

Mettre *en état* le discours sur du soi **Balises historiques et méthodologiques**

Maxime Allard, o.p.

Volume 12, numéro 1-2, 2004

Le Soi dans tous ses états

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011561ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011561ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Allard, M. (2004). Mettre *en état* le discours sur du soi : balises historiques et méthodologiques. *Théologiques*, 12(1-2), 181–195.
<https://doi.org/10.7202/011561ar>

Mettre *en état* le discours sur du *soi*

Balises historiques et méthodologiques

Maxime ALLARD, o.p.
Collège dominicain
Ottawa

1. La nature du dialogue

Il ne s'agira pas, dans cette brève postface, de résumer les présentations ou les discussions du colloque « Le Soi dans tous ses états¹ ». Encore moins de les suivre à la trace pour signaler, au passage, telle ou telle proposition qui m'aura semblé problématique et m'aura ainsi mis dans tous mes états, ou encore qui m'aura paru fructueuse et, du coup, stimulante à penser. Que chacun fasse cet exercice pour soi en relisant les contributions reproduites dans ce numéro. Il s'agira tout au plus de mettre en question et, qui sait aussi peut-être, de mettre à la question selon la fonction « méta- » (Greisch 1996 ; 2004), l'entreprise même selon laquelle il en irait, avec ces communications, de quelque chose comme d'un dialogue, d'une table ronde des « états-unis » du soi en vue d'approcher « le phénomène de la conscience du soi » ! Une approche méthodologique, arrimée à une certaine généalogie des pratiques philosophiques, présidera aux remarques suivantes pour signaler le caractère problématique du genre de rapprochement, de dialogue tenté, au moins dans les termes empruntés pour le faire, car, dans les textes retenus pour la publication, aucun ne prend vraiment la peine d'offrir une ou des définition(s) du « soi » ou encore la mise en évidence de ses options méthodologiques².

-
1. L'auteur a écrit son article suite au colloque « Le soi dans tous ses états » (Montréal, 18-19 septembre 2003) et à la lecture des textes suivants retenus pour la publication : Henri Atlan, Alain Gignac, Victor Sōgen Hori, Evan Thompson, Shaun Gallagher, Jean-Noël Missa.
 2. Sauf, peut-être, dans la présentation d'Alain Gignac. Mais son caractère *excentré*, déclaré et ancré dans un texte de la tradition chrétienne requérait quelques notes

Les articles sont portés par une grande bienveillance, une ouverture, une écoute attentive de différents discours produits sur le « soi ». Résolument, la tonalité est irénique. Elle permet de faire entendre des approches diverses et, probablement, de faire un certain inventaire, un certain état des lieux de la discussion sur ce qui passe pour le « soi », de ce qui est reçu comme du « soi ». D'emblée, il y va d'un désir de sortir d'ornières méthodologiques qui portaient, encore récemment, des disciplines à se considérer comme possédant des chasses gardées, des objets propres, intouchables sans sacrilège, par d'autres disciplines. Mieux encore, on veut éviter de penser les disciplines impliquées selon le modèle d'une concurrence de discours portant sur un unique objet. Ce modèle a donné lieu — et dans certains milieux on s'active à les réactiver — à bien des débats entre les discours scientifiques et ceux en provenance des « religions », par exemple. On cherche — et cela se signale dans les textes — à trouver une véritable collaboration. On annonce une « mutuelle interaction créatrice » (Gignac), une « circulation mutuelle » (Thompson).

Pourtant, au fil des pages, les protocoles pour ces engagements mutuels sont tenus, peu thématiques. Et lorsqu'ils le sont, comme dans le texte signé par Thompson, le geste reste court : on désire compléter des options méthodologiques dites en troisième personne (*third-person methods*) par d'autres en première personne (*first-person methods*). On a l'impression d'assister à un choix méthodologique visant à cerner, à partir de diverses perspectives, un même objet et, ainsi, d'en compléter la description, d'offrir des appuis en provenance d'une autre perspective, complémentaire à une position reçue dans un domaine. Mais est-il si certain qu'entre les « méthodes » des sciences cognitives et celles des psychologies dites « contemplatives » en provenance de « traditions de sagesse », religieuses ou non, le déplacement ne soit que du point de vue de la personne engagée ou désengagée ? Des pratiques, recourant à un

méthodologiques. Peut-être y aurait-il là un signal à retenir pour le genre de rencontre que fut ce colloque : il n'y a désormais peut-être plus de cercle ou de centre incontesté du cercle. Peut-être la figure du cercle avec son centre et ses périphéries n'est-elle plus la bonne ? Peut-être rejoue-t-elle, à son insu, une certaine figure de la subjectivité pensée en ego qui n'est pas si loin de certaines manières d'envisager le « soi » ? Les précautions théologiques devraient peut-être se multiplier. Pour sa part, l'article de Jean-Noël Missa signale d'emblée, faisant référence à Ned Block, que le terme « conscience » est un « *mongrel concept* ». La même chose pourrait être dite du terme « soi » dans les diverses contributions.

vocabulaire où quelque chose comme le/du « soi » est donné à entendre en vue de le faire disparaître, ne sont tout de même pas des énoncés valides selon les mêmes règles que des propositions théoriques sur des « faits ». Alors, comment produire des énoncés théoriques à partir de ces pratiques ? Et la phénoménologie, en provenance de Husserl et de ses disciples, permet-elle, dans le cadre restreint qui en est alors conservé, d'opérer la médiation qu'on attend d'elle ? De jouer le rôle qui lui est assigné ? Il me semble que les écarts méthodologiques ne se laissent pas aussi aisément négocier compte tenu des genèses des discours en cause, des options qui les ont définis les uns par rapport aux autres. Cette tentative ne témoigne-t-elle pas de ce que ces divers discours seraient autant de systèmes symboliques, langagiers, pour traiter de la même chose, du « soi » et du « phénomène de la conscience du soi » ? N'y aurait-il pas alors seulement un problème de traduction, partiellement dû à des définitions absentes, confuses ou à géométries variables ? À suivre cette pente, ne risquerait-on pas ainsi de rejouer des dialectiques dans le sillage de celle qu'entreprit Hegel jadis dans l'*Encyclopédie*, alors qu'il négociait le passage entre les seconde et troisième parties de la philosophie de la nature et la section sur la philosophie de l'esprit³ ? Serait-on alors vraiment plus avancé ?

L'irénisme souhaité, la tonalité marquée par l'ouverture, les avances bienveillantes ne suffisent pas conceptuellement. Ils sont pourtant à considérer comme autant de signaux, de symptômes d'une attente, d'un désir. D'une part, on accepte que les divers discours et approches ne soient pas en situation de différend, tel que le définissait Lyotard : « à la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas. » (1983, 9) Il est donc possible d'espérer orchestrer les divers régimes des « phrases », leurs règles de jugement, afin de produire des lieux de croisement où un véritable échange puisse avoir lieu : on abolit alors les accusations mutuelles, les procédés de victimisation, les tribunaux inquisiteurs d'une certaine raison (Lyotard 1983, 24-25). Au lieu du différend et des

3. Voir Hegel 1952, 215-218, où se trouve l'introduction à la philosophie de l'esprit récapitulant les élaborations des pages 161-214 sur la philosophie de la nature.

stratégies retorses mises de l'avant très souvent jusqu'à récemment, on souhaite s'engager dans un agir communicationnel de type quasiment habermasien. D'autre part, on tient pour acquis qu'il sera impossible d'éviter, au moins de prime abord, les tensions, mais qu'en même temps il sera possible d'éviter la tentation d'avoir le dernier mot, la phrase pour clore le débat. Il est clair aussi, à la relecture de ces communications, qu'un discours universel prétendant a priori régler ces conflits est absent de l'horizon.

Je pencherais, histoire de «sauver l'honneur de penser» (Lyotard 1983, 10), pour un retour méthodologique sur ces divers discours, afin que soient établies et mises de l'avant les conditions de possibilité de leur production et de leur énonciation. Je pencherais aussi pour que ce retour se fasse en commun, afin de permettre une expérience de la référentialité, du retour sur «soi», qui donne à penser ce qui est en jeu dans le débat. En d'autres mots, que la réflexion sur le «phénomène de la conscience de soi» devienne l'occasion et le lieu même d'une de ces prises de conscience.

Mais le dire, dans ce cas, n'est pas encore le faire ou l'avoir fait.

2. Des résistances

L'ensemble des communications témoigne aussi de ce que je qualifierais de triple «résistance», en jouant de diverses acceptions du mot «résistance».

Premièrement, une résistance à divers anti-cartésianismes récents, dans le sillage de Heidegger ou d'options existentialistes, structuralistes, voire certains courants postmodernes. Il s'agit de résister, de tenir bon, de ne pas lâcher prise tant devant la réémergence inflationniste de la subjectivité que devant son extinction pure et simple.

Il est de bon ton d'écrire, dans certains de ces courants, que les options mises de l'avant par le cartésianisme et les empirismes britanniques ont fait leur temps, qu'il faut les dépasser, que désormais, après le tournant linguistique, rien de ces dualismes ne permet plus de penser l'humain. Le dualisme cartésien et sa réplique lockéenne auraient été à la source conceptuelle des avatars d'une certaine modernité. Pourtant, les options marquées par les sciences cognitives dans les diverses communications du colloque, avec leur attention au cerveau et son fonctionnement, rappellent alors à l'ordre, résistent à cet anti-cartésianisme. Tout n'est pas langage. Les options pour coupler une certaine approche phénoménologique, marquée, il ne faut pas l'oublier, par la méditation

husserlienne des *Méditations métaphysiques* de Descartes, avec ce qui se passe en biologie et en science cognitive suggèrent aussi, à leur manière, cette résistance, cette persistance, au cœur même des apories issues de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl.

La résistance signale ici, pour reprendre la distinction humienne ouvrant les *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, le rapport entre deux types de philosophie, entre deux manières de faire de la philosophie (Hume 1974). Je me garderai bien d'identifier ici, car cela n'importe en rien à ce que je cherche à suggérer, lesquelles des sciences actuelles et/ou discours philosophiques relèvent de la philosophie facile, morale, et lesquelles de la philosophie difficile, travaillant sur des spéculations abstraites. Mais le fait est, selon Hume, qu'elles sont nécessaires l'une à l'autre pour produire la vérité.

Il est vrai que, dans certains cercles, l'idée même d'un rapprochement entre sciences, phénoménologie et religions, pourrait passer pour un combat d'arrière-garde, un arrière-goût d'une modernité achevée par ailleurs; mais il me semble qu'il y a plus significatif là qu'un simple phénomène de mode, qu'une différence d'optiques entre deux continents, deux manières d'entrevoir la philosophie et ses rapports aux sciences. En jeu dans cette résistance: la possibilité de penser l'être humain par delà les diverses « fins de l'homme » annoncées depuis les années 70.

Au cœur de cette première résistance, une seconde peut être décelée: celle des concepts mêmes mis en place par le cartésianisme, les travaux lockéens et humiens à l'orée de la modernité et de ce qui aboutira à la séparation des discours et des méthodes. Du coup, il y va de la force même de ces concepts, de leur productivité, de leur efficacité théorique ou bien simplement rhétorique, des services qu'ils rendent, de ce qu'ils permettent de penser. Et de ce qui résiste aux modes, qu'on ne parvient pas à remplacer sans reste et qui revient sans cesse hanter les échanges. De ce dont on ne pourrait pas se passer. Les phénomènes du « soi », de la « conscience du soi » en seraient. De même qu'une certaine manière de concevoir le corps et sa différence d'avec ce « soi » et ses phénomènes. Il y aurait là des phénomènes dont l'idée travaillerait les divers systèmes modernes et leur permettrait de résister devant les tentatives post-modernes de tout reconduire au langage. Ou encore, par contre, ces mêmes phénomènes serviraient à résister à tout enfermer dans un certain « réalisme » épistémologique, atomiste, encore présent au début de la modernité et que les technosciences contemporaines, malgré qu'elles aient

largué les ancrages métaphysiques et les discours symboliques qui fondaient les sciences modernes à leur institution, reconduisent à leur manière. À leur insu ?

Ici, une série de questions requiert d'être négociée : quid des rapports entre ces idées et ce qui leur donne naissance ? Comment conjurer, dans cette résistance, les épistémologies de l'impression et de la copie qui ont donné naissance à ces idées ? Comment entendre le « phénomène » même dont il s'agit ? Comment y voir même un « phénomène » ? Le recours à des perspectives en provenance de la phénoménologie s'avère ici intéressant et symptomatique.

Il y va enfin, troisièmement, d'une résistance, à entendre ici quasiment au sens psychanalytique. C'est peut-être là l'envers de l'énergie de ces concepts mentionnés aux deux points précédents. À moins que ce ne soit l'énergie, voire l'émotion investie dans ces concepts, qui soit désormais l'enjeu, le lieu de la question. Avec ce genre de résistance, il y va de l'impensé, de ce qui s'est noué, depuis trois siècles, autour de ces concepts et grâce à eux, à leur travail, dans l'imaginaire comme au niveau symbolique, à propos justement de l'identité (de soi), aux niveaux individuel et collectif. Et alors, plutôt que de penser autrement, de laisser s'effriter une identité donnée, gage de paix et d'entente, avec le système judiciaire qui s'y arrime (Locke 1975, 346-347 = livre II, chap. XXVII, § 26), ça résiste et ça se retisse toujours autour de l'idée de soi, du phénomène de cette « conscience de soi », ça se recompose, ça se renoue et ça cherche à remettre ensemble la diversité de ce que seraient les états propres du soi. De cela, l'article de J.-N. Missa intitulé « Le Soi ou l'illusion de la conscience unifiée » conserve des traces et pointe vers quelques éléments pour poursuivre la réflexion. Faut-il y voir un lien avec l'« invention de la conscience morale » (Kittsteiner 1997) qui, suite à une longue tradition théologique franciscaine, puis empiriste et britannique (Locke 1975, 343-344 = livre II, chap. XXVII, § 22), a été greffée sur le geste autoréférentiel cognitif ? Cela aurait-il un lien avec l'altérité, avec de l'autre, voire, comme on l'écrit beaucoup trop rapidement, de l'Autre ? Ou encore avec le fait que dans les approches des sciences cognitives comme avec les diverses phénoménologies, l'« autre » fasse problème ou soit aussi dans tous ses états ? Or, de ce point de vue, il est intéressant qu'à part la communication de Thompson sur l'empathie et une brève mention dans le texte de V.D. Hori, l'autre ait été très peu convoqué. Serait-ce que l'autre serait déjà réduit à un autre soi, un autre de/que soi, un autre état

du soi, empêtré dans la problématique de l'alter ego qui hante la modernité ? Serait-ce, au contraire, que l'autre soit déjà toujours catégorisé en termes d'« objet » dont le soi, l'ego et ses traces auraient été évacués et, du coup, qu'il s'avère inutile pour penser le « soi » ?

3. Des états qui ne vont pas de soi... bien que dits du « soi »

Le Soi dans tous ses états, titrait-on. Cela s'entend de multiples façons. Comme l'être chez Aristote ! Il sera alors possible d'entendre le « tous ses états » au sens existentiel d'« être dans tous ses états » : hors de soi-même, dépassé ; ahuri, hystérique, le soi n'est presque plus soi-même, plus même un soi. Commotionné, il est aussi alors extatique (« *inside out! Beside himself* », Locke 1975, 343 = livre II, chap. XXVII, § 20), autre que lui-même. Que serait un soi dont l'identité ne serait plus, serait éclatée, disséminée ? On peut aussi entendre le « tous ses états » au sens politique : le soi apparaîtrait alors comme un souverain glorieusement régnant sur tous ses états, présent à ce qui se passe dans chacun de ces/ses états. Il y va de possession, de pouvoir, d'autorité. Enfin, il y aurait, plus simplement, le soi dans tous ses états, soit la manifestation des divers états du soi, des états qui lui seraient propres, comme autant de modalités personnelles.

Pour le moment, ces trois manières d'entendre le titre même du colloque demeurent indécidables. Nous le verrons, dès les origines modernes de problématiques où il y va de/du « soi », elles s'entrecroisent, se supportent l'une l'autre. Et peut-être y a-t-il là plus que des tentatives infructueuses de se désempêtrer des spectres scolastiques ou des manières inadéquates de s'exprimer !

Le « soi » serait donc dans tous ses états. Des questions se posent : comment savoir que nous avons, présentement, de manière maîtrisée, « tous » les états du soi ? Certes, on traite du soi depuis quelques siècles, mais peut-on être assuré de posséder, à notre tour, désormais, tous ses états et d'être en mesure d'en parler, comme un ensemble ? Quelles énumérations, analyses ou déductions pourraient en certifier la totalité ? Quels protocoles mettre en place pour vérifier les titres de possession du soi par rapport à la totalité de ces états ou à son être hors de ceux-ci ? Cela nous viendra-t-il de Descartes et de son supposé dualisme, ou de Locke et des étrangetés de ses apories empiristes ? Je nomme ces deux auteurs puisqu'on a vu en eux les « pères », les origines de ces questionnements et problématiques. Il faudrait, ailleurs et beaucoup plus longue-

ment, remonter la filière, la remonter comme on remonte des mailles... parce qu'il y aura eu démontage, en vue de la démonstration d'une autre voie possible pour entendre encore différemment la voix du soi et de ses états.

Tout cela ne va pas de soi. Ne va plus de soi... si, jamais, il aura été possible de croire ou de faire comme si cela allait de soi. Et, rien n'est encore réglé lorsqu'on clôt un article en faisant disparaître un « Le soi » pour n'en conserver que des états, que « ses » états (Hori). Le soi devient alors un *flatus vocis*, une commode catégorie classificatoire qu'on aura pourtant fait jouer tout au long de la réflexion — comme s'il en allait d'autre chose ? Plus radicalement encore, qu'en est-il des liens commis, repris et répétés, comme allant de soi — ou presque —, dans les diverses communications entre le dit soi, la conscience, l'inconscient, l'esprit, l'âme, la pensée, la perception (auto- ou pas), le moi, ses « bases biologiques » (Missa) ? Sans oublier les termes grecs multiples (Gignac) et ceux en provenance de l'hébreu (Atlan), ni le « cerveau », ses synapses et leurs relations très étroites avec le *mind* dans les sciences cognitives, *mind* dont l'histoire conserve en soi la concaténation de bien des termes antiques, scolastiques et rationalistes du XVII^e siècle⁴. Le questionnement se complexifie lorsqu'on multiplie les « soi » en soi « inconscient », « immunologique », « cérébral inconscient », « biologique », selon les expressions signées par Atlan, comme allant de soi : « Oui, bien sûr, le soi biologique » ! Mais, de fait, est-ce si sûr ? Un « soi » inconscient est-il encore personnel ? Peut-on penser un « soi » impersonnel ? Qu'implique même la répétition de ces questions ?

Un historien de la philosophie ne peut guère résister à l'idée de tracer une flèche vers Locke et Descartes, geste quasi inévitable s'il s'agit, avec la question du soi et de ses états, de revisiter le problème « classique » des rapports corps/âme. On ne peut manquer alors de signaler le Locke du chapitre XXVII du second livre de l'*Essay Concerning Human Understanding* et ses problèmes de relations d'identité, de diversité, d'origine et de responsabilité, où la question de l'identité est beaucoup plus large que celle du soi, à reconstruire à travers des questionnements retors sur la

4. Locke (1974, 6, 47, 668s.), par exemple, fait du *mind* une faculté de l'âme, à la fois entendement (*understanding*) et raison (*reason*). De plus, l'étendue qu'il donne au mot « *idea* » pour lui faire recouvrir ce qui s'entendait auparavant par « *phantasm* », « *notion* » et « *species* », ne fait pas peu pour signaler cet héritage complexe.

substance, l'homme et la personne. Il peut être intéressant de remonter vers le Descartes d'un certain cogito, réitéré et transformé, depuis jusque dans le fameux *vat* de Dennett que rappelle S. Gallagher !

Remonter vers ces deux origines ou vers cette origine déjà marquée par la « différence », ne suffit pas. Il ne faudrait pas croire que tout soit joué là déjà. Au contraire. Ces deux origines sont déjà constituées par des négociations difficiles, grevées d'apories qu'on oublie trop rapidement, qu'on ne veut pas revisiter par crainte de voir s'effondrer toute une série de pratiques et de discours, philosophiques, religieux et, aussi, scientifiques. À la limite, je serais porté à affirmer que les rapprochements et dialogues tentés lors du colloque rappellent le lent et complexe processus de radicalisation de tensions déjà présentes à l'orée des recherches rationalistes sur le « moi » et celles, empiristes, sur le *self* au XVII^e siècle. De la « vieille marchandise », selon l'expression begrsonnienne reprise par Missa ? De la marchandise solide, en tous les cas, qui résiste aux temps et aux modifications, qui ne se laisse pas rejeter ou facilement oublier.

Signalons-en quelques-unes pour rappeler les chantiers en attente. Premièrement, il y a toute la question de la relégation des dites « qualités secondes » des scolastiques loin de la matière pour n'en préserver, et encore, que quelques traces en lien avec l'élaboration d'un traité des passions ou l'éthique. Puis, assuré d'avoir des idées claires et distinctes à propos de Descartes, on fait l'économie d'une révision de ses tergiversations quant à la question de l'union du corps et de l'âme et, du coup, quant à la question de l'identité du moi (jamais encore un « soi »). La seconde des *Méditations métaphysiques* répondait provisoirement à la question « mais moi qui suis-je ? » par la fameuse *res cogitans*. Mais est-ce là toute la réponse ? Celle qu'il convient de maintenir après la sixième des *Méditations* ? Probablement pas. De plus, dans la même ligne de réflexion, il y a le problème de la glande pinéale et de ses rapports avec la constitution d'un sujet réflexif et éthique, dans un monde créé par Dieu tel que le traitent *Le traité des Passions* et les *Principia philosophiæ*.

Pour bien voir le problème et les enjeux à propos d'un éventuel « soi », il peut être intéressant de rappeler que les successeurs immédiats de Descartes se sont attardés à défaire les nœuds apparus à l'occasion de ces négociations autour de l'idée du « moi » et du « self ». Qu'on pense à Malebranche dans *La Recherche de la vérité* et ses travaux sur le cerveau pour démontrer l'inanité de la question de la glande pinéale pour assurer un moi unique. Qu'on pense à Spinoza dans les préfaces aux

parties III-V de l'*Éthique* et ses tirades anti-glande pinéale. Mais il y a plus, avec ces deux auteurs, dits rationalistes, il y va aussi d'un travail renouvelé et complexe sur les « parties » en jeu : âme et corps, en eux-mêmes et dans leurs rapports mutuels et dans ceux qu'ils entretiennent avec Dieu. Chacun à sa manière remet sur le métier les notions de substance et d'individu.

Deuxièmement, avec Locke, la situation semble plus claire, mais pas nécessairement dans le sens invoqué où il y aurait un phénomène « soi ». Le célèbre chapitre XXVII du livre II répète trop la question de la « conscience de soi », d'être un « soi » pour « soi » pour qu'il soit possible d'en nier la présence et la prégnance conceptuelle. Toute l'idée d'identité personnelle repose sur ce concept en ce qu'elle marque la continuité énoncée d'actes et de mouvements dont on peut avouer être l'auteur et en être tenu pour responsable, donc repérable dans l'espace et le temps⁵. Cependant, cette identité personnelle du « soi » ou par la « conscience de soi » est déliée de la problématique de la substance, de l'identité des corps et/ou des âmes. Du corps, il ne reste, de fait, que la conscience fluctuante de certaines sensations et des parties qui les rendent possibles. Du mécanisme de cette conscience pas un mot n'est dit. Dans ce silence s'engouffreront par la suite diverses tentatives, jusqu'aux propositions des sciences cognitives actuelles. Mais la substance corporelle a, pour sa part, sa logique, sa continuité propre. Peut-on ainsi délier la substance corporelle de la conscience de « soi » ? Sans reste ? Les négociations phénoménologiques sur le corps propre et la chair, par différence du corps, substance biologique étendue, trouveront là matière à réflexion.

4. Sortir de l'impasse ?

De ces remarques historiques et méthodologiques, que retenir ? Premièrement, que le débat actuel et les tentatives de dialogue demeurent marqués par l'amorce de la problématique, il y a plus de trois siècles. Peut-être serait-il temps de questionner la donne initiale, histoire de ne pas rejouer, encore une fois, les mêmes discussions avec, pour toute différence, un tour d'écrou supplémentaire, celui des sciences cogni-

5. Il serait possible de radicaliser ces problèmes à partir des propos de D. Hume, qui marquera vivement le caractère fictionnel, imaginé, voire imaginaire de ces protocoles de l'identité et de la conscience de soi.

tives⁶. Une archéologie de la constitution des discours des sciences cognitives serait bienvenue. Elle devrait s'astreindre à analyser les modulations de la notion d'entité, mentionnée par Missa comme jouant un rôle important. Avatar métaphysique suarézien ou cartésien de la « substance » où s'empêtrait, pensait Locke, ceux qui ne suivaient pas son option pour la conscience et le *self*, la notion d'« entité » a peut-être autre chose à nous apprendre encore ! La substance peut être dite autrement et offrir une piste pour énoncer du soi. Cette archéologie rappellerait aussi que ce que Hume qualifiait de spéculations obscures vérolées de superstitions populaires n'a pas encore quitté les discours qui se veulent dans l'orbe de l'« empirique ».

Deuxièmement, la suggestion d'une autre voie en provenance de la philosophie. Elle serait double. En premier lieu, il serait intéressant de comparer les pratiques de Merleau-Ponty, de Levinas, de Henry et de Derrida (Sebbah 2001) à propos des rapports entre ce que permettent leurs approches phénoménologiques et les abords d'un discours, hérité des empiristes, sur le corps et le cerveau. Donc, au lieu d'insister sur la différence, il s'agirait de tenter de recouvrer des gués, des liens jamais tout à fait tranchés. Par exemple, Merleau-Ponty, dans *Phénoménologie de la perception* (1945), négocie pied à pied, dans un dialogue constant avec une certaine psychologie dite mécaniciste ou classique, pour parvenir à dégager une notion phénoménologique du « corps propre », sans pour autant la couper des enjeux représentés par la mise en discours en provenance d'une psychologie marquée par certaines options « physiques » (ou biologiques) sur le corps — options qui, par ailleurs, méthodologiquement, avaient rompu les ponts avec ce qui serait le point d'entrée dans la recherche de ce qui allait devenir la perspective phénoménologique. Levinas, pour sa part, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), travaille aussi le sentir à propos de l'exposition

6. Il serait aussi intéressant de suivre au fil des siècles ce qu'on pourrait nommer l'hégémonie du cerveau comme lieu de l'expérience de « soi ». Le cerveau a lentement perdu son statut d'organe pour devenir un métaorgane. Il est traité comme une chose en soi et, pour énoncer les phénomènes d'autoréférence dans l'activité cérébrale, on en est venu à utiliser des « métaphores » (*sic*) qui rejouent, pour beaucoup, les manières de parler de la subjectivité et du soi en modernité, tout en n'ayant plus aucun rapport avec les pratiques ayant donné naissance à ces discours. Est-ce un innocent hasard ? J'en doute...

et, du coup, le rapport à soi; il faudrait être attentif à sa manière de se démarquer d'une certaine représentation du « corps », jusque dans le choix de ses métaphores pour voir un complexe jeu de désengagement et d'engagement. Mais, de fait, ces choix supportent un certain lien avec ce que Locke appellerait la substance vivante et l'animalité. Pour sa part, M. Henry, dans *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), tentait à sa manière de repenser la chair et le corps, dans un rapport critique avec les options de Merleau-Ponty: il y allait alors de la chair comme expérience de soi (s'éprouvant, se souffrant, se supportant soi-même, jouissant de soi) et condition de connaissance du corps qui lui demeure extérieur. Quant à la pratique de J. Derrida, au plus éloignée peut-être des manières des interventions au colloque, elle met en question à la fois la résistance des concepts postcartésiens et postempiristes, et leur oubli dans certains courants tentant de se défaire d'une certaine manière d'envisager la subjectivité ou la conscience de soi. Dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (1998), Derrida s'emploie, à propos du toucher et de la question du « se » toucher, à montrer les apories et les complexités de la question qui ne se satisfera pas d'une résistance (passive ou active), mais qui devra passer par une remise en question radicale des options métaphysiques soutenant tout l'édifice de la sensibilité/sensualité. De plus, cet auteur travaille depuis plusieurs années à repenser les rapports entre l'humain et l'animalité. À chaque fois, il faudrait voir comment est pensé le corps en tant qu'il est mis en discours par les sciences cognitives, afin de trouver des gués, soit pour opérer le rapprochement ou pour signaler des proximités, soit pour repérer les plateaux théoriques et leurs rapports mutuels. Cette suggestion, je l'avoue, table sur une manière thomasienne d'articuler le caractère conscient et voulu de l'agir humain à même l'animalité et le caractère tempéré d'un corps désirant⁷. Peut-être même, qui sait, faudrait-il admettre que les conditions théoriques et méthodologiques pour un dialogue ne sont pas réunies présentement et qu'un dialogue demeure une idée régulatrice dans le sens kantien.

7. Sur ce point, il faudrait relire ensemble le traitement de l'acte volontaire et celui des passions au début de la seconde partie de la *Summa theologiae*, ainsi que le traitement oublié du corps en *S.T.*, Ia, q. 91, où, bien sûr, la physique et la biologie n'est plus la même, mais le geste mis en place pourrait offrir une piste pour amorcer le dialogue souhaité.

Second élément en provenance de la philosophie. L'énoncé et l'énonciation d'un/du soi pourront être pensés comme un geste référentiel, voire un geste référentialisant, non pas premièrement en fonction d'un ego, mais en fonction d'une présence au monde, dans un monde où déjà d'autres agissent et réagissent, jouissent ou souffrent, se blâment ou se louent les uns les autres. On pourrait alors presque dire que du « soi », c'est de la circulation diversifiée de la référentialité dans une société⁸. Le travail métaphysique tente, désespérément ou non, selon les interprétations qu'on voudra faire de l'histoire, d'organiser en plateaux, en instances la psychologie et la biologie de cette circulation de référentialité énoncée⁹. On pourra alors en décliner diverses guises : en première personne, seconde ou troisième, voire indifféremment au singulier ou au pluriel. Aucune de ces « personnes » n'aurait priorité logique. Ensemble, elles forment système. Il en irait d'une certaine adresse, d'une manière de s'adresser, d'énoncer l'instance même s'énonçant ainsi. Or, l'adresse est signée dans et par un geste corporel en fonction de sa logique propre.

Ce second élément résiste aux tentatives, encore actives dans les communications, de localiser du/le « soi », sans tenir compte des conditions d'énonciation de ce qui est en jeu dans ce geste référentiel, dans ce geste qui souligne, double, signale un espace/temps de réflexivité qui ne se laisse pas enfermer dans la problématique de la conscience. On pourrait argumenter qu'on risque un aplatissement du double registre des négociations modernes se servant du discours où la réflexivité énoncée est conceptualisée par du « soi » : à la fois celui de ce que Jean-Marie Vaysse nomme l'« inconscient des modernes » (Vaysse 1999) et celui des rapports supposés « classiques » du corps et de la pensée, et de la rationalité via (*sic*) le cerveau¹⁰.

8. Divers éléments de la communication de S. Gallagher s'avèrent ici pertinents, de même que divers éléments en provenance des traditions bouddhistes, juives et chrétiennes.
9. On a voulu croire en être délesté, mais le largage n'avait pas vraiment eu lieu. Même spectrale, la métaphysique a des effets ! Les diverses critiques, herméneutiques ou analytiques, à partir des scepticismes humiens ou autres, tendaient à faire croire à l'innocuité de la catégorie de/du « soi » acquise après le déblayage de ce que D. Rasmussen (1998) appelle les « périls de la subjectivité ». Elles n'auraient pas été aussi efficaces qu'on aurait aimé à le croire.
10. De ce point de vue, il est intéressant de noter qu'à l'origine de la psychanalyse, il y a des options neurologiques. Et il existe un débat entre les historiens de la psychanalyse quant au statut à accorder à ces options dans les dernières élaborations freudiennes et par la suite.

Le colloque *Le soi dans tous ses états* nous aura conviés à cet exercice sans encore nous offrir véritablement les outils pour l'accomplir. Il aura pourtant marqué, comme en creux, la difficulté de trouver la posture méthodologique pour éviter les simples juxtapositions ou les bricolages conceptuels inattentifs à leurs fragilités épistémologiques. Des chemine-ments et des tentatives ont été indiqués, sans achever de réel tour d'ho-rizon, car les questions épistémologiques n'ont guère été soulevées. Reste à offrir guide d'accès, panneaux méthodologiques de circulation, des aires de discours et de pratiques... pour marquer les croisées de chemins où il pourra y avoir partage des voix, réflexion commune et non plus *seulement des échanges mutuels*.

Références

- DERRIDA, J. (2000), *Le toucher, Jean-Luc Nancy / accompagné de travaux de lecture de S. Hantai*, Paris, Galilée (Incises).
- GAILLARD, F., J. POULAIN et R. SHUSTERMAN, dir. (1998), *La modernité en ques-tions : de Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf (Passages).
- GREISCH, J. (1996), « "La fonction méta" dans l'espace contemporain du pensa-ble », dans C. BRESSOLETTE, P. CAPELLE et S. BRETON, dir., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne (Institut catho-lique de Paris. Faculté de philosophie. Philosophie 17), p. 5-27.
- (2004), « Qu'appelle-t-on "s'orienter dans la pensée" ? Une méditation mé-taphysique », dans P. CAPELLE, dir., *Raison philosophique et foi chrétienne à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf (Philosophie et théologie), p. 27-52.
- HEGEL, G.W.F. (1952) [allemand 1817], *Encyclopédie des sciences philosophiques / trad. par J. Gibelin*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).
- HENRY, M. (2000), *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- HUME, D. (1975³) [1777], *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals / Introduction et index analytique par L.A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press.
- KITTSTEINER, H.-D. (1997), *La naissance de la conscience morale*, Paris, Cerf (Passages).
- LEVINAS, E. (1978², 1974) *Autrement qu'être ; ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 54).
- LOCKE, J. et P.H. NIDDITCH (1975), *An Essay Concerning Human Understand-ing*, Oxford, Clarendon Press (Oeuvre).

- LYOTARD, J.-F. (1983), *Le différend*, Paris, Minuit (Critique).
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées).
- SEBBAH, F.-D. (2001), *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque du Collège international de philosophie).
- VAYSSE, J.-M. (1998), *L'inconscient des Modernes: essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard (NRF Essais).

Résumé

Cet article propose d'inscrire sur une histoire longue des concepts philosophiques les diverses contributions au colloque *Le Soi dans tous ses états*. Du coup, il devient possible de mettre au jour diverses résistances, tensions et limites dans les mises en discours du « soi ». Ces tensions et limites rendent difficile, voire impossible, le « dialogue » espéré entre diverses disciplines sur un même « objet » sans procéder à une archéologie de celles-ci et de leurs « objets ». Autrement, les propos échangés risquent de rejouer, encore une fois, les mêmes discussions de l'orée de la modernité avec, pour toute différence, un tour d'écrou conceptuel supplémentaire.

Abstract

*This article inserts the communications of *Le Soi dans tous ses états* on the historical horizon of the philosophical concepts of modernity that are at work in them. In so doing it becomes possible to uncover some tensions, limits and resistances in the discourses concerning the "self". These undermine and render difficult the "dialogue" about the "self" that is hoped for. They call for an archaeology both of the disciplines desiring to dialogue and of their "objects" that seems to be or call for a "self". Without this archaeology, the exchanges risk becoming only one more repetition of the discussions of early modernity... with an extra turn of the conceptual screw.*