du lointain. La question de l'origine est des plus complexes, et semble appeler un processus interminable d'identification, par cela seul, comme y insiste M. Foucault, le « déjà commencé » précède toujours l'origine, le « déjà commencé » (comme les langues, la vie biologique, les institutions) préexiste originairement, et paradoxalement, à toute prétention d'instauration d'un début humain :

« C'est qu'en effet l'homme ne se découvre que lié à une historicité déjà faite ; il n'est jamais contemporain de cette origine qui a travers le temps des choses s'esquisse en se dérochant (...). C'est toujours sur un fond de déjà commencé que l'homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine » (M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 341).

S'il y a une difficulté inhérente à toute tentative de connaissance, qu'elle soit générale ou particulière, qu'elle concerne les autres ou soi-même, elle tient tant à l'idée de la relativité de l'origine qu'à celle de l'impossibilité d'atteindre à toute finalité ultime (de l'histoire, de l'homme, de la politique).

Et l'appel fait en direction de l'activité de conscience n'est pas à même de nous tirer de l'embarras. En effet, si la conscience comme *conscientia* est la condition du savoir, elle n'est pas elle-même un objet de savoir ou un savoir positif. Si elle était un objet de savoir, si elle se réduisait à une science positivement déterminée, il faudrait qu'elle soit elle-même adossée à une conscience supérieure, qui l'éclairerait à son tour, et ainsi de suite. Or, l'expression « avoir conscience de » ne signifie pas posséder un savoir sur un objet, mais livre la clé de la distinction entre le sujet conscient, ses représentations et leurs objets. Autrement dit, *conscientia* veut dire d'un trait que savoir, c'est être conscient que l'on sait, et donc savoir que l'on sait, c'est tout. En d'autres termes, si la conscience

repose sur cette dualité fondamentale qui est comme sa condition primordiale, néanmoins elle ne permet pas la livraison d'une connaissance authentique, positive et absolue de soi. Le dédoublement ou le redoublement de la conscience se donne moins comme une capacité subjective dont il conviendrait de vanter les mérites que comme un écueil pour la vie individuelle, et même plus encore pour la vie morale. Car il rend possible l'émergence d'un danger, à savoir celui de se laisser aller à la posture esthétisante. En effet, quand on s'emploie à décrire un état antérieur ou une action passée, quand on s'attache à commenter ses actes, le danger guette féroce que l'on fixe et contemple de toute éternité le résultat acquis, l'état antérieur éprouvé, que l'on veuille le montrer dans toute sa splendeur, qu'on vise à le statufier avec sottise suffisance. Dès qu'on prend conscience de ses sentiments et de ses actes prétendument « nobles », ce mouvement de redoublement subjectif risque fort de tourner en complaisance, en attitude esthétisante, en parade ridicule. Comment donc se décrire soi-même, dès lors qu'il est requis de ne pas prendre conscience de soi, sous peine de basculer dans la fanfaronnade ? Mais n'est-il pas clair qu'on peut difficilement parler de soi *hors de soi* ?

L « intérêt » de la connaissance de soi

On le note, la connaissance de soi est tributaire de la conscience de soi. Car celle-ci se donne comme ce qui réalise instantanément le trait d'union entre soi et soi-même. On sent bien que la conscience accompagne chaque moment de notre durée, en sorte qu'on peut poser que la conscience de notre unité d'être (la durée, au sens de Bergson) a préséance ontologique sur la fragmentation de l'identité en des moments disjoints. Instantanément, chacun adhère à soi, au monde dans un même mouvement que J.-P. Sartre nomme, dans *La Transcendance de l'ego*, « non thétique de soi ». En d'autres termes, le rapport à soi et à son propre environnement ne se vit pas d'abord sur le mode du détachement, qui est pourtant toujours possible par l'action de la conscience, mais sur celui de l'adhésion, d'où il résulte que le détachement évoque plutôt une attitude d'être « seconde », comme la possibilité de la fissuration du réel et du ressaisissement de soi, *en dernière instance*. Puisque, si la conscience est en même temps conscience *de* quelque chose (rapport au réel) et conscience *de* soi (rapport au donné psychologique, à un fait d'intériorité), elle semble néanmoins tributaire de l'altérité (conscience-soi). Le caractère « secondaire », presque accessoire de la conscience de soi, procède du fait qu'elle ne vise pas prioritairement à se connaître soi-même, mais à exercer une sorte de vigie sur soi et les autres. Sa caractéristique fondamentale tient à sa visée fondamentalement pratique, pragmatique et utilitaire, en ce sens que la conscience est primitivement reliée à un désir de contrôle et de vérification de la conformité de ses vues avec le réel et ses besoins. Nietzsche, l'un des grands penseurs critiques de la conscience, avait plus encore insisté sur le rapport de la conscience avec les besoins vitaux, au point qu'il a émis l'hypothèse que l'origine de la conscience procède du *besoin de se représenter* ce qui est ressenti, afin de le communiquer aux autres :

« La vie tout entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion (...). Pourquoi absolument de la conscience, dès lors qu'elle est *superflue* pour ce qui est essentiel ? (...). *La conscience, en général, n'a pu se développer que sous la pression du besoin de communication* (...). La conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes – et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle a dû se développer » (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, § 354, p. 252-253).

Dans ces conditions, la faculté de conscience, qui nous paraît supérieure, n'est autre, pour le philosophe du soupçon, qu'une faculté dont le ressort consiste à former un lien entre des individus démunis, à rapprocher des semblables pour qu'ils s'accordent aide et protection. Pour le philosophe de l'anti-conscience, il a donc fallu que les individus se représentent d'abord ce qu'ils ressentent pour

les exprimer ensuite et former alors une sorte d'agrégat ou de vie collective, afin de survivre. Dans cette perspective, on le voit, si la conscience est l'expression de la nature des hommes, elle ne l'est qu'en tant qu'elle désigne une nature *commune, secondaire*, celle du troupeau... Par la conscience, comme boursoufflement de l'être, l'individu ne crée rien, il se conserve, tout au plus, dans sa faiblesse et sa dépendance.

Une des conséquences de cette réflexion est donc que la conscience n'ouvre, à proprement parler, ni sur des éléments de connaissance, ni sur une perspective de création, mais vise plutôt l'efficacité de l'agir, la réussite de l'action. Elle est toute entière intéressée. Lorsqu'on s'attache effectivement à révéler les états de la vie intérieure ou les mouvements de conscience qui ont accompagné les actes entrepris, on ne le fait pas, par pure délicatesse, parce qu'on voudrait les connaître, mais parce qu'on cherche *utilement* à comprendre les ressorts de leur réussite ou de leur échec, afin de pouvoir dégager ce qui permet de les recommencer ou, au contraire, de les corriger.

Connaissance de soi et rabougrissement de la vie

Il est pour le moins banal de constater que l'irréversibilité du temps qui passe est fatale succession, processus d'amenuisement de l'être. S'il n'a pas évidemment manqué à V. Jankélévitch, comme bergsonien, de le noter, ce constat prend, sous sa plume emplie de finesse, une tout autre dimension :

« Durer, c'est choisir, quand même on ne choisirait point : d'abord, parce que la durée est sénescence, c'est-à-dire raccourcissement fatidique, inexorable, imprescriptible d'un laps qui en aucun cas ne sera revécu ; ce qui est vécu n'est plus à vivre ; il faut en rabattre sur les folles prétentions de la jeunesse, et cependant que nos ambitions se limitent, la vie écoulée tend à s'objectiver en biographie : au lieu des tendres cartilages, encore souples, plastiques et malléables, il n'y a plus que des formes ossifiées qui ont leurs dimensions et leur consistance définitives (...). Ce massacre des possibles un à un actualisés, cette hécatombe de contingences que scande, en égrenant les secondes, le tic-tac de nos horloges, c'est cela vieillir. Les espérances se fanent l'une après l'autre, et la sclérose envahissante durcit peu à peu notre moi » (V. Jankélévitch, *L'alternative*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine » (1938, p. 51-52).

De fait, chacun appréhende que le champ des possibles se rétrécit à mesure qu'il vieillit. Non pas décisivement au sens où, au crépuscule de sa vie, l'individu devient plus veule et impotent ; non pas parce que, devenu âgé, l'individu perd toute capacité réflexive et tend à s'abîmer dans la sénilité, mais parce que surtout, ayant déjà accompli un certain nombre d'actions dans le monde, il lui est moins facile de s'en déprendre, moins permis de faire autrement qu'il a toujours fait, plus interdit de prendre d'autres chemins, tant vis-à-vis de lui-même qu'à l'égard des autres. Car il a des comptes à rendre aux autres, aux institutions qu'il a habituellement louées ou combattues, à ses proches qu'ils l'ont, ces années durant, ordinairement perçu de telle ou telle manière, etc. Par cela seul qu'il lui est demandé de ne pas se désavouer, qu'il lui faut exclure du champ de son existence, au nom du principe de cohérence, la contradiction, l'individu, au soir de sa vie, se choisit moins qu'il est choisi par tout ce qui est derrière lui, par ce passif immuable, organisé et tapageur, semblablement à cette vague qui rattrape et engloutit celui qui veut cependant lui échapper. Ce phénomène d'accélération du passé par-dessus le présent, ce mouvement croissant d'ensevelissement d'un « aujourd'hui » piétinant par un « hier » démesuré et largement atrophié, c'est ce que J.-P. Sartre subsume, dans la *Critique de la raison dialectique*, sous le vocable du « pratico-inerte ». La connaissance de soi tend à se traduire en biographie, à s'objectiver malgré soi, à mesure que les perspectives d'action se rabougrissent. Voilà donc le rapport de la connaissance de soi à la vie : le vieillissement tend à tenir lieu de connaissance de soi. Par où l'on voit que l'élément mortifère de la connaissance de soi est tout entier contenu dans

l'appauvrissement des possibles, la glaciation de la mobilité, l'irrésistible appel d'air formé par ce qu'on a été sur ce qu'on est, la récupération de soi par le passé, le jugement des autres, la vie finissant. La connaissance de soi n'est rendue possible qu'à la condition d'un effet temporel de pétrification de la vie. Dans un langage proche de celui de J.-P. Sartre, on peut relever que, parce que mes *projets* de vie réalisés se sont cristallisés en dehors de moi, parce qu'ils ont fini par s'objectiver, s'extérioriser au vu et au su de tous, il s'ensuit non seulement que je ne puis les effacer, mais que je ne peux me rattacher à autre chose qu'à ces données objectives, inertes et chosifiantes dans la cadre de ma fin de vie, par cela même qu'elles me déterminent, prennent le pas sur ma liberté d'être, m'orientent et dirigent le regard des autres : vieillir, c'est donc, en ce sens, assister au rétrécissement du champ des possibles, c'est assister, impuissant, à sa fossilisation, qui, seule, en retour, permet de se hisser asymptotiquement à la connaissance de soi !

Connaissance de soi et identité

La connaissance de soi est indissociable de ce qu'on pourrait nommer une quête d'identité. Pour tenter d'esquisser quelque chose comme un portrait identitaire, P. Ricœur a démontré ce qu'a de pertinent la distinction conceptuelle entre deux formes d'identité, entre deux manières d'avoir rapport à l'« identité » : il y a, d'un côté, l'identité comme « mêmeté » et, d'un autre côté, l'identité comme « ipséité ». Qu'est-ce à dire ?

L'identité de l'*idem* est celle qui insiste sur la question de la *permanence* dans le temps. Elle renvoie donc essentiellement à l'identité numérique, à l'unicité, à l'existence d'une seule et même chose. A ce titre, elle est davantage préoccupée par la question de la substance que par celle de ses accidents. A partir de cette définition de l'identité, se connaître soi-même revient à se reconnaître, à se ré-identifier, à retrouver ce qu'il y a de ressemblant entre soi et soi-même, à insister sur la continuité ou la constance d'un soi. Autrement dit, la conception de l'identité comme « mêmeté » vise à dégager un élément de stabilité dans le « rapport à », à dégager un invariant relationnel. Il s'agit ici de la définition classique de l'identité, celle que privilégient des philosophes comme Descartes et Kant. Rappelons effectivement que, dans la *Critique de la raison pure*, Kant, dressant sa célèbre table des catégories, range la notion de substance parmi celle de la relation -, il s'agit même de la première catégorie de la relation. En sorte que l'identité de l'*idem* se présente comme l'identité qui relève des opérations de comparaisons et de mises en relation. Elle n'accorde, du coup, que peu d'intérêt à l'élément transitoire, au caractère évanescent et, au final, réduit les identités individuelles ou singulières à un « ce que », autrement dit à la chose. Vouloir déterminer le caractère d'un individu équivaut, pour P. Ricœur, à ranger son identité du côté de l'*idem*, et donc à le réifier, à le priver de sa dimension fondamentale d'ouverture au devenir :

« L'identité du caractère exprime une certaine adhérence du *quoi* ? Au *qui* ? Le caractère, c'est véritablement le 'quoi' du 'qui' » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990, p. 147).

Cependant, une telle définition de l'identité ne permet pas de mettre l'accent sur l'idée d'impermanence ou d'inconstance, ni de penser l'identité dans son rapport au changement et à l'histoire. Par opposition à l'identité comme « mêmeté », l'identité comme « ipséité » concerne, au premier chef, selon le phénoménologue herméneutique, la question du soi en tant que le soi échappe à la définition du même, en tant que le soi se dés-assigne d'une coïncidence stérile avec ce qui demeure. L'identité de l'*ipse* introduit, selon lui, à la notion d'identité *narrative*. Cela veut dire que c'est par le récit, par la capacité à *se raconter* soi-même que se construit ici l'identité personnelle et authentique. Dès lors, l'histoire

non seulement comme évocation d'un vécu personnel, mais comme narration de soi permet, selon lui, d'une part, l'instauration de la dialectique du même et du soi, et, d'autre part, le déplacement de l'identité substantielle (celle de la chose) vers l'identité narrative et singulière (celle de tout un chacun). Dans cet ordre d'idées, il souligne, avec raison, à la suite de Locke, combien l'identité du soi, la singularité individuelle relève de la mémoire, puisque nul ne peut transférer sa mémoire dans celle d'un autre sans perdre du même coup sa propre identité et sans changer l'identité du récepteur. En ce sens, il y a lieu, pour l'auteur, de réaffirmer que l'expérience vécue est insubstituable et que l'autonomie du sujet ne s'élabore qu'à la condition que le sujet soit capable de conduire sa vie en cohérence avec l'obligation de *se* raconter. Où l'on voit que l'intérêt de la distinction entre ces deux formes d'identité ne repose pas seulement sur le fait qu'elle facilite la réappropriation de soi par le récit de son histoire personnelle (ce qui n'a rien à voir avec l'« objectivité » de l'identité que tentent de traduire les tentatives de réduction du soi à la pièce d'identité ou à l'ADN), mais sur le fait que, selon P. Ricoeur, elle favorise un dégagement de soi des discours idéologiques, tels que le racisme et les jugements fanatiques réifiants :

« Nous connaissons les ravages que provoque cette confusion entre les deux acceptions de l'identité, lorsque des idéologues tentent de revêtir la revendication historique d'identité des prestiges de l'immutabilité, en vue de soustraire l'identité à la morsure du temps de l'histoire » (P. Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, coll. « Philosophie », 2001, p. 93).

Bibliographie :

ARON, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1938 ;

DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1967 ;

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966 ;

JANKELEVITCH, Vladimir, *L'alternative*, Paris, Éditions Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1938 ;

JANKELEVITCH, Vladimir, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1960 ;

KANT, Emmanuel, *La Critique de la raison pure*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012 ;

NIETZSCHE, Friedrich *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982 ;

PASCAL, Blaise, *Les Pensées (texte établi par Louis Lafuma)*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1962 ;

RICOEUR, Paul, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, coll. « Philosophie », 2001 ;

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990 ;

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2000 ;

SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985.