# « Être soi-même » cela a-t-il un sens ?

Une première acception, quoique commune, nous amènerait à penser le sujet comme un isolat, une forme d'ipséité pure - ce moi - qui n'est personne d'autre mais que paradoxalement, tout un chacun possède. Il peut sembler déconcertant d'être soi lorsque tout le monde l'est sans pour autant pouvoir par là-même être le soi de tout le monde ; sans que individualisé, ce "soi" devenu "moi" ne puisse franchir sa propre barrière interne, barrière commune à tous les "soi" mais, paradoxalement, frontière infranchissable pour tous les "moi", comme pour tous les autres. « Soyez - vous même, les autres sont déjà pris » ironisait déjà Oscar Wilde. La problématique du sujet que certains pensent dépassée, n'en demeure pas dénuée d'intérêt. En tant que fiction narrative, elle semble limitante à l'image de ce qu'en disait Romain Gary qui se refusant d'être subsumé à n'être "que" soi ou un autre, se réinventait sous d'autres facettes dont Ajar demeure à ce jour la plus connue. « Je me suis toujours été un autre » rappelait-il, essayant de subsumer Roman Kacew sous d'autres masques sans ne jamais parvenir à s'effacer Sinon définitivement, empatant avec lui ses avatars et l'angoisse du Roi Salomon. Même les plus virtuoses donc, semblent difficilement trouver du sens à être soi-même, ce soi fut-il multiple. À une autre échelle, on dit pourtant - à propos de quelqu'un qui aurait perdu la raison - qu'il n'est plus "lui-même", cette identité mouvante qui semble toujours coller à l'être. Or, la deuxième partie du sujet, loin de nous cantonner à une approche exclusivement analytique peut nous poser le problème sous une autre forme. Le "sens" en plus de renvoyer à la signification Renvoie aussi à la direction. "Être soi-même" aurait donc une téléologie au sens où être soi même ne serait pas une dimension naturelle, spontannée, mais à conquérir. Le soi que l'on pensait unique malgré ses masques deviendrait-il mouvant épousant le monde dans lequel ce monde lui-même lui donne forme. De plus, lors d'un acte de franchise - ou lorsque l'un de nos proches doit affronter une épreuve - nous nous entendons toujours dire (ou nous disons nous-même) « Sois toi-même ». Le sujet, de prime abord d'ordre introspectif (au sens : se connaître *soi-même*) semble désormais posséder des dimensions sociales (au sens de devenir soi-même) mais aussi une dimension morale

au double sens social (la société possède règles et mœurs) mais surtout authentique, une forme de transparence avec soi, une transparence à soi qui permette de donner un sens nouveau à « être soi-même » Pour autant ces dimensions ne sont-elles pas largement excluantes les unes vis à vis des autres? Se complètent-elles? En effet, il semble difficile d'être authentique sans se connaître comme impossible d'envisager une introspection sans sujet. une introspection sans sujet. Afin donc d'étudier si « être soi-même » possède un sens, nous reviendrons dans un premier temps sur le côté introspectif de la question puis sur la forme mouvante de ce "soi" qui toujours semble un mouvement pour se fuir. Ensuite, nous entrerons dans la question de l'authenticité sans pour autant exclure tout à fait ces problématiques les unes des autres à la fois pour donner un sens (une direction) mais aussi un sens (une analyse) à notre sujet. On connaît la célèbre injonction aposée sur le temple de Delphes. Pré-cartesienne, elle n'a pas la fonction analytique d'un sujet (res cogitans) mais plutôt une injonction sur la possibilité d'une transmigration de l'âme. La question d'être soi-même ne prend un sens véritable que dans la genèse de la pensée cartesienne où le "moi" fait véritablement son apparition en tant que fondement du e. Pour Descartes la généalogie du sujet procède d'un souci à la fois épistémologique et métaphysique. En effet, suite au célèbre Rêve de l'automne 1619, Descartes se veut l'inventeur d'une science nouvelle débarassée des illusions que porte avec elle la tradition, notamment celle de l'enseignement de la scolastique qu'il a reçu lui-même, alors élève à la Flèche. Dans ses *méditations* *métaphysiques* (1643) Descartes va mettre en place une méthode scéptique pour comme Archimède, fonder le savoir sur un pilier qui soit solide. Descartes commence par douter de ce qui est de l'ordre des connaissances douter 'de ce qui est de l'ordre des connaissances acquises (ce que l'on apprend est peut - être davantage fidèle à la tradition qu'à la verité), puis à mesure des méditations, le doute se radicalisera pour devenir hyperbolique. Il faut toutefois noter avec Ferdinand Alquié dans ses *leçons sur Descartes* que le doute apparaît dans *les règles pour la direction de* *l'esprit (1628)* mais aussi dans *le discours de la méthode (1637)* La nouveauté, comme le confirme Alquié, c'est qu'ici le doute est métaphysique et non mathématique ou logique (les mathématiques et la logique ne résistant pas à l'épreuve d'un Dieu mensonger ou l'hypothèse du malin génie) En effet si je peux douter des certitudes les plus évidentes des sens (un bout de bois dans l'eau m'apparaîtra comme déformé) je peux aussi douter de la validité des sciences géométriques car un Dieu trompeur, un malin génie pourraient m'induire en erreur sur la validité de l'ensemble de mes représentations. Or, quand bien même je

Représentations géométriques, la preuve que je puisse être trompé m'assure, par voie de conséquence la première certitude véritable "je suis, j'existe et cette vérité est assurée à chaque fois que je le dis" Mais si je ne sais pas encore tout à fait ce que je suis je ne puis être seulement sûr d'être une chose qui pense sans que soit garantie pour autant l'existence du monde comme de mon propre corps. C'est par la preuve de (3ème méditation) l'existence de Dieu (je n'ai pas en moi l'idée d'infini et je n'ai pas la capacité de me la représenter sans que ce soit Dieu lui-même qui m'en ait donné l'innéité garantissant Dieu lui-même qui m'en eut donné l'innéité garantissant par là mon existence ainsi que la validité de mes représentations) Pour Descartes le "moi" est donc substance de l'âme tout à fait libre et transparant à lui-même, première certitude à partir de laquelle l'entendement Recevra les idées claires et distinctes et pourra les juger source de vérité: "Être soi-même" semble ici avoir un sens capital puisque le moi est la certitude apodictique qui résiste à tous les doutes et me fonde aussi bien comme sujet habitant le monde que comme co-- fondant le monde lui-même. Le monde ne prend sens qu'à travers ce moi qui

Dieu qui m'assure la qualité d'agent libre. C'est donc chez Descartes, le moi qui fonde la liberté mais aussi l'autonomie du sujet. En tant qu'il demeure tout à fait transparent à lui même il ne connaît pas de zones d'ombres" cette connaissance me rend donc responsable de mes actes à travers l'exercice de mon libre arbitre. On pourrait donc lier ici la transparence à soi du cogito à une certaine forme d'authenticité qui viendrait s'assurer par cette transparence totale que j'ai de moi, vis à vis de moi-même. Dans le *traité des passions* (1647) Descartes affirme que s'il nous est tout à fait possible de nous connaître alors nous pouvons éduquer notre corps en l'amenant, en contrôlant ses stimuli, ( par l'intermédiaire de ce que Descartes appelle les esprits animaux) Cette transparence, cette possibilité qu'il

corriger et corriger les erreurs que j'ai pu accumuler avant que ne me soit rendu par le cogito la preuve véritable d'être un sujet au monde et pour le monde. Ce qui donne du sens au "moi" ici c'est le fait qu'en tant que transparence totale il s'assure comme premier axiome qui donne du "moi" à l'entreprise de ma liberté et par voie de conséquence à mon action morale. La direction de l'esprit ne prend sens qu'à partir du fait d'être soi-même c.- fondement véritable de toute entreprise humaine. Mais si l'éducation des passions par les "esprits animaux" ne prennent sens que pour un les èsprits animaux' ne prennent sens que pour un sujet transparent à lui-même, la destauction du cogito ne rendrait elle pas, en même temps que la connaissance de soi impossible notre propre authenticité en qualité d'agent libre? La morale ne pourrait n'être autre chose que la morale provisoire telle que présentée par Descartes dans son *discours sur la méthode*? Dans ses *Pensées*, Pascal instille le doute que ce "moi" dont il est sujet soit pré- sent et que donc "être soi-même" soit véritablement sujet de connaissance. En effet, pour Pascal nous ne voyons jamais le moi, mais seulement des "qualitées empruntées" que nous prenons par maladresse pour le propre de l'être sans que ce "soi" propre à l'être ne soit véritablement définissable. Si nous nous attachons à quelqu'un pour sa beauté alors, nous dit Pascal, « la petite Vérole s'en débarassera » de même qu'un accident où le manque de travail peuvent amoindrir nos facultés, de même que nos charges ne nous définissent pas, qu'elles ne sont elles aussi qu'empruntées et ne nous disent rien de valide de la connaissance immédiate et certaine sur ce que nous sommes substantiellement. Si nous radicalisons le

*l'entendement humain*, nous savons que ce moi n'est toujours visible qu'au travers du filtre de ma perception, perception elle-même biaisée par le filtre déformant de mon humeur et plus globalement de mon entendement. Mon regard sur moi-même n'est pas le même suite à un succès qu'il ne l'est vis à vis d'une défaite, ou d'une déception amoureuse. Être soi-même ne semble plus aller de soi si ce soi se définit toujours comme la substance dont parle Descartes. Or un double problème se pose désormais à nous. Peut-être le soi doit-il être vu comme mouvant? Or si mon identité, l'impression immédiate que j'ai d'être une personne existe comment puis-je me trouver et fonder mon authencité - et donc ma capacité d'être un agent libre et moral - sur une base aussi branlante? Être soi n'est ce pas plutôt être raisonnable que de se cantonner à n'être qu'une « fiction de logicien »? \* Aux yeux de Kant la conscience de soi ne fournit pas, comme chez Descartes une connaissance de soi. Pour Kant être soi reviendrait plutôt à ma capacité d'agir en tant qu'agent libre en obeissant volontairement aux impératifs exprimés par la loi morale commune, non pas à ce moi disparate que la métaphysique n'en finit plus de définir, mais à la raison que possède tout homme et garantit donc son accès à l'universalité: Être soi-même porte donc le sens d'agir au sens premier de la loi morale mais aussi au sens second (entendu ici au sens de direction) que mon acte engage ma dimension humaine dans sa totalité; en tant que je suis Représentant à titre individuel de l'ensemble de mes congénères ainsi que de l'avenir de l'espèce. On ne peut pas parler chez Kant, de transparence à soi de la même manière que nous l'avons fait chez Descartes. En effet Kant dans sa *Critique de la* *Raison pure* souhaite mettre fin aux différentes spéculations théoriques qui empêchent la métaphysique

ne connaissons du monde qu'une représentation filtrée à travers notre intuition sensible et notre entendement. Nous ne percevons donc qu'une représentation filtrée des phénomènes sans jamais ne rien pouvoir connaître de l'en soi du monde appartenant par définition à ce quoi nous ne pouvons avoir accès, le monde nouménal. En mettant à jour le projet de savoir ce qu'il est possible de connaître Kant ne pense plus l'intériorité comme substance. Le sujet se distingue pour lui en deux capacités: le "moi" nouménal est celui qui fait la synthèse du divers sensible: des informations reçues par le filtre de mon entendement. Il est celui qui fait "l'unité synthétique de l'aperception" et en tant que tel il n'est pas lui-même connaissable (l'oeil ne se voit pas en voyant) Il n'existe qu'une forme de sujet "moi" qui est connaissable pour Kant et celui-ci est phénoménal; c'est la conscience retrospective que est phénoménal; c'est la conscience retrospective que j'ai de ma conscience en tant que sujet par la médiation des objets. Si nous prenons l'exemple quelconque d'un objet qui serait envoyé contre une surface, mon esprit n'aurait pas besoin de resynthétiser l'objet à mesure que ce lui-ci s'avance vers la surface car son idée demeurera la même sans l'opération de synthèse mais s'il advient que lorsque cet objet frappe la surface et change d'état (imaginons à ce titre une pomme qui frappe un mur) je n'aurais conscience de moi qu'à travers la médiation du changement d'état de la pomme dans ma perception. Pour que quelque chose change, il faut bien qu'il demeure un substrat fixe qui puisse être indifférent lui-même au changement (autrement l'idée même de mouvement perdrait son sens) Ce substrat c'est ce que Kant appelle le moi phénoménal. Même si le terme usité le rapproche du vocabulaire cartésien, il s'agit plutôt ici d'une faculté de la raison plutôt qu'une substance (Res cogitans) à laquelle se référait Descartes. Être soi-même semble davantage prendre le sens d'un usage des facultés plutôt que d'une connaissance introspective. De plus, l'usage d'une connaissance introspective. De plus, l'usage de cette faculté ne semble pas en désaccord avec notre fonction d'être soi, en tant qu'être moral C'est bien chez Kant l'authenticité de l'acte moral en tant qu'il est fondé par la liberté et la raison qui le rendent envisageable. En effet dans sa *critique de la* *Raison pratique* ainsi que dans *les fondements de la* *métaphysique des moeurs* Kant va définir l'action morale comme étant désinteressée et rendue possible par cette authentique dévotion. Il n'y a, aux yeux de Kant que la "volonté qui soi bonne" et qui nous relie à l'humanité en général en tant que lien avec la réalisation de mon devoir particulier imposé par la raison, à tous les hommes puisqu'elle est leur faculté commune. La morale doit donc être désinteressée et c'est cette authentique dévotion à ce qui dépasse ma nature sensible. L'obeissance à ma raison - qui me permet d'être moi-même en tant que digne représentant

que je suis totalement libre (sans liberté, effectuer son devoir n'aurait aucun sens et de plus, pour Kant la liberté est un postulat de la raison pratique - On ne peut pas remonter indéfiniment les chaînes causales qui m'emènent à faire une action, il faut donc postuler qu'en matière de liberté, je suis causa sui (*3ème antinomie de la critique de* *la raison pure*) La morale donc pour Kant, ne dérive pas de l'expérience, elle n'est pas conséquentialiste (alors, elle n'aurait pas de vertu) mais dérive de ma qualité d'agent libre à obéir au tribunal de ma raison libre plutôt qu'à mon inclination sensible L'impératif du devoir doit être catégorique (a priori et non dérivé de l'expérience) Si mon action morale vient du fait qu'elle interessée (au sens d'une motivation autre que le devoir en lui-même) alors elle n'est plus morale Imaginons un commerçant qui surjoue la politesse afin de vendre ses produits: Pourrait-on vraiment dire qu'il est authentique quant à son devoir de respecter autrui et sa maxime "d'agir universellement" pour reprendre le vocabulaire kantien? Assurément non. Il semblerait donc, qu'aux

que le soi est raison et non substrat et qu'il engage mon être dans son authencité - en tant que celle ci est reliée à une universalisation potentielle. Si dans un premier temps nous avions évacués la fiction générique d'un moi substance chez Descartes par l'invocation de Hume et Pascal ne péchons-nous pas désormais par excès de zèle? Premièrement la raison, quoique universelle semble ici totalement désincarnée, le moi nouménal agissant davantage comme un ordinateur compilant des informations et la morale kantienne semblant pur informations et la morale kantienne semblant par son rigorisme et son impersonalité même appartenir davantage à un robot qu'à un être vivant. Si nous étions entrés dans une introspection sans valeur finale nous sommes désormais dans une ~~tel~~ universalité désincarnée contraire à toute forme possible d'introspection. De plus, quelle valeur y-a-t-il à être soi-même sans relief dans un devoir inconditionné et n'obeir à une loi qui semble oublier un sens fondamental d'"être soi-même", être avec autrui là prend tout son sens le célèbre adage du Charles Péguy "Le kantisme a les mains propres mais il n'a pas de main." Il faut souligner autrui comme dimension fondamentale de mon existence. Si l'on en suit la sociologie interactionniste en prenant à ce titre Erwing Goffman et sa ~~mise en scène~~, le *de la vie quotidienne* nous prenons acte que tout mouvement, tout geste toute genese n'est en réalité qu'une sociogénèse qui ne prend racine que dans l'acte même d'être en société. Je ne fais rien, en un sens, par moi-même puisque la société m'emmène toujours par moi-même puisque la société m'emmène toujours vers la médiation d'autrui qui me façonne même si je peux avoir l'impression d'être indépendant des causalités sociales qui pèsent sur moi, même si je me sens "causa sui" anomique et pourtant libre - ce qui pour Goffman serait faux. Le soi ne posséderait donc pas, par essence une dimension personnelle et authentique car la médiation du social fait toujours que je suis un autre que moi même: être soi même n'aurait pas de sens puisque l'authenticité serait brisée par le fait même d'être un animal social, politique. C'est toujours un autre un autre que je découvre ( une marionnette sociale) lorsque je fais mon introspection. L'authenticité semble ici impossible. Sartre rappelle dans *l'être et le* *néant* le fait qu'autrui me révèle la honte, que je ne puis être moi-même sans que l'autre soit pour moi un enfer. Ne nous méprenons pas sur cette phrase célèbre de l'oeuvre *huit-clos*. Sartre précise que l'autre est pour moi un enfer si et seulement si je n'agis pas dans un sens moral respectable qui oublierait que l'autre est médiation de moi-même. La morale ici est médiation de moi-même. La morale ici est conséquentialiste - non pas dans un sens radical - mais elle exclut le fait que l'impératif soit motivé par le seul fait d'être un impératif. L'écueil dans lequel nous sommes semble désormais insoluble: Si nous excluons l'introspection être soi-même n'a pas de sens. De plus, si nous choisissons : la morale kantienne et l'authenticité pure être soi-même n'a de sens que pour un être désincarné de tout ce qui fait le côté sensible - et donc l'humanité - de l'humanité La société me forcerait aussi, dans le même ordre à inventer un pastiche de ma propre personne un récit de soi qui ne répandre rien de vrai et rende caduque la possibilité d'être soi même" au sens plein et authentique. Ne devrait-on pas saisir, au contraire, le récit de soi comme la possibilité de retrouver son moi ou celle de tisser un moi nouveau? On connaît chez Proust dans *le temps retrouvé* la possibilité pour l'écrivain de retrouver sa substance intime à travers pour l'ecrivain de retrouver sa substance intime à travers l'ecriture, seule à-même de recueillir ce qui a été enfoui par les mondanités de la vie quotidienne. Paul Ricoeur ne parle pas d'autre chose dans le troisième opus de *temps et récit* dans lequel il exprime que la fiction du sujet est anéantie, plus encore depuis Nietzsche et son erreur grammaticale (*Par delà bien et le mal*) où ce dernier exprimait que le moi n'est qu'une fiction obeissant à l'illusion d'être sa propre cause, *causa de* *soi*. Si pour autant nous acceptons ces écueils peut-on former un récit de soi qui n'aurait rien à dire du monde puisqu'il serait étranger aux urgences du monde? Ne serions nous pas aussi peu avancés? Arrivera-t-on a donner du sens à être soi même dans une action de récit et par delà le récit de l'action

Dans son « *être soi-même* » Claude Romano essaie de

côté tout ce qu'il baptise "sollipsisme cartésien" Romano va s'attacher à fonder une histoire de l'ipséité plutôt qu'une histoire du moi plus à même pour lui de rendre compte du sens d'être soi-même que les interprétations de la métaphysique classique Il reproche à ces dynamiques intellectuelles de s'être enfermés dans des fictions métaphysiques, des arrières-mondes et c'est pourquoi il préfère baptiser son travail « *une* *histoire de l'ipséité* » et non « une histoire du moi » Partant de l'analyse (tout en la critiquant) de Michel Foucault dans le *souci de soi* Claude Romano va insister sur la dimension de l'expression sensible en tant que parrêsia, courage de la vérité. A ce titre nous pouvons revenir sur quelques figures qui nous semblent incarner

soi même. Chez Aristote dans son *Ethique à Nicomaque* on retrouve la question de l'eudémonisme en tant que bonheur, idéal de la cité grecque est corrélé à l'exercice de la vertu. La vertu n'est pas une disposition, il s'agit de la travailler afin d'entrer dans la voie du sage, celle du juste milieu (mesotes) qui se retrouve dans des ~~j. Erovane~~ éthiques à faire le bien ainsi qu'à suivre la fin téléologique de l'homme en tant que sujet allant naturellement vers la connaissance. Le magnanime (authekastos) est celui qui n'est ni ~~vaillant~~ ni ~~peureux~~ Vers la connaissance. Le magnanime (authekastos) est celui qui n'est ni indifférent au monde ni pressé de ses exigences futiles. Il est celui, qui par l'affirmation de son caractère propre connaît par l'exercice de la vertu, la possibilité de devenir le modèle à suivre pour l'ensemble de la cité. On voit donc ici un modèle loin de l'indifférence kantienne mais tout aussi loin du souci de l'autre qui peut empêcher de faire son devoir authentique d'être soi même. Contre ce que Romano appelle le sollipsisme d'un Descartes, nous pouvons y préférer un cogito pré-cartésien (l'appellation est de Romano) avec la figure d'Augustin Pour Augustin dans ses confessions l'interos Pour Augustin dans ses *confessions* l'introspection n'est rendue possible que par la totale transparence à Dieu qui renvoie à une totale transparence à soi Loin de figer le "moi" dans un substrat métaphysique que Romano qualifierait de fiction, sinon de fantaisie le "moi" chez Augustin est une expression directe de la sensibilité par l'authenticité d'un lien direct entre l'homme et son créateur. Le sujet n'est pas isolé comme "res cogitans" en dehors de tout ce qui fait le monde et sa substance étendue mais c'est

Dieu donne la substance de l'authenticité par lequel, dans l'acte de confession, l'homme se fait plus nu que nu. Être soi c'est s'incarner soi-même dans un discours qui n'a de sens que par la vertu pratique qu'il exerce en tant que vérité sur soi. Si nous avons par cette présentation de ce qui est l'ipséité pour Romano convoqué ces deux figures que sont Aristote et Augustin nous avons mis en avant "Être soi" au sens d'authenticité morale et sociale mais aussi au sens d'intériorité. - être soi-même dans l'ipséité ce serait donc être un Récit qui s'incarne dans le courage de la vérité sur soi. Claude Romano prend plusieurs exemples dont celui de Rousseau et de ses *confessions*. Si, comme il le reconnaît lui-même, on trouve chez Rousseau beaucoup de pages de sincérité n'est-on pas pour autant obligés de parler [smudged/erased text] ici d'une sincérité- inauthentique dans la mesure où chez Rousseau l'invention de la société a semblé pervertir tout le monde sauf lui-même Or s'il nous faut régler le dernier problème (au sens de direction, de sens téléologique) qui classerait du de direction, de sens téléologique) qui donnerait du sens à ~~être~~ Soi-même comme à sa vertu, Foucault semble à ce titre constituer un meilleur exemple. En effet dans l'ouvrage dont se sert Romano pour mettre à jour sa définition nouvelle de l'ipséité Foucault soutient que le discours sur soi doit être courage de la vérité- vertu pratique visant à la parresia révélation par discours sur soi du sens d'être soi même. Dans *l'ordre du discours* Foucault émet la thèse selon laquelle les discours sont des régimes de vérité qui produisent des effets

Le "pouvoir de parler de nous" serait en quelque sorte une barrière sociale à l'expression de notre ipséité et notre vertu consisterait, non pas à ~~savoir~~ fuir la société corruptrice et inventrice des moeurs précieuses et ridicules mais faire face à la société : analyser les discours de pouvoir sur soi que produisent les institutions en droit de dire le vrai (justice, école, médecine) et de s'en extraire par la vertu afin de produire son propre discours sur soi (au double sens de récit et d'action) et de donner non seulement un sens au fait d'être soi mais sens du récit et d'action) et de donner non seulement un sens au fait d'être soi-même mais aussi nous-mêmes, collectivement

Pour conclure si dans un premier temps nous cherchions, par l'approche classique une solution à la "question du sujet" et au sens à donner à cette dernière nous avons relevés les contradictions inhérentes à la polysémie du mot sens de l'approche classique (intériorité; devenir téléologie) pour en préférer une approche plus dynamique (qui s'accorde au soi comme action) mais aussi au soi comme récit, récit qui ne donne du sens à "être soi-même" qu'avec les autres dans le courage de la vérité autant individuelle que collective. de la vérité autant individuelle que collective.