

Introduction

Les sociétés européennes et nord-américaines, mais aussi, à un moindre degré, de nombreuses aires culturelles à travers le monde, ont fait face, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, à une véritable révolution dans les mentalités et les modes de vie, ayant entraîné l'apparition d'un nouveau type de rapport à soi caractérisé par l'aspiration à donner à sa vie une forme qui reflète ses propres particularités individuelles, à favoriser l'épanouissement de ses propres dispositions et inclinations. Ce qui était jusque-là – et encore, seulement jusqu'à un certain point – l'apanage d'une élite (aristocratie, dirigeants politiques et ecclésiastiques, artistes, savants) s'est ainsi démocratisé au point de devenir, à partir de la fin des années 1960, un phénomène de masse. Cette aspiration à une « authenticité personnelle », comme on peut la désigner, qui conjoint à l'idée de vérité à l'égard de soi-même celles d'accomplissement personnel et d'expression de soi dans sa vie, a été souvent étudiée d'un point de vue sociologique, notamment à la lumière de ce qui en a été à la fois le symbole et un reflet en partie déformant : Mai 68. Mais il n'existe pas, à notre connaissance, d'étude qui ait cherché à en exhumer les racines plus profondes – philosophiques, religieuses, esthétiques – et se soit attaché à ses origines plus lointaines. C'est à un tel examen que sera consacré le présent ouvrage. Le *terminus ad quem* de l'histoire intellectuelle que nous voudrions retracer est relativement bien connu : c'est Rousseau qui, le premier, a formulé en toutes lettres l'idéal d'authenticité personnelle, en plaçant fortement en contraste la vérité de l'individu et l'hypocrisie des mœurs. Du romantisme à l'existentialisme, cette idée s'est approfondie et a connu de nombreux développements dont les plus saillants peuvent être associés aux noms de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ou Sartre. Mais les sources historiques auxquelles ont puisé ces conceptions sont nettement moins faciles à identifier, et elles n'ont fait l'objet, pour l'heure, que d'études assez partielles.

Cette situation tient sans doute d'abord au relatif discrédit dans lequel sont tombés les « existentialismes » à la suite des critiques dont ils ont fait l'objet, d'abord de la part des marxistes, et notamment de l'École de Francfort, puis des structuralistes, des tenants de la déconstruction et de nombreux courants des sciences humaines et sociales. Sous l'effet de ces critiques, l'idéal d'authenticité

s'est fissuré ; il est apparu solidaire d'un style philosophique périmé ; il a même fait figure, aux yeux de certains, de non-sens pur et simple. À rebours de la tendance générale des sociétés contemporaines, un grand nombre d'intellectuels, prenant le contre-pied de la génération philosophique précédente, en sont venus à proclamer l'inanité complète de cet idéal, à l'image de Michel Foucault qui, dans l'un de ses derniers cours au Collège de France, en 1982, regrettait « l'absence quasi totale de signification, qu'on donne à des expressions, pourtant très familières et qui ne cessent de parcourir notre discours, comme : revenir à soi, se libérer, être soi-même, être authentique, etc.¹ ». Les raisons d'une condamnation aussi ferme, et qui n'est pas sans rappeler l'anathème jeté par Adorno sur le « jargon de l'authenticité », tient à ce que Foucault interprète la recherche de vérité et d'accomplissement personnels qu'il voit partout à l'œuvre autour de lui comme un prolongement des techniques de confession et d'aveu qui ont été mises en place par le christianisme des premiers siècles pour imposer au fidèle une obligation de vérité – techniques qu'il tient pour assujettissantes et aliénantes, et auxquelles il oppose les « techniques de soi » élaborées dans le cadre de la philosophie hellénistique, qui échapperaient à un tel reproche. Parce que l'idéal d'authenticité ne représente qu'un avatar des formes traditionnelles d'obéissance telles qu'elles ont été orchestrées et perpétuées par la confession chrétienne, ce qui serait vécu par les acteurs eux-mêmes comme « émancipation » devrait être compris, à rebours, comme un sous-produit historique de procédés coercitifs soustraits en grande partie à leur conscience. Une telle disqualification soulève pourtant de redoutables difficultés. Elle frôle même l'absurdité pure et simple². Si, en effet, l'aspiration à l'expression de ses véritables désirs et à une forme de vérité sur soi ne constitue que le symptôme d'une technique de contrôle inconsciente imposée aux individus par la société, il reste à comprendre ce que cette technique est censée justement *contrôler* – si ce n'est ce à quoi une telle expression donne libre cours. Il faut pouvoir admettre que notre aspiration à exprimer nos véritables inclinations dans notre vie n'est pas intrinsèquement le produit d'une manipulation insidieuse pour comprendre comment une telle manipulation peut éventuellement s'exercer sur elle et la restreindre. En outre, Foucault semble ici enclin à revendiquer pour lui-même une posture de complète neutralité vis-à-vis d'un idéal éthique largement partagé à son époque – et à la nôtre –, mais il n'est pas sûr qu'une telle posture soit réellement tenable : certains aspects de sa pensée, comme « l'esthétique de l'existence » qu'il appelle de ses vœux dans sa dernière philosophie, semblent au contraire dériver en droite ligne de l'idéal qu'il fustige au nom de son absence supposée de toute signification.

De tels rejets ambigus ont longtemps constitué l'attitude privilégiée de nombreux intellectuels par rapport à ces questions. La situation a commencé à évoluer depuis quelques décennies, tout d'abord grâce au livre de Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* – issu de conférences prononcées par l'auteur en 1970 en tant que titulaire de la chaire Charles Eliot Norton –, qui esquisse les grandes

lignes d'une histoire critique de l'idéal d'authenticité. Plus près de nous, les deux ouvrages de Charles Taylor, *Sources of the Self* (1989)³ et *The Ethics of Authenticity* (1991)⁴ ont beaucoup contribué à redonner une actualité à ces questions et ont promu l'authenticité personnelle au rang d'idéal non seulement légitime, mais incontournable de nos sociétés démocratiques contemporaines. Au cours des années qui ont suivi, les travaux de Stanley Cavell sur le « perfectionnisme » d'Emerson⁵, ceux de Charles Larmore (*Les Pratiques du moi*, 2004) et de Bernard Williams (*Truth and Truthfulness*, 2002) ont redonné une place centrale à ces questions. Bernard Williams peut ainsi déclarer dans un entretien accordé peu de temps avant sa mort : « S'il y a un thème qui traverse tout mon travail, c'est celui de l'authenticité et de l'expression de soi (*self-expression*). Il s'agit de l'idée selon laquelle certaines choses sont, en un sens réel, véritablement vous, et expriment ce que vous êtes, alors que d'autres non⁶. »

UNE ARCHÉOLOGIE DE L'AUTHENTICITÉ

Toutefois, la portée de ces travaux qui tantôt réinscrivent l'idéal d'authenticité dans la lignée de « l'expressivisme » romantique, comme c'est le cas pour Taylor, tantôt s'intéressent à des courants de pensée plus récents (Sartre, Heidegger, Wittgenstein, Emerson), reste limitée par leur tendance à tenir cet idéal pour quelque chose de relativement simple et homogène. Ils ne cherchent pas réellement à faire droit à la complexité interne et aux ramifications historiques de cette idée ; ils n'essaient pas non plus de la replacer dans la longue durée, au croisement de l'histoire de la philosophie, de la spiritualité chrétienne, mais aussi de disciplines qui jouent un rôle non négligeable dans son essor et les formes qu'elle a pu revêtir, telles la rhétorique ou la philosophie de l'art. Aujourd'hui encore, il n'existe à notre connaissance aucune étude d'ensemble qui se soit attelée à ces questions. Or, si l'exigence d'être un individu souverain et de gouverner sa propre vie en fonction de ses aspirations profondes ne s'est répandue que fort tard dans les sociétés occidentales, si elle n'est devenue pour ainsi dire une « réalité sociologique » que depuis la fin des années 1960, l'idée de mener une vie de vérité, c'est-à-dire une vie qui reflète sa nature véritable (et notamment sa nature générique d'homme), est, en revanche, aussi ancienne que la philosophie elle-même. La *République* de Platon met déjà en scène une option fondamentale qui attend chaque homme à son entrée dans l'âge adulte et le place, tel Hercule, à la croisée des chemins : choix entre une vie de vérité et une vie de tromperie (*apatê*) et d'oubli de soi-même⁷ – le mot *alêthês*, « vrai », étant formé d'un alpha privatif et du radical « *lêthê* » qui signifie, entre autres choses, « oubli ». Probablement inspirée d'une image analogue que l'on trouve dans la tradition pythagoricienne, opposant, elle aussi, deux voies, l'une, située à gauche, qui est celle du plaisir (*hêdonê*), du vice et de l'oubli, l'autre située à droite, qui est celle de l'effort et de la peine (*ponos*), et donc aussi du souci (*me-*

letê) de soi⁸, l'image platonicienne noue déjà étroitement la question du souci de soi à celle du souci de la vérité : une vie de vérité est une vie où l'on prend soin de soi et ne s'oublie pas soi-même. La vérité n'est pas seulement affaire de discours, elle est aussi affaire de vie. Et lorsque Socrate, au cours de son procès, prend les citoyens d'Athènes à partie, ce n'est pas seulement pour leur reprocher de ne pas avoir souci de leur âme (*psukhê*) et de lui préférer le soin de leurs affaires ou de leur fortune ; il leur reproche de ne pas faire droit à la vérité, à *leur* vérité – à la vérité des êtres qu'ils sont eux-mêmes : « Mais quant à ta pensée, à ta vérité (*alêtheia*), à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer, tu n'y penses pas, tu ne t'en soucies pas⁹ ? » La vérité ne touche pas seulement à des matières impersonnelles, elle concerne la vie elle-même dans ce qu'elle a de plus personnel. C'est pourquoi, comme le redira Aristote, il n'existe pas seulement des discours faux, mais des hommes faux¹⁰.

On pourrait être tenté de croire qu'un tel usage du mot « vrai », pour parler des personnes et de leur vie, n'est qu'une extension métaphorique de son emploi littéral. Mais une telle supposition est inexacte du point de vue de l'évolution sémantique des principales langues européennes. Loin que l'idée d'une vérité « personnelle », en effet, y dérive de celle de vérité en général en tant que caractéristique d'une phrase ou d'un discours, c'est exactement l'inverse qui est vrai. En grec, *alêtheia* renvoie à la fois à l'idée de vérité et à l'habitude de dire la vérité, à la franchise – le premier sens d'*alêthês* étant « sincère, franc, loyal, juste, équitable ». C'est pourquoi *alêtheia* a servi dans la Septante à rendre les mots hébreux *'émounâh* (confiance, fidélité) et *'émèt* (solidité, permanence) appliqués en premier lieu à Dieu. Le latin *verus*, qui signifie à la fois « vrai » et « véridique », provient probablement de l'indo-européen commun **wer̥-* qui signifie « ami, digne de foi, vrai » et qui donne le haut anglais *wær* (« vérité, serment, pacte ») et l'allemand *wahr*¹¹. En anglais, *true* dérive du saxon *treiwe* qui signifie « fiable, fidèle, honnête, ferme dans ses promesses », et du proto-germanique **treuwaz-*, « de bonne foi », dont la racine **dreu-*, « stable, solide », pourrait avoir désigné au départ la partie centrale d'un tronc d'arbre¹². Dans tous ces cas, l'idée de fidélité, de loyauté, d'intégrité, de respect des engagements, précède le sens de « vrai » en tant que caractéristique du discours et conformité aux faits : la *truthfulness* précède la notion logique et sémantique de *truth*. La vérité est le lieu où un être coïncide avec lui-même, où il se déclare au-dehors tel qu'il est au-dedans, avant même de renvoyer à l'adéquation de la pensée avec la réalité.

Toutefois, l'idée d'authenticité se distingue de celle de franchise ou de sincérité en général en faisant porter l'accent sur la relation que l'individu entretient avec lui-même plutôt que sur celle qu'il possède avec les autres. L'authenticité est d'abord une sincérité ou une véracité à l'égard de soi. Elle n'est pas la *truthfulness* en général mais le fait d'être *true to oneself* – une expression difficilement traduisible en français. Si la franchise est motivée par la considération que nous devons la vérité aux autres, l'authenticité est guidée plutôt par la conviction que nous nous la devons à nous-mêmes. La sincérité consiste à dire ce qu'on pense,

parfois même à faire ce qu'on dit ; l'authenticité à être ce qu'on est. C'est pourquoi elle est indissociable de l'idée d'accomplissement de soi, d'épanouissement de ses propres virtualités : elle exige que nous nous trouvions nous-mêmes en nous soustrayant aux pressions du conformisme. *Mache dir selber Bahn*, écrit Goethe, « Ouvre-toi ta propre voie¹³ » – un impératif qui résonne dans un poème intitulé « *Mut* », courage, ce qui suggère déjà, si besoin était, que ce genre d'attitude n'est pas sans coût personnel : elle nous oblige à renoncer aux illusions rassurantes sur nous-mêmes, aux rôles dans lesquels on voudrait nous enfermer, à regarder notre propre vérité en face, aussi laide soit-elle, à renoncer à la tranquillité et parfois même à la respectabilité, à ne plus transiger avec nos désirs. « *Find your deepest impulsion, and follow that* », affirme D. H. Lawrence¹⁴. Bien sûr, pour qu'une telle injonction fasse sens, il faut qu'il existe quelque chose comme « notre impulsion profonde », un tropisme de notre être qui nous oriente à notre insu. L'idéal d'authenticité ne peut briller au firmament de notre culture que parce que celle-ci accorde à l'individu une absolue singularité et surtout une véritable *dignité*, parce que cette culture a revêtu les contours de l'individualisme. Comme le souligne Charles Taylor, l'idéal d'authenticité suppose d'abord qu'« il existe une certaine façon d'être humain qui [soit] la *mienne*. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même. Si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce que représente pour *moi* le fait d'être humain¹⁵ ». Parce que chaque individu est absolument distinct des autres, il lui revient d'*accomplir* cette différence – et pour cela, d'abord, de découvrir en quoi elle réside. « Être soi » peut devenir alors, aux yeux de certains, un impératif sacré, et le fait de suivre sa nature, une loi : « *No law can be sacred to me, but that of my nature* », écrit Ralph Waldo Emerson¹⁶.

L'idéal d'authenticité se révèle à cet égard plus exigeant que l'idéal classique de sincérité, du fait que la sincérité peut parfaitement aller de pair avec des illusions sur soi-même : il ne suffit pas d'être sincère pour atteindre à une vérité sur soi, contrairement à ce que Rousseau a parfois suggéré. Il en va différemment de l'authenticité. Dans la mesure où celle-ci consiste en une vérité *envers soi-même*, elle suppose que nous ne soyons pas sur nous-mêmes dans l'illusion ; elle doit s'accompagner de lucidité et d'un discernement de ce qui nous est propre. Comment un tel discernement est-il possible ? C'est une des questions qui revient sans cesse dans toutes les conceptions que nous allons examiner. Certaines de ces conceptions affirment d'ailleurs qu'il ne s'agit pas du tout ici, en réalité, d'un *discernement*, lequel mettrait en jeu une *découverte* – par exemple une découverte de notre vrai désir, voire de notre « vrai moi » –, mais plutôt d'une *décision* par laquelle l'individu se façonne lui-même, « se choisit lui-même », et n'obéit qu'à sa propre loi. La coïncidence avec soi devient alors affaire de décision et de « résolution », comme dans certaines conceptions existentialistes.

Quoi qu'il en soit, l'authenticité n'est pas seulement distincte de la sincérité, elle peut, dans certains cas, entrer en conflit avec elle. Si « être soi » est un devoir

sacré, si ne pas transiger avec ses désirs, ses convictions ou ses aspirations profondes est un impératif auquel l'individu qui aspire à devenir maître de sa vie ne peut se soustraire, rien n'empêche de supposer que ces désirs et ces convictions puissent entrer en contradiction non seulement avec les conventions sociales, mais avec les exigences de l'intégrité et de la justice. Un « esprit libre », et même un criminel endurci mais sans illusions sur lui-même – un Vautrin, par exemple –, par la lucidité dont il fait preuve à l'égard de soi et la franchise avec laquelle il reconnaît ses turpitudes, manifeste une forme d'« authenticité » jusque dans l'assomption de ses penchants pervers. Même le cas limite de l'hypocrite « parfait » (dont on peut douter qu'il existe), qui s'avoue sans reste son hypocrisie, peut devenir, dans ces conditions, un exemple d'« authenticité ». Il existe des héros en bien comme en mal, comme le dit La Rochefoucauld.

C'est parce que le « devoir » d'authenticité entre en conflit avec d'autres devoirs qu'il ne saurait être érigé en exigence inconditionnelle, en véritable absolu éthique. Il n'en constitue pas moins *un* idéal auquel peu d'entre nous seraient prêts à renoncer. L'authenticité est indissociable, pour le meilleur et pour le pire, de l'horizon éthique de nos sociétés démocratiques contemporaines dans lesquelles chacun ne se définit plus exclusivement, ni même principalement, par sa naissance ou sa position sociale, mais est appelé à se définir lui-même en fonction de ses choix et de ses préférences. Elle accompagne l'essor de cet « individu souverain » dont Nietzsche annonçait déjà la venue : « *l'individu souverain*, celui qui n'est semblable qu'à lui-même, qui s'est affranchi de la moralité et des mœurs, l'individu autonome et supramoral (car "autonome" et "moral" s'excluent), bref, l'homme du vouloir indépendant, personnel et persévérant¹⁷ ». L'idée d'« authenticité » renvoie d'ailleurs étymologiquement à celle de possession et de maîtrise de soi-même. En grec, *authentês* est un composé d'*autos*, « par soi-même », « de sa propre initiative », et de *hentes*, « qui achève, réalise ». Le mot signifiait au départ l'auteur d'un crime, le meurtrier, mais il a revêtu par la suite une signification plus vaste : « celui qui a pleine autorité sur..., le maître, le seigneur ». Ces significations continuent à sous-tendre l'emploi d'« authentique » en français : est authentique celui qui, en ayant pleine autorité sur lui-même, existe dans une forme de vérité sur soi, celui qui *est* pleinement lui-même et en assume toutes les conséquences.

Ce lien entre vérité personnelle et existence en personne n'est pas fortuit. Seul celui qui adopte dans l'espace social une posture de vérité peut aussi, de ce fait même, acquérir une identité stable non seulement pour les autres mais aussi et d'abord pour lui-même. Seul celui qui existe devant les autres dans une forme de vérité sur soi *est* aussi lui-même, ou est appelé à le devenir. Quant au faussaire de sa personne, il risque, lui aussi, de « devenir celui qu'il est » – à savoir *personne, oudeis*, comme le suggérait l'*Odyssée* dans l'épisode où l'existence sur le mode de la ruse et l'être « personne » coïncident dans la figure d'Ulysse. En existant sur ce mode masqué, on risque tôt ou tard de se confondre avec son masque et d'abdiquer toute existence propre, *en propre*. Cet entrelacement né-

cessaire entre vérité et existence « personnelle » rend pour le moins délicate la dissociation que nous avons effectuée précédemment entre deux sincérités : celle que nous devons aux autres et celle que nous nous devons à nous-mêmes. En se dissimulant aux autres, le « parfait » hypocrite ne peut que devenir pour lui-même insaisissable, un fluide, un courant d'air, et être tôt ou tard convaincu d'inexistence. Mais en réalité, le parfait hypocrite n'existe pas : même celui qui rejette les codes moraux et sociaux est toujours forcé d'accepter d'autres codes, d'autres conventions, ceux d'une autre société, fût-elle criminelle ou mafieuse ; il doit être loyal et fiable au moins *pour quelques-uns*, sauf à n'être pour lui-même personne. C'est pourquoi, comme l'observe Bernard Williams, la sincérité ne joue pas seulement un rôle essentiel dans la *communication* aux autres de nos croyances, désirs ou sentiments, mais dans la *formation* même de ceux-ci, ou tout au moins dans leur *stabilisation*. En un sens, je suis (et je deviens) celui que j'ai avoué sincèrement être devant les autres, car en endossant la responsabilité de ce que je reconnais penser ou éprouver je me constitue devant eux comme *ayant* telles ou telles pensées, tels ou tels sentiments ou inclinations, et donc aussi comme étant *celui* auquel de telles pensées et inclinations peuvent être légitimement attribuées. Je devrai désormais me comporter en conformité avec la croyance que j'ai assertée ou le désir que j'ai exprimé, et cette responsabilité que j'endosse en face des autres est un facteur indispensable dans la « stabilisation » de mes propres croyances ou désirs, elle me confère une identité stable et reconnaissable au cours du temps. « Je deviens ce que je peux sincèrement affirmer de moi avec une constance croissante, écrit Williams ; je deviens ce que j'ai sincèrement affirmé aux autres, ou peut-être deviens-je mon interprétation de leur interprétation de ce que je leur ai sincèrement déclaré¹⁸. » C'est ce qui fait que la vérité sur moi-même et la véracité à l'égard des autres sont difficilement séparables au sein de l'intrigue de l'être-soi et du devenir-soi.

Certes, l'une des raisons principales pour lesquelles ce lien essentiel entre véracité et existence en personne a eu tendance à être méconnu, tout au moins dans la réflexion contemporaine, réside dans une posture qui s'est répandue chez un certain nombre de penseurs et de critiques se réclamant souvent de Nietzsche, et qui consiste à refuser à la vérité les prérogatives dont elle jouit dans le discours philosophique traditionnel. Structuralisme esthétisant, dandysme spéculatif, French Theory, déconstruction se sont accordés pour proclamer, avec la mort du sujet et celle de l'homme, la mort de la vérité, tenue pour une hypothèse superflue ou le simple masque de rapports de force. Pour les uns, l'authenticité serait à remiser dans les oubliettes du « vieil existentialisme », car toute idée d'une posture de vérité à l'égard de soi-même ou des autres reposerait sur une illusion « métaphysique » : l'authenticité serait *par essence* inauthentique et la différence du propre et de l'impropre à jamais « indécidable » – l'indécidable devenant ainsi le fin mot de toute pensée. Or, s'il faut bien accorder aux détracteurs de l'authenticité qu'il est souvent difficile de dire, dans une situation concrète, ce que nous sommes – naïf ou sot, sincère ou hypocrite, lucide ou dupe

de nos illusions –, ce n'est pas sur ce terrain que se place l'analyse philosophique, mais sur celui des distinctions *conceptuelles*, un terrain où il revient précisément à ces distinctions de faire la décision. Pour d'autres, le visage de la vérité est « celui de [l]a violence¹⁹ » et devrait être suspecté dans son principe même. Pour d'autres encore, « la vérité est impossible avec le langage²⁰ » – on se demande avec quoi elle serait possible –, et le « désir du vrai », qui nourrit le terrorisme intellectuel, relève d'« une sorte de vulgarité irrémédiable²¹ ». Pour d'aucuns, la « loi » anthropologique ultime est celle du mimétisme, en sorte qu'il devient impossible de dire de l'homme qu'il singe les autres puisqu'il n'est, en son être même, que singerie²² : *homo homini simius*. Pour d'autres enfin, qui procèdent à une généralisation quasi illimitée du concept sartrien de « mauvaise foi » et de son corollaire, l'idée de « rôle », toute communication sociale serait à concevoir sur le modèle d'un jeu d'acteur²³, l'être se résorberait sans reste sous le poudroisement infini du paraître. Il n'est pas utile de s'arrêter à toutes ces variantes d'un même argument, ou plutôt d'une même rhétorique de la dévalorisation systématique de notions telles que vérité, essence, nature. Elles répondent à une stratégie très ancienne, qui était déjà celle des sophistes, et qui consiste à prendre une paire de notions – par exemple vrai / faux, argumentation / violence – pour récuser le terme considéré comme supérieur et ne retenir que celui réputé inférieur : toute vérité serait fausseté, toute argumentation violence, toute sincérité mise en scène de soi, et ainsi de suite²⁴. « Bien que les gens soient en général ce qu'ils ont l'apparence d'être, écrit Goffman, leur apparence pourrait bien, néanmoins, avoir été habilement arrangée²⁵. » La fin de la phrase contredit son commencement. L'incohérence de ces positions qui discréditent le vrai tout en traquant partout l'imposture (et en se créditant elles-mêmes de la plus grande perspicacité) saute aux yeux²⁶ et on pourra se dispenser de s'y arrêter davantage. En bonne place dans le *Dictionnaire des idées reçues* de la seconde moitié du xx^e siècle figure l'affirmation selon laquelle la vérité n'existe pas mais la fausseté, elle, existe. Et cette idée semble encore vivace à une époque que l'on a définie, non sans raison, comme celle de la « post-vérité ».

Bien plus intéressantes sont les critiques de ceux qui, tout en admettant la cohérence de l'idéal d'authenticité et son puissant ancrage historique dans les sociétés égalitaires issues des idéaux des Lumières, soulignent un certain nombre d'impasses auxquelles cet idéal conduit. En devenant notre forme de vie, l'impératif de vérité envers soi-même et d'accomplissement de soi a abouti, aux yeux de ses détracteurs, à une véritable « culture du narcissisme²⁷ » et à son cortège de conséquences funestes : l'érosion des liens sociaux, le repli sur soi individualiste, l'hédonisme creux, la rivalité et l'envie généralisées, le culte de la performance²⁸, un relativisme moral à peu près total, un vide existentiel extrême²⁹, et même « un style de désespoir que les générations précédentes ne connaissaient pas », lié à une perte d'estime de soi et au sentiment de sa propre insuffisance qu'Alain Ehrenberg a appelé « la fatigue d'être soi³⁰ ». Dès le début des années 1970, dans son réquisitoire contre la « belle âme » romantique

et son héritage existentialiste, Lionel Trilling dressait déjà l'inventaire d'une atomisation de la société et d'un « grand refus des relations humaines³¹ » qui accompagnent comme son ombre l'essor de l'authenticité. Le bilan pourrait être aujourd'hui plus sombre encore, à une époque où l'idéal d'autoréalisation, comme le souligne Axel Honneth, « a été tellement instrumentalisé, standardisé, fictionnalisé, qu'il s'est inversé en un système d'exigences largement déshumanisé, sous les effets duquel les sujets semblent aujourd'hui plus souffrir que s'épanouir³² ». Dans notre monde virtualisé où le réseau s'immisce à tous les niveaux dans la vie des individus, l'authenticité personnelle pourrait bien être devenue, au moins dans certaines de ses formes, un leurre, un « pop-up », une technique de contrôle de plus au service d'un coaching d'entreprise et d'un néo-management qui triomphent au sein du « nouvel esprit du capitalisme³³ ».

Ces critiques atteignent à n'en pas douter quelque chose de bien réel dans le phénomène historique qui nous occupera dans ces pages, ou dont nous occuperont plutôt les prémices, et il est impossible de les écarter d'un simple revers de la main. Une entreprise telle que la nôtre ne peut cependant avoir un sens que si l'idéal d'authenticité ne constitue pas une coquille vide, s'il est injuste de le réduire à ses formes mutilées ou dégradées : narcissisme et hédonisme, « *“me” generation* », etc. Loin que l'idée d'authenticité, du reste, soit intrinsèquement liée à un repli sur soi nombriliste, le désir d'embrasser une existence qui réponde à ses aspirations profondes peut parfaitement s'accorder avec celui de vouer sa vie à une cause plus noble et plus grande que soi-même et, pourquoi pas, de mettre cette vie au service des autres. De même, rien ne lie intrinsèquement l'idée d'accomplissement personnel à une culture de l'hédonisme ; cette idée, si elle est correctement entendue, semble même faire signe dans une direction opposée. Faire la vérité sur soi est une entreprise difficile, qui exige du courage, de la persévérance, parfois même de l'abnégation, et qui peut conduire à l'échec et au sacrifice – qu'on relise par exemple l'intrigue de Harry Wilbourne et Charlotte Rittenmeyer dans *Les Palmiers sauvages* de William Faulkner –, elle se situe au plus loin de toutes ces caricatures. L'idéal d'authenticité n'est pas à confondre avec les manifestations les plus superficielles de l'individualisme contemporain ; il ne se réduit pas non plus à une pure injonction sociale. Il est juste de relever, comme Alain Ehrenberg, que « les normes d'aujourd'hui enjoignent de devenir soi-même, comme celles d'hier commandaient d'être discipliné ou d'accepter sa condition ». Mais il ne s'ensuit pas, contrairement à ce qu'il affirme, que « le “personnel” [n'est qu']un artifice normatif », ni qu'il serait, « comme toute norme, parfaitement impersonnel³⁴ » ; car l'individualité n'est pas seulement une norme, elle est aussi et d'abord un fait de notre condition, et c'est une erreur de confondre les deux. Nous prenons tous en charge, en fonction des attentes et des prescriptions de la société, notre individualité en tant qu'elle nous incombe, et la façon dont nous le faisons est prescrite, dans certaines limites, par cette société elle-même. Mais le fait que nous le fassions et le résultat auquel aboutit

cette attitude relèvent de notre initiative et interdisent de réduire la « vérité » sur soi ainsi atteinte à un artefact ou une illusion.

C'est parce que nous sommes convaincus que l'idéal d'authenticité possède un sens, même s'il procède d'un infléchissement et d'une radicalisation problématiques d'idéaux antérieurs, que nous avons pu nous engager dans cette longue enquête archéologique. Par « archéologie » nous entendons ici une tentative pour dégager des possibilités de pensée qui ont été ensevelies, obscurcies ou recouvertes à différents degrés par le surgissement de conceptions plus récentes, un effort pour reconstruire l'arrière-plan sur lequel ces conceptions se détachent ou, mieux, le terrain sur lequel elles se sont bâties et qu'elles ont contribué à enfouir à leur tour. Ces strates de l'idée de vérité personnelle ont beau avoir subi un long processus de sédimentation et d'érosion, elles n'en continuent pas moins à sous-tendre et à déterminer ne serait-ce que négativement les conceptions qui les ont supplantées ; elles fournissent aussi des ressources conceptuelles permettant de sortir de certaines de leurs impasses. Une enquête archéologique a pour but d'exhumer des structures de longue durée, souvent inconscientes aux penseurs eux-mêmes, mais qui sont sous-jacentes au déploiement d'un problème philosophique, en tentant de s'affranchir des partages disciplinaires hérités et en croisant différents types de discours (en l'occurrence : philosophie, théologie, spiritualité, rhétorique, philosophie de l'art) pour s'intéresser, au-delà des doctrines particulières, à des contraintes de pensée plus profondes et pérennes. Le terme a été choisi, bien sûr, en hommage à Michel Foucault, mais aussi dans une certaine distance par rapport à la théorisation qu'il en a lui-même fournie. La question centrale, dans notre perspective, n'est pas celle de l'« archive » ou de la « documentalité », avec pour visée ultime de revenir en deçà des œuvres constituées et de leurs auteurs, et pour horizon un « discours » supposé se parler intransitivement lui-même, comme la littérature, selon Blanchot, est censée le faire. Nous ne cherchons pas non plus à reconstruire des « complexes question-réponse », comme s'y est essayé récemment Alain de Libera dans la version qu'il a lui-même avancée d'une archéologie philosophique³⁵. La question qui sert de fil conducteur à l'archéologie dans le sens que nous voudrions ici conférer à ce terme est, en un sens, plus délibérément « intempestive » : en interrogeant une source et une provenance, il s'agit de rapporter l'enquête historique à des objectifs philosophiques présents – ce qui constituait au moins l'un des aspects du travail archéologique de Foucault. On pourrait peut-être soutenir qu'il y a deux styles d'archéologie qui ne se recouvrent que partiellement : une archéologie centrée sur l'archive, et une archéologie pratiquant le « questionnement en retour » au sens de Husserl, c'est-à-dire procédant à l'exhumation de strates de pensée sédimentées par le processus historique, mais dont la mise au jour est susceptible de réorienter la formulation des questions philosophiques du présent. Plus proche dans sa méthode de l'herméneutique philosophique, cette variété d'archéologie est animée par la conviction que nous ne pratiquons pas l'histoire de la philosophie pour mettre à

nu un « ordre du discours » ni même pour retrouver le sens que les questions philosophiques possédaient pour leurs contemporains ; la seule raison valable de pratiquer cette discipline est de libérer des possibilités de pensée recouvertes et susceptibles de contribuer à la reformulation de problèmes philosophiquement mal engagés ou conduisant à des impasses.

UNE HISTOIRE DE L'IPSÉITÉ

Mais cette première manière de présenter nos objectifs doit être complétée par une seconde. La difficulté devant laquelle nous sommes placés, en effet, est la suivante : si l'idée d'« authenticité » ne permet de circonscrire qu'une courte séquence, la dernière – celle qui s'étend de Rousseau aux « existentialismes » ou à l'ontologie fondamentale de Heidegger – de l'histoire au long cours que nous allons retracer, sous quelle rubrique peut être placée cette histoire dans son ensemble ? Une telle question n'est pas seulement terminologique : c'est l'*objet même* de notre enquête qui doit être plus précisément circonscrit. À première vue, notre recherche portera sur ce qu'il est convenu d'appeler depuis Kant « le sujet », mais seulement pour autant que ce « sujet » est mis en jeu dans son opération de vérité. Le lecteur aura depuis longtemps remarqué la proximité de ce thème avec la question directrice des derniers cours de Foucault au Collège de France – du *Gouvernement des vivants* (1979-1980) au *Courage de la vérité* (1983-1984) en passant par *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982) et *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) – organisés autour de la triade : sujet, pouvoir, vérité³⁶. Ce qui intéresse Foucault à cette période est précisément le nouage entre la question de l'existence vraie ou en vérité, avec toutes les manières d'être et manières de faire qui s'y rapportent, et la question de la « constitution » du sujet ou, comme il le dit, de sa « subjectivation ». Selon Foucault, le sujet occidental ne se rapporte à lui-même et ne se constitue comme tel que moyennant un ensemble de « pratiques de vérité » qui vont de la *parrhêsia* démocratique et philosophique à l'examen de conscience stoïcien et à l'*exomologêsis* et l'*exagoreusis* chrétiennes. On est cependant en droit de se demander pourquoi Foucault choisit ce terme de « subjectivité » – un des moins neutres qui soient en philosophie – pour guider ses recherches, étant donné qu'une histoire de la subjectivité prend forme à partir des « grands concepts de la métaphysique » qui organisent la séquence *hupokeimenon-ousia-substantia-subjectum* et leurs dérivés, et que Foucault ne semble accorder qu'une attention très réduite, pour ne pas dire nulle, à cette séquence. Il est révélateur à cet égard que pas un mot ne soit prononcé dans tous ces cours, par exemple, sur la conception aristotélicienne de l'*hupokeimenon* dans ses liens avec l'*ousia*, point de départ obligé de toute « histoire du sujet ». Nous savons bien, d'ailleurs, à quoi peut ressembler une telle histoire : Heidegger en a fourni une version aujourd'hui classique ; plus récemment, Alain de Libera l'a remise en chantier dans une série d'ouvrages re-

marquables³⁷, en mettant en cause certaines de ses prémisses qui paraissaient les mieux établies.

En baptisant son enquête « histoire de la subjectivité », Foucault semble avoir jeté plus d'obscurité que de lumière sur ce qui en forme l'objet principal. Il semble, en outre, être allé à l'encontre de ses propres intentions telles qu'il les formulait lui-même dans ses cours, puisque, dans un passage décisif du *Courage de la vérité* qui récapitule tout son projet, il souligne l'hétérogénéité des deux grandes voies qui parcourent l'histoire de la pensée occidentale et représentent deux réponses à la question socratique de savoir de quoi nous nous préoccupons quand nous nous préoccupons de nous-mêmes. La première, affirme-t-il, prend sa source dans l'*Alcibiade* et elle avance que ce dont nous nous soucions, c'est notre âme ; elle donne naissance aux grandes métaphysiques de l'âme, et à leurs héritières, les métaphysiques du moi et de la subjectivité. La seconde prend forme à partir du *Lachès*. « L'instauration de soi-même, écrit Foucault, ne se fera plus du tout sur le mode de la découverte d'une *psukhê* comme réalité ontologiquement distincte du corps, [mais] comme manière d'être et manière de faire, manière d'être et manière de faire dont – c'est dit explicitement dans le *Lachès* – il s'agit de rendre compte tout au long de son existence. La manière dont on vit, la manière dont on a vécu, c'est de cela qu'il faut rendre compte³⁸. » La première voie, insiste Foucault, conduit à la philosophie comme discipline purement théorique, et elle se situe à l'opposé de la démarche qui est la sienne ; la seconde donne naissance à ce qu'il appelle, à la suite d'Hadot, « spiritualité », c'est-à-dire à une transformation de la vie (*bios*) et des manières de vivre en vue d'y faire œuvre de vérité. C'est seulement cette seconde voie qui intéresse Foucault. Mais il en résulte alors qu'il n'aurait pas dû baptiser son projet « herméneutique du sujet », si du moins les mots ont un sens en philosophie. Il ne pouvait l'appeler non plus « histoire du moi », attendu que « le moi » ne représente, du point de vue de cette histoire, qu'une invention très tardive, due à Descartes et Pascal, et qui, tout au moins dans sa forme cartésienne, se rattache sans ambiguïté à la première voie. Mais alors, comment qualifier une histoire qui prendrait pour objet avant tout des « manières d'être » ou des « manières de vivre », celles qui consistent à « faire la vérité » dans sa vie ?

La réponse que nous risquons est qu'il conviendrait de l'appeler une histoire de l'idée d'être soi-même, une histoire de l'ipséité. Mais que signifie cette expression : « être soi-même » ? A-t-elle même un sens ? « *Be yourself, everyone else is already taken* », ironisait Oscar Wilde. C'est que l'expression est manifestement tautologique : qui pourrait-on être d'autre que soi-même ? Et le domaine de la tautologie est, si l'on en croit Wittgenstein, le domaine des expressions qui sont vides de sens (*sinnlos*)³⁹. À partir du moment où être, c'est être nécessairement le même que soi (« *no entity without identity* », affirmait Quine), on ne voit ni comment il serait possible de *parvenir* à être soi-même, ni comment on pourrait *échouer* à l'être – en sorte que l'injonction se révèle être une absurdité. Cette formule qui fleurit aujourd'hui dans des slogans publicitaires pour vanter un par-

fum ou inviter la jeunesse à s'engager dans l'armée de terre ne dissimule-t-elle pas sous un air de fausse profondeur la plus parfaite absence de pensée ? On imagine sans peine tout ce que les théoriciens de l'École de Francfort ou les apôtres du situationnisme auraient pu tirer de ces exemples en guise de railleries sur le « jargon de l'authenticité ». L'ennui est qu'une telle analyse de l'expression « être soi-même » est intenable. Elle repose sur ce que Wittgenstein aurait appelé une « illusion grammaticale », c'est-à-dire une méconnaissance de la manière dont cette expression courante est employée effectivement en français. Est-il juste, en effet, d'affirmer que l'expression « être soi-même » est tautologique, qu'elle signifie la même chose qu'« être le même que soi » ou « être l'individu qu'on est » ? Plus attentif à l'usage, le linguiste dissipe cette apparence. Comme l'indique Lucien Tesnière, dans une expression telle que « Il redevient lui-même », « lui-même » ne remplit pas la fonction d'un *pronom* qui, de ce fait, appellerait une identification, mais – aussi étrange que cela paraisse – celle d'un *attribut* qui forme avec le verbe une unité indissoluble. « Lui-même » devient ici ce que Tesnière appelle « un équivalent structural du verbe⁴⁰ » : entendons par là que le verbe est désormais le verbe « redevenir-soi-même » ou le verbe « être-soi-même », et que « soi-même », employé ici comme attribut, n'appelle plus la question « qui ? » au sens d'une identification. En somme, le problème n'est plus de savoir *qui* redevient celui qui redevient lui-même (question absurde s'il en est), mais plutôt *quelles caractéristiques* reçoit cette personne (usage quasi attributif de « soi-même »), ou mieux *de quelle manière* désormais elle existe – à savoir *en conformité* avec elle-même ou avec son être véritable. Et une conformité n'est pas une identité.

C'est précisément cette idée d'une conformité à soi et à son être qui est sous-jacente à des pensées qui, à l'instar de celles de Heidegger et de Ricœur, ont proposé de déplacer l'attention de la question du moi à celle de l'ipséité. Bien qu'elles ne se soient guère penchées sur la « grammaire » de l'expression « être soi-même », de telles pensées sont parties, en un sens, des ressources du langage ordinaire pour se formuler. Par exemple, la question de l'ipséité (*Selbstheit*) dans *Sein und Zeit* prend pour point de départ l'affirmation suivante : « Le *Dasein* se comprend toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même (*es selbst oder nicht es selbst zu sein*)⁴¹. » « Être soi-même » ne peut évidemment s'entendre ici au sens de la relation logique d'identité ($A = A$). Si ne pas être soi-même signifiait pour le *Dasein* (l'être-là) ne pas être identique à lui-même, on se demande bien à qui le *Dasein* pourrait être identique. Une telle affirmation ne fait tout simplement pas sens. L'affirmation selon laquelle le *Dasein* peut exister selon deux guises d'être différenciées, à savoir en étant lui-même ou en n'étant pas lui-même, doit s'entendre bien plutôt dans le sens où il peut exister ou bien en conformité avec son être, ou bien à l'état de déchéance (*Verfallen*) et de déshérence loin de soi, dans le « On ». Nous avons affaire ici à deux *manières d'être* (*Weise zu sein*) du *Dasein*. La première est celle de l'ipséité (*Selbstheit*), c'est-à-dire de l'être sur le mode du

« soi-même », ou de l'existence *en personne* ; la seconde est celle de l'anonymat du « On » qui s'empare de l'existence et fait déchoir le *Dasein* en deçà de son propre pouvoir-être – et de son pouvoir-être en propre. L'ipséité renvoie donc à la modalité propre ou authentique (*eigentliche*) de l'existence, celle suivant laquelle le *Dasein* se rapporte à lui-même et à son être dans une forme de vérité (*Wahrheit*), en décidant de celui qu'il a à être et en assumant une responsabilité inaliénable à l'égard de sa propre existence, tandis que la seconde manière d'être dans laquelle il lui est loisible de se tenir est celle d'une aliénation (*Entfremdung*) en vertu de laquelle il se dérobe à ce pouvoir-être, fuit ses responsabilités dans le « On » et délègue à celui-ci sa décision :

L'expression « Soi-même » nous a permis de répondre à la question du *qui* du *Dasein*. L'ipséité du *Dasein* a été formellement déterminée comme une *manière d'exister* (*eine Weise zu existieren*), et non pas, par conséquent, comme un étant subsistant (*nicht als ein vorhandenes Seiendes*). Le *qui* du *Dasein* la plupart du temps je ne le suis pas *moi-même*, c'est le On-même qui l'est⁴².

La question qui devient décisive, dans une telle perspective, n'est plus celle de l'identité à soi – ni du « soi » comme fondement ou support de cette identité –, mais celle de *deux modes contrastés d'existence* qui ne se définissent que l'un par rapport à l'autre. On retrouve des caractéristiques analogues chez Paul Ricœur, le second grand penseur de l'ipséité. Ricœur insiste, en effet, lui aussi, dans *Soi-même comme un autre*, sur le fait que l'ipséité – qu'il pense non plus à partir de la résolution (*Entschlossenheit*) du *Dasein*, mais sur le modèle de l'attestation, c'est-à-dire d'un engagement que je prends à l'égard d'autrui d'être digne de confiance, fiable, ou encore d'un engagement au second degré, un engagement à l'égard de mes autres engagements⁴³ – fait signe de nouveau vers une attitude, une *manière d'être*. « Mon hypothèse de travail, écrit-il, [est celle] selon laquelle la distinction entre ipséité et mêmeté ne porte pas seulement sur deux constellations de significations, mais sur deux modes d'être⁴⁴. » En français, le mot « ipséité » est d'ailleurs peut-être encore plus approprié au rôle qu'on peut lui assigner d'un point de vue philosophique que le mot *Selbstheit* en allemand. « Ipséité » vient en effet du latin *ipse*, et *ipse* est ce que les grammairiens appellent un « intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente » ; ce terme signifie « lui par opposition à un autre envisagé explicitement ou non⁴⁵ ». Par exemple, une phrase telle que *ipse Caesar venit* signifie : César est venu et s'est présenté *en personne* – et non par le truchement d'un émissaire ou d'un porte-parole. Cette idée d'opposition latente est implicitement contenue dans l'idée heideggerienne de *Selbstheit*. Que le *Dasein*, en effet, existe sur le mode de l'ipséité signifie qu'il décide *en propre ou en personne* de son existence, au lieu de s'en remettre pour cette décision au « On », qu'il assume *lui-même* le fardeau (*Last*) de cette existence, au lieu de s'en décharger sur « les autres », en un mot, qu'il existe personnellement et non par procuration. Il en va de même de l'ipséité ricœurienne qui, en tant qu'attestation et fiabilité, ne peut se concevoir qu'en contraste avec une

autre manière d'être, celle d'une démission à l'égard de ses responsabilités. En somme, la question directrice d'une pensée de l'ipséité n'est plus celle de l'identité numérique à travers le temps, qui prescrit son horizon aux grandes égologies, mais celle d'une manière d'être par contraste avec une autre, manière d'être qui abrite en elle la possibilité d'un rapport authentique aux autres et à soi-même.

Cette question de la vérité à l'égard de soi-même ou de l'existence dans une forme de vérité est, en un sens, aussi ancienne que la philosophie elle-même. Elle a pu, du reste, recevoir deux accentuations différentes. Nous pouvons, en effet, exister dans une forme d'adéquation à nous-mêmes et à notre être véritable lorsque nous satisfaisons dans notre vie à l'exigence d'exister conformément à ce qu'implique pour nous le fait d'être un homme *en général* ; mais nous pouvons aussi nous conformer dans notre vie à l'exigence d'être *cet homme-ci* particulier. Le genre de fidélité à soi que constitue l'ipséité peut donc revêtir deux accentuations principales, selon que la « nature » sur laquelle il s'agit de se régler dans sa vie est tenue pour générique ou individuelle. Dans les deux cas, l'ipséité recèle un sens *normatif* : nous pouvons réussir ou échouer à « être nous-mêmes » en ce sens-là, exister ou non « à la hauteur de nous-mêmes », c'est-à-dire réaliser ou non en nous la plénitude de notre essence (particulière ou universelle). Cette double possibilité d'accentuation peut se révéler fructueuse pour aborder des pensées qui, comme celles de l'Antiquité, se situent au plus loin de tout individualisme, et ne disposent même pas, à vrai dire, des ressources terminologiques pour le formuler. N'oublions pas que si, en grec ancien, *atomon* signifie l'individu au sens logique du terme (toute chose est un « individu » en ce sens-là), le grec ne dispose d'aucun mot pour se référer à l'individu comme à un bien ou une valeur ; il possède en revanche un terme aux connotations fortement dépréciatives, *idios* (particulier, singulier), dont les sens principaux sont : « original », « inculte », « fou », et qui témoigne de l'attitude pour le moins ambivalente que les Grecs entretenaient vis-à-vis de celui qui prétend se placer à l'écart de la communauté humaine.

Mais, dira-t-on, réexaminer l'histoire de ce que Foucault a appelé sans doute à tort « le sujet » à la lumière d'un concept aussi anachronique que celui d'ipséité (ou d'être soi-même) n'est-ce pas inévitablement succomber à une illusion rétrospective ? Pas moins, en tout cas, que d'interroger cette histoire à la lumière de concepts tels que « le moi » ou « la subjectivité ». Ne l'oublions pas, en effet, le « sujet » ne signifie *jamais* avant Kant ce que nous plaçons sous ce vocable, et il signifie même, en un sens, l'exact opposé : l'*hupokeimenon*, c'est le substrat ultime *des choses*. Quant au « moi », employé avec si peu de scrupules par tant d'historiens de la philosophie, avant Philippe Desportes en poésie et Descartes en philosophie, il n'existe tout simplement pas : ni l'âme, ni l'intellect, ni aucune des notions à l'aide desquelles nous pourrions être tentés de paraphraser l'invention cartésienne ne possède des caractéristiques comparables. Il faut se rendre à l'évidence : si anachronisme il y a, celui auquel nous cédon s n'est pas

moins blâmable que celui qui consiste à appliquer le concept de « sujet » à des pensées pré-kantiennes ou de « moi » à des pensées pré-cartésiennes.

En vérité, la question est moins ici celle de savoir si nous avons le droit d'appliquer rétrospectivement un concept – il est bien difficile de s'en abstenir complètement quand on pratique l'histoire de la philosophie – que celle de déterminer si un tel éclairage rétrospectif est véritablement *éclairant*. Toute une lignée d'interprètes s'est acharnée à retrouver dans la pensée antique les vestiges d'une conception du moi dans le sens que les égologies ont donné à ce terme : Pierre Hadot, Richard Sorabji, Anthony Long ou Christopher Gill, pour n'en citer que quelques exemples. Ces historiens n'hésitent pas à interpréter la *psukhê* de Platon, le *noûs* d'Aristote ou l'*hégemonikon* des stoïciens comme autant de figures successives du moi – un moi supposé relever d'une *philosophia perennis* et même, selon une expression assez stupéfiante de Pierre Hadot, de la « psychologie collective⁴⁶ ». On peut raisonnablement penser qu'une telle application non critique du concept central des égologies (souvent d'ailleurs sous la forme qu'il a revêtue chez Locke, celle d'un *self*) méconnaît la rupture profonde qui a présidé à l'introduction du moi en philosophie. Issu de l'opération grammaticale problématique que représente la substantivation d'un pronom personnel, « le moi » se profile, en effet, sur fond de plusieurs innovations conceptuelles décisives, en particulier : 1) le passage au premier plan d'une théorie de la connaissance neutre et objective, indexée sur une méthode universelle, et du point de vue de laquelle cet *ego*, donné à lui-même dans une connaissance évidente, fait figure de premier connaissable en droit ; 2) la différence instaurée par Descartes, et qui se maintient après lui, entre l'*ego* et l'homme, et par conséquent aussi entre l'*ego* et une partie de l'homme, son âme ou son esprit, différence qui a pour corollaire que, lorsque le moi fait son entrée dans la philosophie, ce moi *n'est pas moi*, n'est pas l'individu empirique que je suis, ni aucune de ses facultés psychologiques ; 3) le fait que ce moi ne soit donné à lui-même qu'en première personne, qu'il soit constitué par la relation singulière qu'il entretient avec lui-même, relation insignifiante qu'il ne peut entretenir avec aucune autre chose ; 4) enfin, le fait que c'est dans ce moi que réside la condition de notre identité à nous-mêmes à travers le temps ; ce qui revient à dire que notre identité au sens courant et ordinaire, l'identité que nous possédons en tant qu'êtres humains singuliers, *ne suffit pas à nous identifier* : il existe, pour chacun de nous, une identité plus profonde, accessible uniquement en première personne.

Aucune de ces déterminations fondamentales qui régissent « l'invention du moi », pour reprendre la juste expression de Vincent Carraud⁴⁷, ne possède d'équivalent du côté de la pensée grecque, par exemple. L'idée d'une relation épistémique privilégiée à soi est niée expressément par Platon et Aristote⁴⁸, et elle n'est affirmée à notre connaissance par aucun autre philosophe antique. Quant à la question de « l'identité personnelle » au sens qui nous est devenu familier depuis Locke, il n'est pas exagéré de dire qu'elle n'intéresse tout simplement pas les Grecs ou les Romains. Comme l'observe Christopher Gill (pour-

tant un fervent partisan du *self* en tant qu'instrument heuristique), « la notion d'identité personnelle [...] n'a pas d'équivalent réel dans les écrits anciens⁴⁹ ». Ou comme le souligne Richard Sorabji (un autre défenseur du moi), « l'intérêt pour l'identité personnelle à travers le temps ne devient pressant qu'à partir du III^e siècle de notre ère ou plus tard⁵⁰ » – il faudrait ajouter : beaucoup plus tard. Il est tout de même ennuyeux pour des tenants de cet usage rétrospectif du moi ou du *self* qu'ils soient contraints de reconnaître que le problème même auquel ce *self* est censé répondre dans la philosophie moderne n'existe pas pour les philosophes antiques.

Si toute histoire de la philosophie n'est, à des degrés divers, qu'une suite d'anachronismes plus ou moins consentis, il se pourrait du moins que celui auquel nous allons céder dans ces pages présente plus d'affinités que d'autres avec ce qui constitue l'enjeu des textes que nous allons considérer. Il semble en effet que ce sens normatif, axiologique, du « soi-même » qui sous-tend l'idée d'existence « à la hauteur de soi-même », ou d'existence en accord avec son être véritable, ne soit pas du tout étranger aux textes les plus anciens de notre culture philosophique et qu'il ait même été élaboré par Heidegger, en partie au moins, en vue de permettre la refonte dans le cadre de son ontologie fondamentale du motif socratique du souci de soi. Lorsque Socrate, par exemple, affirme dans l'*Alcibiade* rechercher « ce que c'est que le "soi-même" lui-même (*auto to auto*) », et lorsqu'il répond que pour chacun de nous, ce « soi-même » est la partie maîtresse en lui, de sorte que « l'homme, c'est l'âme (*ton anthrôpon he psukhên*)⁵¹ », il ne s'agit en aucun cas pour lui de se référer, à travers cette expression « le soi-même », à un noyau d'identité infrangible qui assurerait notre permanence dans le temps, quelque chose comme un « *self* », mais bien plutôt de cerner le « lieu » où chacun de nous (chaque *homme*) existe dans la plénitude de son essence. Du reste, il convient de souligner l'absence remarquable de tout possessif devant « âme » : comme le souligne Jean-Pierre Vernant, pour la pensée grecque, « la *psukhê* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou supra-personnelle. Elle est l'âme en moi plutôt que *mon* âme⁵² ». Semblablement, lorsque Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, formule la question rhétorique : « N'est-ce pas avouer que l'intellect (*noûs*), c'est nous-mêmes⁵³ ? », son but n'est pas de localiser un « moi » mais de souligner que nous ne sommes *pleinement* nous-mêmes et n'existons en accord avec notre propre nature (d'êtres humains) que lorsque nous existons sous la conduite de notre *noûs*. En menant une vie qui se règle sur l'intellect, nous menons à la fois une vie pleinement humaine et une vie qui, parce qu'elle est telle, élève l'homme au-dessus de lui-même en l'identifiant à ce qu'il y a de plus divin en lui. La relation première à soi repose sur un idéal à atteindre. En d'autres termes, il n'y a pas de rapport à soi qui ne soit déjà, par essence, de nature pratique et axiologique. Comme le remarque Alain Petit dans un article tout à fait suggestif sur ces questions, « le soi-même a manifestement un statut qui n'est pas strictement métaphysique ou ontologique, mais c'est un concept axiologique. Si je peux me revendiquer de moi-même, ou tendre

à être à la hauteur de moi-même, tout en percevant que ce n'est pas le cas, c'est parce que je vise en moi-même ce qui vaut le mieux, d'où la qualification de "divin" qui va être appliquée à ce soi-même⁵⁴ ». On pourrait prolonger ces remarques à propos de la formule d'Épictète : *ei toinun ekei eimi egô, hopou hê pro-hairesis*, « je me trouve moi-même là où se trouve la décision »⁵⁵. Le « soi-même » n'est pas ici une espèce de chose, ni un noyau d'identité à soi, la condition de notre propre continuité à travers le temps ; c'est l'idéal d'une auto-possession pleinement réalisée, et donc aussi d'une élévation au-dessus de notre particularité et contingence, nous permettant de coïncider avec celui que nous sommes appelés à devenir. « Tourne ton regard, écrit Sénèque, vers le bien véritable, sois heureux de ton propre fonds (*de tuo*). Mais ce fonds, quel est-il ? Toi-même (*te ipso*) et la meilleure partie de toi⁵⁶. » Toi-même, *c'est-à-dire* la meilleure partie de toi : celle qui porte à son accomplissement la plénitude de ton essence.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que la relation à soi fondamentale ne soit pas, pour les auteurs antiques (et pour les auteurs pré-cartésiens en général), une pure relation de connaissance, mais une relation d'entrée de jeu pratique, la relation de souci (*meletê, epimeleia*) moins pour soi-même que pour ce qu'il y a de plus élevé en soi. C'est précisément ce que Foucault, lui aussi, avait en vue dans ses derniers cours : ces pratiques à l'égard de soi-même et ces modalités du rapport à soi sous la forme du souci grâce auxquelles quelque chose comme un « sujet » (ne faudrait-il pas dire plutôt une manière d'être, une modalité du rapport à soi, l'ipséité ?) émerge et prend forme dans la philosophie occidentale. Un passage du *Courage de la vérité*, elliptique mais suffisamment significatif, reconnaît sur ce point une dette à l'égard de Heidegger. À la question d'un auditeur sur ses sources, Foucault répond : « Il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu'en est-il du sujet et de la vérité ? Qu'est-ce donc que c'est que le sujet de vérité, qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai, etc. ? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir à tout ça⁵⁷. » Si Foucault avait été jusqu'au bout du changement de paradigme qu'il propose – dans le sillage de Heidegger – pour l'approche de ces problèmes, s'il avait parlé d'ipséité et non de sujet, d'être-soi-même et non du soi, cela lui aurait permis en tout cas d'échapper à ce qui a été souvent relevé comme une limite de son projet. L'usage immodéré que Foucault fait de l'expression « le soi » tout au long de ses cours, en affirmant par exemple que « le soi est le but définitif et unique du souci de soi⁵⁸ », et d'autres choses semblables, entraîne une équivoque de principe, puisqu'il est difficile de voir comment un tel « soi » pourrait renvoyer à autre chose qu'à *l'individu*, lequel devient de ce fait même l'objet de son propre souci – un souci tourné entièrement vers lui-même. Comment de telles affirmations pourraient-elles échapper au reproche d'une interprétation exagérément individualiste, et même « égotiste », des textes hellénistiques, comme Pierre Hadot l'a relevé en imputant à Foucault une espèce de dandysme esthétisant⁵⁹ ? L'historien est alors pleinement justifié

à rappeler que se soucier de soi-même, pour le stoïcisme, ce n'est nullement consacrer ses soins à l'individu qu'on est (encore moins, faudrait-il ajouter, à un « moi »), c'est au contraire chercher à *dépasser* cet individu en s'élevant au-dessus de ses limitations contingentes, c'est-à-dire en exhaussant sa raison au niveau de la raison cosmique et impersonnelle.

Il faut donc le redire (car les confusions dans ce domaine sont promptes à se faire jour, tant le lexique du moi a prospéré dans la philosophie contemporaine) : l'histoire que nous chercherons à retracer *n'est absolument pas une histoire du moi ou de la subjectivité*. C'est la raison pour laquelle, lorsque ces expressions apparaîtront sous notre plume, ce ne sera que dans les contextes où elles sont employées par les auteurs eux-mêmes : à partir de Descartes pour « le moi » (et nous verrons qu'un certain nombre de conceptions de l'authenticité se formulent effectivement dans un lexique « égologique ») ; à partir de Kant pour « le sujet ». Dans la mesure où elle déroge pour une large part à la conceptualité métaphysique qui prescrit leur horizon aux conceptions du moi et du sujet, l'histoire *autre* que nous voudrions ici retracer sera également – si l'on nous passe cette expression – une histoire « non métaphysique » (au sens heideggérien du terme) de la « subjectivité » métaphysique, ou plutôt de ce qu'il conviendrait justement de *ne pas* appeler de cette façon.

Un dernier mot concernant l'arrière-plan – et les arrière-pensées – philosophiques de ce travail. Il est né de la conviction, que nous n'aurons pas pour ambition d'argumenter ici, que les pensées du moi se sont inexorablement fourvoyées – ou plutôt, que penser en termes de moi, d'*ego*, d'égologie, c'est inévitablement se fourvoyer en postulant l'existence de quelque chose comme une identité purement privée (ou un sens purement privé de l'identité), ce qui ne peut dès lors aboutir qu'à l'acosmisme et au solipsisme. Dans le sillage des grandes égologies, la philosophie contemporaine a continué de se focaliser presque exclusivement sur les paradoxes de l'identité personnelle (de l'identité numérique à travers le temps), multipliant les expériences de pensée d'inspiration lockienne sur la division et l'échange des hémisphères cérébraux, et elle a abouti ainsi à la plus parfaite stérilité⁶⁰. En se centrant non plus sur le problème de l'identité à soi, mais sur celui, bien distinct, de l'ipséité, de l'*être-soi-même*, de l'existence en personne dans une forme de vérité, ce livre espère contribuer à un renouvellement de ces questions et, si possible, à leur réorientation dans une direction à la fois moins technique et plus riche d'enjeux éthiques et existentiels.

Notes

INTRODUCTION

1. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard / Seuil / EHESS, 2001, p. 241.

2. Voir par exemple Charles Taylor, « Foucault, la liberté, la vérité », trad. fr. J. Colson, in David Couzens Hoy (dir.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 101.

3. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989 ; trad. fr. Ch. Melançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1998. Bien qu'il se présente comme une réflexion sur le moi plutôt que sur l'authenticité, cet essai apporte un éclairage fondamental sur les questions que nous abordons dans notre ouvrage. Il ne nous a malheureusement pas été possible, dans ce cadre, d'examiner en détail les vues de Taylor ni de les soumettre à une discussion.

4. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991 ; trad. fr. Ch. Melançon, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 2015. On pourra aussi se reporter au chapitre XIII d'*A Secular Age*, Cambridge, Mass.-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007 ; trad. fr. P. Savidan, *L'Âge séculier*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

5. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990 ; trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*, Combas, L'Éclat, 1993.

6. Stuart Jeffries, « Bernard Williams, the Quest for Truth », *The Guardian*, 30 novembre 2002.

7. Platon, *République*, 365 b (trad. fr. P. Pachet). Voir Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Pocket, 1995, p. 167.

8. Marcel Detienne, *ibid.*, p. 190-191.

9. Platon, *Apologie de Socrate*, 29 d (trad. fr. P. Hadot).

[10.](#) Aristote, *Métaphysique*, Δ, 29, 1025 a 2 ; Aristote parlera aussi de l'*alêtheutikos*, l'« homme vrai » (*Éthique à Nicomaque*, IV, 13, 1127 a 30) ; voir *infra*, [chap. II](#).

[11.](#) Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, Francke, 1959. Voir aussi Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001, qui évoquent parmi les racines possibles de *verus* le pehlevi *vavar*, « authentique, qui mérite foi ».

[12.](#) www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=true. Voir aussi en ce qui concerne l'évolution de *true* en anglais Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 93-94 ; trad. fr. J. Le-laidier, *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2006, p. 117.

[13.](#) Johann Wolfgang von Goethe, « Mut », in *Poésies*, éd. bilingue, trad. fr. R. Ayrault, Paris, Aubier, 1971, t. II, p. 94-95.

[14.](#) Cité par Bernard Williams, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 79.

[15.](#) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, *op. cit.*, p. 28-29 ; trad. citée, p. 37.

[16.](#) Ralph Waldo Emerson, *Self-Reliance*, in *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, t. II, p. 30.

[17.](#) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, II, 2, trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratien (modifiée), in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 253.

[18.](#) Bernard Williams, *Vérité et véracité*, *op. cit.*, p. 242.

[19.](#) Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, Paris, Gallimard / Seuil / EHESS, 2011, p. 6.

[20.](#) Roland Barthes, *Le Grain de la voix*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 19.

[21.](#) Jean-François Lyotard, « De l'apathie théorique », *Critique*, n° 333, 1975, p. 254.

[22.](#) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Pluriel, 2011 ; *La Violence et le Sacré*, Paris, Fayard, 2011.

[23.](#) Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. I, *La Présentation de soi*, trad. fr. A. Accardo, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

[24.](#) Voir Bernard Williams, *Vérité et véracité*, *op. cit.*, p. 22.

[25.](#) Erving Goffman, *La Présentation de soi*, *op. cit.*, p. 72.

[26.](#) Voir Bernard Williams, *Vérité et véracité*, *op. cit.* ; Harry G. Frankfurt, *On Truth*, New York, Alfred A. Knopf, 2006 ; trad. fr. D. Sénecal, *De la vérité*, Paris, 10/18, 2008 ; Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016 ; Pascal Engel, « Michel Foucault, vérité, connaissance, éthique », *Cahiers de l'Herne. Michel Foucault*, Paris, L'Herne, 2011, p. 318-325.

[27.](#) On cite souvent à ce propos l'ouvrage violemment réactionnaire de Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, 1978 ; trad. fr. M. L. Landa, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2006.

[28.](#) Alain Ehrenberg, *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

[29.](#) Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 1989.

[30.](#) Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

[31.](#) Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972 ; trad. fr. M. Jézéquel, *Sincérité et authenticité*, Paris, Grasset, 1994, p. 199.

[32.](#) Axel Honneth, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », in *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. fr. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006, p. 321.

[33.](#) Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 1999, rééd. coll. Tel, 2011.

[34.](#) Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, *op. cit.*, p. 157.

[35.](#) Voir notamment Alain de Libera, *L'Archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France (2013-2014)*, Paris, Vrin, 2016. Et Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 1969, rééd. coll. Tel, 2008.

[36.](#) Voir notamment, sur cette triade, Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France (1984)*, Paris, Gallimard / Seuil / EHESS, 2009, p. 10. On pourra associer à ces cours : Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La Culture de soi*, Paris, Vrin, 2015 ; *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, Gallimard / Seuil / EHESS, 2014 ; *L'Origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013 ; *Discours et vérité*, précédé de *La parrèsia*, Paris, Vrin, 2016. Nous laisserons de côté l'emploi idiosyncrasique et discutabile que Foucault fait du concept de « vérité ». On pourra se reporter à ce sujet aux critiques de Pascal Engel et de Jacques Bouveresse (voir *supra*, [note 26](#)) auxquelles nous souscrivons.

[37.](#) Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, t. I, *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007 ; t. II, *La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008 ; t. III, *L'Acte de penser*, Paris, Vrin, 2014 ; et, du même auteur, *L'Invention du sujet moderne. Cours du Collège de France (2013-2014)*, Paris, Vrin, 2015.

[38.](#) Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 147-148.

[39.](#) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1993, proposition 4.461. Wittgenstein oppose ce qui est *sinnlos* à ce qui est *unsinnig*, dépourvu de sens (voir 4.4611).

[40.](#) Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 161.

[41.](#) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 16^e éd., 1986, p. 12 ; trad. fr. E. Martineau (modifiée), *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 33. On pourra se reporter sur tout ceci à nos articles : « L'ipséité : un essai de reformulation à la lumière de Heidegger et de Wittgenstein », *Les Études philosophiques*, n^o 171, 2017/1, p. 119-139 ; « L'énigme du *Selbst* dans l'ontologie fondamentale heideggérienne », *Studia Phaenomenologica*, XVII, 2017, p. 329-354.

[42.](#) *Ibid.*, § 54, p. 267 ; trad. citée, p. 195.

[43.](#) Ricœur rapproche l'attestation en laquelle réside l'ipséité d'une « promesse de la promesse » : « L'obligation de tenir sa promesse, c'est, en quelque sorte, la promesse de la promesse » (*Anthropologie philosophique. Essais et conférences 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 352).

[44.](#) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 358. Il est vrai que, chez Ricœur, cette affirmation entre en tension avec une autre, celle qui veut que l'ipséité désigne aussi une forme d'identité : l'identité-*ipse*, par contraste avec l'identité-*idem*. Car une *manière d'être* peut difficilement équivaloir à une forme d'identité. Nous avons commenté cette difficulté de la conceptualité ricœurienne de l'ipséité dans « Identité et ipséité : l'apport de Paul Ricœur et ses prolongements », in Marc-Antoine Vallée (dir.), *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur*, Milan, Mimesis, 2015, p. 131-159.

[45.](#) Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 2002, p. 189.

[46.](#) Pierre Hadot, cours au Collège de France de 1988 (inédit) ; cité par Ilsetraut Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 311.

[47.](#) Sur cette « invention », voir Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010 (les quatre déterminations que nous mentionnons ne se trouvent pas dans cet ouvrage). Voir aussi *infra*, [chap. XIII](#).

[48.](#) Platon, *Alcibiade*, 132 d sq. ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169 b 33 sq. Platon et Aristote affirment dans ces passages (et d'autres) que nous sommes le mieux connus par notre ami qui, seul, discerne ce qu'il y a de meilleur et de plus vrai en nous. La

contemplation de soi est réservée par Aristote soit à l'être divin (voir *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 20 et 9, 1075 a 33-34), soit aux êtres les plus stupides. Car « si un homme se prend pour objet de son examen, nous le nommons imbécile [*anaisthêtos*, littéralement : qui ne sent rien] » (*Grande morale*, II, 15, 1213 a 5).

[49.](#) Christopher Gill, « Peace of Mind and Being Yourself : Panaetius to Plutarch », in Wolfgang Haase et Hildegard Temporini (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1994, 2.36.7, p. 4638. Christopher Gill en tire la conclusion déconcertante qu'il faudrait parler non de « *self* » mais d'« *essential self* », et que ce « moi essentiel » serait un moi universel et commun. Mais comment ne pas voir que s'il y a bien une chose que le moi ne puisse pas être – le moi en tant que ce concept institué par les égologies – c'est bien « universel », puisque le moi est le fondement de notre *identité numérique* – ce qui rend possible pour nous d'être l'individu que nous sommes *et aucun autre* ?

[50.](#) Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Oxford, Clarendon, Press, 2006, p. 50.

[51.](#) Platon, *Alcibiade*, 129 b-130 c. On pourra se reporter à propos de ce passage à Julia Annas, « Self-knowledge in Early Plato », in Dominic J. O'Meara (dir.), *Platonic Investigations*, Washington, The Catholic University of America Press, 1985, p. 111-138 et Jacques Brunschwig, « La déconstruction du "connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade majeur* », *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 18, 1996, p. 61-84. Voir aussi Marie-France Hazebroucq, « La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'*Ennéade V*, 3 et le *Charmide* de Platon », in Monique Dixsaut, Pierre-Marie Morel et Karine Tordo-Rombaut (dir.), *La Connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 107-132 : l'interprète insiste sur le fait que regarder la partie intellectuelle de l'âme c'est voir la divinité comme dans un miroir et que donc la connaissance ici est « totalement dépersonnalisée » (p. 116). Dans la reprise néoplatonicienne de l'*Alcibiade*, la connaissance de soi vise à « transcender le moi individuel pour découvrir dans l'intériorité la plus intime, sa propre identité, tout autre que lui » (p. 118).

[52.](#) Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 1989, rééd. coll. Folio histoire, 1996, p. 228.

[53.](#) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 1168 b 35.

[54.](#) Alain Petit, « Aristote et le soi-même », in Dominique Doucet et Isabelle Koch (dir.), *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 2014, p. 64.

[55.](#) Épictète, *Entretiens*, II, 22, 20.

[56.](#) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 23, 6.

[57.](#) Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 182.

[58.](#) *Ibid.*, p. 170.

[59.](#) Voir l'article classique de Pierre Hadot « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 323-332. Hadot souligne à juste titre que « l'exercice stoïcien vise en fait à dépasser le soi, à penser et à agir en union avec la Raison universelle » (p. 325). On se demande alors pourquoi il se sent obligé de réintroduire *in fine* « le soi » en concluant : « Pour les stoïciens, il n'y a qu'une seule raison, et c'est cette raison qui est le véritable soi de l'homme. »

[60.](#) Pour un diagnostic analogue, voir Marya Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca, Cornell University Press, 2007. Et notre article encore programmatique : « L'im-passe des pensées du moi et la nécessité d'un changement de paradigme », *Revue philosophique de Louvain*, n° 115 (2), 2017, p. 183-212.