

Ainsi, alors même qu'il rejette le dualisme substantiel de son pré-  
 décesseur, c'est-à-dire la thèse selon laquelle le moi pourrait exister  
 sans être uni à aucun corps, sans être un animal humain, Locke n'en  
 maintient pas moins qu'il existe une différence *réelle* entre le soi et  
 l'être humain, en sorte qu'il est parfaitement possible d'être le même  
 homme sans être le même soi, ou le même soi sans être le même  
 homme. Locke instaure ce faisant une nouvelle dualité, celle entre  
 le *self*, dont l'identité repose sur sa conscience de lui-même comme  
 d'un seul et unique *self*, et l'homme, dont l'identité réside dans  
 la continuité de sa vie. Le *self* devient, sinon détachable de toute  
 incarnation humaine, du moins séparable d'une incarnation humaine  
 déterminée, comme en témoignent les différentes expériences de  
 pensée que Locke développe autour de la métépsychose. Mais cette  
 solution est-elle tenable ? Est-il réellement possible de séparer par  
 la pensée et de recombiner à loisir la pure conscience de soi en tant  
 que base de l'identité du *self* et l'identité de l'être humain dont elle  
 est la conscience ? C'est en tout cas sur le fondement d'une telle  
 séparabilité de principe et de nombreuses expériences de pensées  
 inspirées par celles de Locke qu'une grande partie de la philosophie  
 analytique de ces soixante dernières années a abordé la question de  
 l'identité. Nous aurons à y revenir au chapitre 4.

Nous pouvons résumer par conséquent les principales caracté-  
 ristiques du moi qui en font un concept entièrement différent de  
 ceux d'âme ou d'esprit tels qu'ils servaient de fil conducteur à la  
 philosophie antique et médiévale par les traits suivants :

1) Le moi ne prend forme que sur l'arrière-plan de l'objectivation  
 de la nature hors de nous et en nous, qui accompagne l'essor de la  
 science moderne ; cette objectivation a pour effet d'expulser l'esprit  
 hors du monde ou de la nature pour en faire un second règne, à  
 côté de la nature matérielle, un domaine hermétiquement clos sur  
 lui-même. Il en résulte un nouveau concept d'intériorité, que nous  
 avons baptisé « intériorité forte » – sans communication possible  
 avec une extériorité. L'avènement de ce nouveau concept d'esprit,  
 défini par son étrangeté à la nature et son absolue immanence, est  
 le préalable indispensable à l'invention du moi.

2) Mais le moi n'est pas seulement l'esprit en général ; il est cet  
 esprit *pour autant qu'il est donné à lui-même en première per-  
 sonne*, ou encore pour autant qu'il est tributaire de la perspective

exceptionnelle que j'occupe par rapport à lui, et que je suis le seul  
 à pouvoir occuper. Il n'est donc pas fortuit que le « *cogito* » dans  
 sa formulation cartésienne, c'est-à-dire en première personne, repré-  
 sente la voie royale pour l'accès au moi. Celui-ci se définit alors  
 essentiellement par la relation en première personne qu'il entretient  
 à lui-même. Chez Descartes, la relation à soi privilégiée est une  
 relation épistémique, caractérisée par l'absolue certitude que possède  
 l'ego de sa propre existence et du contenu même de ses pensées ;  
 par la suite, cette relation pourra aussi être comprise comme une  
 relation pratique, comme c'est le cas chez Fichte, c'est-à-dire comme  
 un rapport d'autodétermination en vertu duquel le moi « se pose  
 lui-même ».

3) Le moi n'est pas seulement l'esprit tel qu'il est donné à lui-  
 même, c'est-à-dire l'esprit en tant que *sujet* ; du fait de la nomina-  
 lisation du pronom de la première personne, il doit aussi renvoyer  
 à une entité ou à une réalité neutre à l'égard de tout point de vue  
 particulier, et qui est identiquement la même pour quiconque. En ce  
 sens, la nominalisation de ce pronom personnel est forcément soli-  
 daire d'un détachement à l'égard de la perspective particulière que  
 j'occupe sur le monde en tant qu'être humain situé en lui, comme  
 le remarquait Nagel, elle s'accompagne inévitablement d'un pro-  
 cessus d'objectivation de soi. Ici s'instaure une tension structurelle  
 entre « moi » en tant qu'indexical, dont la signification inclut à titre  
 essentiel une composante perspectiviste, et « le moi » en tant que  
 substantif, qui tend à neutraliser cette même composante ; ou encore  
 entre « le moi » en tant que sujet, en tant que centre perspectif, et  
 « le moi » en tant qu'objet, donné en troisième personne. D'où le  
 paradoxe qui va traverser toutes les philosophies du moi comme  
 réflexion : le moi en tant que sujet ne peut coïncider à tous égards  
 avec le moi en tant qu'objet de l'opération réflexive, et pourtant ces  
 deux moi n'en forment qu'un seul.

4) Enfin, le moi a aussi pour but de fournir une réponse à la ques-  
 tion « qui suis-je ? », à la question de l'identité. L'ego est le lieu  
 de mon identité *véritable* ; ce qui revient à dire que mon identité  
 au sens ordinaire, celle qui est liée à mon apparence physique, à  
 mon code génétique ou à d'autres marqueurs d'identité, et qui est  
 conventionnellement désignée par un nom propre, ne suffit nulle-  
 ment à m'identifier ; il existe, pour chacun de nous, une identité

plus profonde, accessible uniquement en première personne. Nous avons une identité en tant qu'objet dans le monde parmi d'autres, mais aussi une identité en tant que sujet, laquelle est notre identité véritable.

Ces caractéristiques permettent de circonscrire de manière relativement précise le domaine des égologies, en dépit des différences qui les séparent. Elles manifestent les ressemblances de famille qui existent entre ces différentes doctrines se détachant sur un arrière-plan historique commun. Elles permettent de parler des « pensées du moi » en général et de les discuter dans leur intégralité. C'est ce que nous allons faire en détail dans les chapitres suivants. Mais avant de quitter définitivement ces considérations historiques, nous voudrions formuler une dernière question. Est-il possible de penser *sans* le moi ? Car, après tout, le fait que cette expression se révèle introuvable dans le corpus des philosophies antiques et médiévales autrement que dans un usage citationnel de « moi » ne constitue pas encore un argument indiscutable. Pourquoi ne pourrait-on affirmer que les auteurs antiques et médiévaux se faisaient déjà une idée de ce que *nous* désignons par ce terme ?

## CHAPITRE 3

### Penser sans le moi

*le moi relevait d'un ordre de philosophie  
perenniel, mais c'est l'événement.*

Jusqu'à présent, nous nous sommes limité à souligner que la conceptualité du moi a fait son apparition dans la philosophie à une époque déterminée de son histoire et pour des raisons déterminées ; l'élaboration de ce concept repose sur un certain nombre de présupposés fondamentaux qui n'ont rien d'indiscutable. Pourtant, étrangement, peu d'historiens de la philosophie semblent disposés à raisonner de cette manière. Pour la plupart d'entre eux, et plus particulièrement encore à une époque récente, il semble que « la question du moi » se soit posée de tout temps et ressortisse à ce qu'il faut bien appeler une *philosophia perennis*, en sorte que rien n'interdit de rechercher une « théorie du moi » chez Platon, Aristote ou Thomas d'Aquin. Le constat de Jean-Louis Labarrière paraît à cet égard tout à fait justifié : « Les publications se sont multipliées à ce sujet [la notion de moi dans la philosophie antique] dans ces dernières années, mais nombre d'entre elles, après les remarques d'usage sur le fait que rien dans le vocabulaire grec, voire latin, ne "correspond" à notre moderne "conceptualité", embrayent comme si l'on parlait d'une façon ou d'une autre de *realia*. » Pour ces auteurs, en cherchant bien, on doit pouvoir découvrir dans la philosophie antique et médiévale au moins l'*équivalent* de notre concept moderne de moi, ne serait-ce que sous une forme implicite. Peut-on ou ne peut-on pas, par conséquent, se passer du moi en philosophie ? La question mérite d'être posée. Et d'abord, que penser des reconstructions historiques de la philosophie antique et médiévale qui lui octroient généreusement le moi ?

Nous nous en tiendrons, par souci d'économie, à l'époque antique, étant donné que la plupart des arguments que nous allons avancer

1. Jean-Louis Labarrière, « De "ce qui dépend de nous" », *Les Études philosophiques*, 2009/1, *Moi qui suis le sujet*, janvier 2009, p. 7.