

## Explication de texte

Blaise PASCAL, *Pensées* (posth. 1669), « Qu'est-ce que le moi ? »

Le tournant philosophique que constitue l'œuvre de Descartes, à la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, est associé à l'irruption du « Moi » comme principe premier de la réflexion. « Je » ne suis plus un terme second, une fois considéré Dieu, la totalité de la nature ou la communauté politique, mais la pierre de touche de tout fondement correct. Il semble permis d'apercevoir ici la genèse d'une pensée aux dimensions humaines, et par suite de l'humanisme qui se développera dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle, voire d'un existentialisme (fin XIX<sup>e</sup>, début XX<sup>e</sup> siècle). « Je suis, j'existe », représenterait le motif de la subjectivité triomphante, qui s'affirme contre tous les faux-semblants hérités de la soumission aux conventions religieuses ou sociales – et qui doit culminer dans la possibilité offerte à l'individu moderne d'enfin « être lui-même » ou de « venir comme il est ». Pourtant, ce principe est-il un principe si fécond ? Peut-on aisément l'identifier et le mettre existentiellement en avant ? C'est ce que conteste Pascal, dans ce fragment des *Pensées* (publiées seulement de façon posthume, en 1669) : le « moi » est pour les être humain sans consistance, il est facteur d'isolement puisque son identité échappe à autrui. Procédant par régression, Pascal établit en effet que si je ne suis pas les qualités de mon corps, ni celles de mon âme (jugement et mémoire), et si ce qui reste est trop abstrait pour me caractériser en propre, alors on ne peut jamais apprécier chez moi que ce qui, emprunté, n'est pas moi.

Si Descartes fait du « moi » l'objet d'une auto-saisie, évidence hors de doute pour moi-même, il passe sous silence la façon dont « je » peux être appréhendé par autrui – cet autre moi autre que moi. L'enjeu n'est pas mince, car comment placer le « moi » comme point de départ des discussions scientifiques, mais aussi morales et politiques, s'il n'est pas partageable, si la subjectivité indubitable ne permet pas l'*inter*-subjectivité ?

Ainsi, un homme qui se met à la fenêtre d'une rue, observant les passants, *me* voit-il véritablement, lorsque je passe, demande Pascal ? On pourrait être tenté de penser que oui, c'est d'ailleurs ce que l'on dit : « j'ai été aperçu par cet homme à sa fenêtre », autrement dit, c'est bien moi qui suis l'objet de sa perception. Pascal répond pourtant par la négative « il ne pense pas à moi en particulier ». Et en effet, si j'y songe davantage, la vision qu'il porte vers moi me laisse indifférencié de tout autre homme, il pourrait estimer voir n'importe qui d'autre, voire quelque automate humanoïde portant, comme moi, manteau et chapeau. Cette distinction importante avait déjà été introduite par Descartes, dans sa Seconde Méditation, à propos d'un exemple similaire : on a trop tendance à confondre, dans le langage, voir et juger voir. L'homme à la fenêtre ne voit de moi qu'une forme humaine habillée en mouvement, et *juge* voir là un passant. Mais ce jugement n'est que le produit d'une induction, basée sur ses expériences passées : toutes les fois qu'il lui a été donné de le vérifier, les formes humanoïdes en mouvements sous des manteaux et chapeaux correspondaient effectivement à de véritables passants, il est donc probable qu'il en soit de même actuellement. Simplement, cela signifie qu'à rigoureusement parler, pour l'homme à la fenêtre, ce n'est pas moi ici et maintenant qu'il voit sous ce manteau et ce chapeau, mais un mélange plus ou moins abstrait d'autres passants.

La situation serait parfaitement différente si l'homme à la fenêtre regardait la foule *dans le but* de m'identifier (il m'attendrait parce que nous avons rendez-vous), mais il faut dans ce cas qu'il m'ait déjà identifié auparavant, qu'il connaisse déjà ce que *je* suis. Pascal suppose alors le cas où nous estimons être le mieux identifié par l'autre : l'amour. L'amour, en effet, s'attache bien à la singularité de l'être aimé. On peut apprécier quelqu'un comme un autre ; l'idée d'amour suppose une impossible interchangeabilité. Celui qui est aimé est un *moi* incomparable, identique à lui seul.

Mais comment l'amant identifie-t-il véritablement l'aimé ? Ou doit être située la singularité qui lui fait identifier une personne unique ? La réponse la plus évidente semble celle de la beauté. L'amant reconnaît l'aimé dans sa singularité corporelle. S'assurer que l'autre est sensible à ma beauté – et insensible à toute autre beauté potentielle –, cela semble bien vérifier qu'il est lié à *moi* (à la façon du personnage de Camille au début de la fameuse scène d'ouverture du *Mépris* de Godard). Et pourtant, là aussi l'identification est rapidement contestable, tant il est aisé de désolidariser le moi de son existence corporelle : la petite vérole (aujourd'hui : la variole, cette maladie sexuellement transmissible provoquant de fortes éruptions cutanées) détruirait ma beauté, sans toutefois me tuer, *moi*. La reconnaissance amoureuse qui se portait vers mon corps tel qu'il était fait donc l'aveu qu'elle n'était pas reconnaissance de ce que *je suis*. N'est-ce pas précisément l'inquiétude de l'aimée de n'être l'objet que d'un amour de surface, qui s'éteindrait avec la vieillesse ou la maladie ?

Il faut donc conclure ce premier jet : le « moi » n'est pas le corps – et l'autre ne peut, par suite, d'aucune façon me percevoir adéquatement.

Mais si, selon la Sixième Méditation, je ne suis certes pas dans mon corps « comme un pilote en son navire », il reste que moi, chose pensante, ne saurais me confondre avec mon corps. Et si l'on admet que l'amour de la simple beauté n'est qu'un amour superficiel, c'est qu'il est possible à celui qui m'aime de s'attacher, au-delà de l'apparence physique, à ce qui me semble me caractériser bien davantage : mon jugement et ma mémoire. Le jugement, qui désigne la synthèse personnelle de la rationalité et des sentiments, et la mémoire, témoin du vécu unique de chaque individu, semblent en effet conjointement (le jugement est influencé par la mémoire du passé, la sélection opérée dans le tissu mémoriel est l'affaire du jugement) me définir. Ne se trouve-t-on pas une affinité avec celui dont les souvenirs correspondent aux siens ? Ne trouve-t-on pas qu'apprécier les mêmes choses est se ressembler, au point que l'on puisse parler d'âmes jumelles ou d'âmes sœurs ? Descartes, pour définir ce que je suis, au début de la Seconde Méditation, parle bien d'une « chose pensante, c'est-à-dire [d']une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent », n'est-ce pas là l'être de jugement, appuyé sur sa mémoire ?

Pascal, pourtant, d'invalider également cette piste : « je puis perdre ces qualités [mémoire et jugement] sans me perdre moi-même ». Aucune situation n'est ici mentionnée. Comment comprendre une telle affirmation, de prime abord assez contre-intuitive ? John Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, vingt ans après la publication des *Pensées*, fera précisément de la mémoire le marqueur de l'identité personnelle. Et pourtant, il semble bien que si mon jugement comme ma mémoire se transforment tout le long de ma vie (pour s'enrichir ou s'appauvrir), je considère bien que le nourrisson que je vois sur cette photo de famille est bien *moi*, que je ne meurs pas en changeant d'avis ou en oubliant quelque période de ma vie passée, et que quels que soient les opinions et souvenirs présents dans mon vieil âge, ils seront bien les *miens*. En d'autres termes, il semble qu'on puisse affirmer avec Pascal que comme la corporalité, l'orientation prise par ma pensée n'est qu'une qualité du moi et ne se confond pas avec lui. L'amant qui s'y attache ne m'identifie pas moi essentiellement. Il ne se lie qu'à des attributs contingents et « périssables ».

Pascal n'est en fait ici pas si éloigné de Descartes : la chose pensante doit, certes, être comprise comme ce qui doute, conçoit, affirme et nie, mais indépendamment de la particularité de ce qui est conçu, affirmé ou nié. La preuve en est le caractère de péremption, attribué aux jugements et à la mémoire pour les différencier du moi. C'est la Sixième Méditation qui sert ici de soubassement, et la preuve de l'immortalité du moi : le *cogito*, dont on se saurait concevoir la divisibilité, ne peut par suite subir quelque corruption. Toute rassurante que pourrait être cette pensée face à la mort, Pascal en dévoile, pour cette vie, les tristes conséquences : personne ne peut m'aimer, car personne ne peut m'identifier. Quant à cette substance de l'âme, la pure chose pensante décrite dans Seconde et la Troisième des *Méditations*, Pascal explique que, parfaitement générale (elle concerne toute subjectivité), elle est abstraite et donc ne s'offre pas à l'appréciation humaine : « [o]n n'aime [...] personne, mais seulement des qualités ». Qui pourrait aimer indifféremment tout homme ? Qui souhaiterait être aimé exactement comme tout un chacun ? Et Pascal de conclure : il n'est pas indigne de se faire estimer pour quelque rôle socialement établi, quelque honneur public que l'on aurait pu opposer aux œuvres sincères d'une intimité non compromise par la vie mondaine, car nul ne peut être aimé autrement que pour ce qu'il n'est pas, des attributs qu'il emprunte.

Comme pour le fragment des deux infinis, Pascal, assume les renversements de paradigme de la modernité, mais c'est pour les retourner contre l'ambition qui les portait : la subjectivité cartésienne n'est pas récusée, mais est mise en lumière sa stérilité, l'isolement vis-à-vis d'autrui qu'elle engage et donc son inaptitude à fonder, comme le voudrait Descartes, l'ensemble de la pensée philosophique (les phénoménologues et existentialistes, qui reprendront à nouveaux frais, au début du XXe siècle, l'*ego* cartésien, se verront régulièrement achopper sur le problème du solipsisme). Comme pour le fragment des deux infinis, c'est tacitement une apologie de la religiosité chrétienne qui s'exprime – selon le projet initial des *Pensées*. Qui, en effet, pourra répondre au désir de chaque individu d'être identifié, aimé pour ce qu'il est véritablement, selon son essence propre, si ce n'est Dieu ? Il n'y a pas d'amour heureux – sauf dans la foi, car seule l'omniscience divine permet de dépasser l'aporie de la demande d'affection humaine. Tout autre lien doit être considéré comme superficiel, caduc.

Pascal ne prouve jamais l'existence de Dieu. Il ne fait jamais de la foi une affaire de raison démonstrative, mais toujours une affaire de cœur. Si l'enthousiasme du libre-penseur pour les révolutions intellectuelles modernes est rabroué par la mise en lumière des implications de ces dernières, toute liberté lui est laissée de se porter ou non vers la religion : il n'est question pour lui alors que de voir s'il préfère un univers sans possibilité d'amour et de reconnaissance personnelle à celui dans lequel ils peuvent être envisagés. Comme dans le fragment du pari, Pascal ne s'adresse, en dernière instance, qu'aux intérêts de l'incroyant : désire-t-il vraiment s'enfermer dans la misère affective ? Souhaite-t-il vraiment se refuser à la jouissance ?