

## Petite revue de philosophie

# Connaissance de soi, connaissance de moi

Claude Morali

---

Volume 10, numéro 1, automne 1988

La connaissance de soi

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1104006ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1104006ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)

2817-3295 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Morali, C. (1988). Connaissance de soi, connaissance de moi. *Petite revue de philosophie*, 10(1), 119–135. <https://doi.org/10.7202/1104006ar>

## **Connaissance de soi, connaissance de moi**

Claude Morali

La philosophie occidentale, comme on l'appelle, est scandée dans son histoire, à vue cavalière, par la déclinaison d'un pronom, d'un index personnel dans une expression clef, leitmotiv mais peu claire pour autant. Déclinaison du syntagme «connaissance de soi», pris comme noyau, référence neutre dirait-on. Cet amalgame sans y paraître, s'annonce comme polémique, provocateur, aberrant peut-être. De quoi y a-t-il, peut-il ou ne peut-il y avoir connaissance? De ce qu'on veut, sans histoire, ou en ouvrant justement ce que les Grecs nommaient «istoria», plus tard, science de la nature, la réalité, l'être, n'importe quoi. Mais dès que la connaissance, imitant le serpent qui en sert d'insigne çà et là, se retourne sur son origine, sur soi, une nouvelle phase, un nouvel être, une nouvelle aire s'inaugurent, autant que par l'apparition de la vie ou l'invention du feu. Seuil, discontinuité historique et ontologique, à partir desquels le système qui apparaît à l'œuvre est capable de performances d'un type nouveau, spécifique. Est-ce pour la première fois, une fois pour toutes? Est-ce d'une manière inimitable, modélisable ou non, reproduction d'un archi-modèle? Toutes questions importantes et surtout débattues souvent, mais qui masquent la difficulté insi-

dieuse, historique ou structurelle, portée par la modulation de ce que désigne ici «soi» pour une connaissance, au titre d'objet ou de sujet, sa *personnalisation* essentielle ou occasionnelle.

Soi, ce pourrait être pour dire une connaissance se rapportant à elle-même, hors sujet, connaissance se connaissant au lieu de s'ignorer telle une mémoire artificielle ou un livre par exemple; problème identique à celui que posait déjà Socrate dans le *Phèdre*. On pourrait l'entendre ainsi en effet, mais il ne semble pas que cette version intéresse. Ou bien alors, connaissance telle, spontanée, naturelle, innée, qu'on la dirait aller de soi, se supportant elle-même sans effort mais aussi sans laisser de place en dehors d'elle, sorte d'absolu intelligent et intelligible, pendant ou fondement d'un autre plus familier, connu sous le surnom de «cause de soi». Là encore, l'occurrence s'est offerte, l'hypothèse envisagée, mais semble-t-il aux frontières sans recouvrir l'évocation la plus courante, la plus prégnante, de la formule.

Il s'agirait aussi alors de la plus scabreuse. En effet, cet objet désigné à connaître, est sous-entendu de l'avis de tous, comme l'origine, le sujet agent et le témoin, l'opérateur de cette connaissance, mais ne faisant qu'un avec elle bien qu'il s'en trouve placé à une proximité infinie, ayant sa vie à lui, ses problèmes, ses mystères. Et d'abord, le mystère qu'il est à lui-même tout seul, savoir, comment le dénommer, autrement que «chose», «machin», lui là-bas, celui-ci, celui-moi. Pour l'appeler avant de le présenter et de la connaître. Et l'on trouve pour commencer, le nom le plus courant sinon le plus explicite, moi, toi, soi, dans l'ordre de nos grammaires sinon de l'histoire. En effet, la césure originaire reproduite en deux versions et éveillant l'humanité à elle-même et à une fonction de relais sur la pensée de l'être, prend la forme d'un vocatif, d'un impératif, d'une adresse. «Connais-toi», impératif qui a valeur d'une évocation et d'un

éveil. L'origine de cet appel a à voir avec le divin, aussi intériorisé soit-il, qu'il s'agisse de la voix grecque à laquelle Socrate fait écho, ou de celle qui fit sursauter Adam dans la Genèse, et le tira à jamais de la conscience fluide et étourdie de l'innocence. C'est prise à parti par une voix, un autre, que la conscience est concentrée, remise à sa propre attention qu'en bon vivant, elle laissait flotter jusqu'alors sur ce qui la sollicitait en passant dans son champ. Cette sollicitation d'un second type, qui n'est pas forcément une loi bien que par facilité elle le devienne vite, ne se résume pas à un «tu dois», mais plutôt à un «tu te dois à toi-même». Tâche véritablement infinie, celle-là, mais à laquelle on ne peut se soustraire, bien qu'on fasse tout pour s'en divertir, sans qu'il y ait là exactement faute ni défaillance. Ce sur quoi veut ramener ce «toi-même», il faut après les percées inaperçues de la Trinité augustinienne ou les allusions fulgurantes de Maître Eckart, attendre la véritable épiphanie cartésienne pour en prendre authentiquement la mesure. Il s'agit en effet, caché dans ce «toi-même» évasif, de rien de moins que *moi*, dont la connaissance est clef et énigme, jamais interrompue quoique j'essaie d'apprendre d'autre, transparente mais jamais achevée, insatisfaisante.

Une nouvelle dimension s'ouvre en effet à la connaissance, dimension fondamentale du vivant, où ce qui se manifeste en moi a, une fois au moins, tenu la gageure de ne pas me tenir à l'écart de sa manifestation, sous forme de moi. Sans doute, ce bel instrument dont je dispose est-il mieux destiné, et surtout, à faire des mathématiques ou d'ailleurs je ne retrouve pas tout à fait mon compte. Mais l'étoffe, l'essence, la révélation de cette pensée convaincante, c'est moi vivant sans lequel elle ne s'aventure jamais. Affirmation trop forte pour être étanchée d'un seul coup, comme sont toutes les grandes avancées philosophiques et sur laquelle va être aussitôt entrepris un travail d'aménagement pour la consolider, l'exploiter, mais aussi la voiler,

en atténuer les effets excessifs. Travail de police et de réglementation auquel se livre Kant en spécialiste. Par l'interdit nouménal, Moi est retiré imprescriptiblement à la connaissance, cependant qu'il est autorisé à traîner partout, véhiculé-véhiculant, à tous les pas de mon expérience ou de mes intuitions. Je peux me rêver, me penser mais non me connaître. Bien sûr, connaître mes défauts, mes qualités, mes faiblesses, mes idiosyncrasies reste permis et même recommandé; l'hiatus décisif est ici ouvert et balisé. Mais moi, en tant que quelque chose d'évident, toujours présent, peut-être monstrueux, que je puis à peine formuler, moi, connais pas. Or, ce noumène je le suis, j'en ai l'expérience intime, je saurais en communiquer les confidences, les indiscretions de meilleure source. Là, pour la connaissance vouée à l'astreinte sans exception de la phénoménalité, le noumène n'est pas à jamais hors d'atteinte, étranger, puisque j'en suis un et je sais comment c'est de l'intérieur. Mais alors, moi, non pas un sujet neutre, transcendantal, ni le simple et nu pouvoir de connaître, mais en chair et en os, en impensable vécu.

Kant amorce à partir de lui, sur ce thème, une fourche décisive. Sur un embranchement, Fichte occupe une position exemplaire, d'où il coupe toute communication, et où il accuse fortement l'évidence génératrice que Kant voulait estomper ou désertier : l'exploitation de la seule connaissance de moi, exclusive et suffisante source de savoir, absolument fécond mais difficilement dérivable. En un sens, c'est avec lui que finit la philosophie dans une impasse où il lui reste un travail infini, tout à découvrir, et non à l'occasion des pseudo terminus qui vont se prétendre tels par la suite, en série. Sur l'autre ligne, Hegel mieux placé du point de vue des échanges et du marché philosophique, accomplit le pas restant, la transition voulue sans retour de la connaissance de moi à la connaissance de soi. C'est même essentiellement cela qu'il vient faire sans le dire, otage et rapporteur

d'un mouvement historique parasite, logique spécieuse dans la suite des idées, dont est fâcheusement victime également cet exposé mineur de la question, contre ses principes. En effet, cette modulation de moi en soi est quant à elle, foncièrement indifférente à l'histoire, au moins à une histoire des idées, si ce n'est pour justifier son apparition comme pensée. Pis, Hegel va noter ce passage au soi de la connaissance, comme un progrès sur lequel va s'obnubiler la postérité, à l'exception de quelque Danois exalté, isolé dans son indignation. Alors qu'il s'agit d'un véritable escamotage, par le moyen de deux monstres conceptuels cousus : conscience de soi et connaissance de soi. Certes ce tour ne sera pas sans bénéfice par ailleurs.

C'est en effet prendre pour base une facilité de langage qui est une lacune de pensée, un flatus vocis, comme on se plaisait à en débusquer dans la philosophie médiévale, vacances de la langue, dira-t-on plus tard. Soi ne peut être strictement conçu sinon hors de conscience ou de connaissance : personne n'est conscient de soi. De même qu'on ne peut être soi-même. Soi est l'indice de la perte de connaissance. Et la transmutation effectuée à la sauvette de moi au soi, tenue désormais pour acquise et allant de soi, est justement ce qui fait problème, qui ne s'autorise que par commutation logique, syntaxique ou mieux hypersyntaxique. À partir de là, la question donnera lieu à des développements inflationnistes, d'un intérêt médiocre, de ton académique et néo-académique à base de spéculations sur la transparence, la sincérité, le mensonge, l'opacité, au cœur d'un idéal réflexif, bien fade, du sujet.

Un changement de style sera opéré lorsque les vulgarisations, pour le grand public, de la psychanalyse ou de la phénoménologie, ajouteront deux grains de sel, sans regain d'intérêt, ni rien changer aux présumés dans les débats oiseux sur la possibilité de savoir ce qui se passe en

soi ou en moi. Pourtant on ne peut dénier à Husserl le mérite d'avoir avancé l'investigation avec acuité, dans la bretelle fichtéenne, remettant la phénoménologie sur sa tête, alors qu'elle courait à toutes jambes n'importe où, après Hegel, c'est-à-dire sur sa pointe égologique inéchangeable.

Mais le véritable rebondissement dans le scénario, bien qu'il n'y eût apparemment plus d'autre personne grammaticale à essayer, vient d'un déplacement du sujet concerné et d'un bord où il paraissait jusqu'alors bien impertinent : la biologie. Notamment, c'est à partir de la direction donnée aux recherches en immunologie, dans la perspective ouverte par les travaux du savant danois N. K. Jerne, il y a une vingtaine d'années. Ce ton nouveau permet par exemple à un chercheur ordinaire, d'intituler une communication scientifique sans excès lyrique ni rhétorique, ni faire tache sur le style convenu de ses collègues : «Natural Autoreactive B-cells and Auto-Antibodies : the *Know Thyself* of the Immune System» (*Annales d'immunologie de l'Institut Pasteur*, juillet-août 1986). En effet, le modèle élaboré depuis Jerne va recouvrir de manière explicite et centrale, le couple de concepts *self/non-self* en rapport à une fonction spécifique de connaissance ou mieux de reconnaissance. Sans doute, doit-on prendre en compte la prudence préconisée par un Henri Atlan par exemple, qui se refuserait à voir dans cet usage autre chose, au plus, qu'une extension métaphorique qui ne signerait pas plus d'homologie qu'il n'y en a entre le chien comme constellation et le chien, animal domestique, aurait dit Spinoza. Et pourtant, il semble bien qu'il y ait plus qu'un calembour dans le croisement qui se suggère entre la reconnaissance de soi que le sujet vivant effectue pour survivre contre ses agresseurs, préalable d'identification à toute volonté de défense, et celle que le vivant hégélien obtient contre ses challengers, à l'inverse, pour se promouvoir précisément à l'échelon supérieur du

vivant. La remise en place que nous sommes tentés de demander, peut-être témérement, à la biologie, est donc celle-ci : il y a bien un lieu spécifique primordial, originaire, pour la connaissance de soi, pour l'identification d'un soi et même pour le fondement de ce qui aura ultérieurement vocation à s'identifier, et il est biologique. À l'étape suivante, passage au-dessus d'un abîme, il s'agira de moi, dont il faudra essayer de comprendre qu'il a commencé en soi — et non l'inverse comme le voulait Hegel — et comment il l'a pu.

En effet, il ne suffit pas de tirer l'épée et d'en réchapper bravement pour échapper au statut de vivant, sauf peut-être en fantasme. Il s'invente sur ce plan et pour ce projet, bien d'autres stratégies. Mais, pour préciser le modèle immunologique dont les contours sont loin d'être définitivement dessinés, l'originalité de son apport en comparaison par exemple des présupposés néo-évolutionnistes courants, c'est qu'il ne conçoit plus l'institution d'un système vivant, comme pure réponse aveugle aléatoire à des stimulations extérieures, elles-mêmes fortuites, confort du rationalisme timoré ou du scientisme d'hier. Il suppose qu'un organisme complexe soit capable de simuler déjà par avance en quelque sorte contre lui-même, une capacité de défense qui soit réponse à un non-moi éventuel, et lui permettra de se reconnaître d'abord comme tel, un étranger, et de développer ensuite systématiquement une capacité de réponse contre ce qui n'est pas lui «dans la réalité» et l'agresse véritablement.

Je jouerais donc, d'abord sur moi, hors de toute agression, mais non sans danger conséquent, un instinct de lutte qui devra ensuite identifier de véritables ennemis spécifiques, au vu de l'expérience. Mais à l'occasion, j'aurais pris la mesure de ce qui se prédispose comme moi pour la

rencontre; à moins que la prénotion doive en être déjà assurée d'ailleurs. Pour transcrire hardiment en termes d'un débat philosophique, l'immunisation qui ne peut être qu'acquise, doit être préparée, rendue possible, par une aptitude à l'immunité qui elle, ne peut s'amorcer qu'innée; sinon, elle ne pourrait jamais se trouver en situation de s'exercer, toujours surprise, prise de court, à contre-pied, ne sachant pas même quelle intégrité protéger. Il ne convient pas non plus que ces premières armes s'exercent avec trop d'hostilité contre soi-même. Nous avons là, semble-t-il, une ébauche beaucoup plus expressive pour comprendre tout phénomène de réflexivité et sa possibilité génétique dans un être issu de la vie, par rapport à la traditionnelle image, plus magique qu'optique, du miroir. Ce modèle, on pourrait, en forçant à peine, en pressentir une correspondance dans la démarche d'un Maine de Biran, souvent méconnue sur ce point : genèse du moi comme position d'une résistance à l'intérieur d'un domaine atone, de soi. Résistance hyperorganique, il est vrai, alors que l'immunologie ne suppose au coup par coup, dans le couple antigène-anticorps, qu'une réponse strictement organique et même seulement moléculaire en forme d'adaptation spatiale de clef à serrure. Si la réponse immunitaire n'est rien qu'organique, cependant ne doit-on pas dire que le soi, défini par un système en réseau de ses réponses, capable d'un enrichissement indéfini, est quelque chose de plus aussi, hyperorganique, ne serait-ce que par son degré de complexité? Mais le point que nous retiendrons plutôt ici, c'est la validité, le critère de signification propres à ce dialogue ambigu et périlleux entre biologie et philosophie. Supposons qu'en l'occurrence, les risques et bénéfiques ne sont pas exclusivement épistémologiques. Il n'y aurait pas confusion méthodologique des genres, avec le danger de perdre toute mise sur les deux tableaux; mais bel et bien approche sur deux versants, en deux langues, et selon deux procédures, d'un même phé-

nomène ou même, prodige plus remarquable, d'une phénoménalité en flagrant délit de devenir nouménale, sous quelque nom qu'on ose à peine lui donner encore. En désespoir de cause, faute de mieux et à tout hasard, *Soi*.

Mais qu'est-ce que désigne «soi»? Quel est son statut? S'applique-t-il à un concept, une fonction, un système, ensemble d'opérations congruentes? Il semble que sous une forme hardiment substantivée, appuyée de son anglicisation en «self», il prétende nommer une véritable objectivité, un quasi-organe. À regarder de plus près, il apparaît qu'il serve surtout à couvrir une obscurité un effet de «boîte noire» survenant dans la position d'un type de problème, dont le trait distinctif le plus neutre serait qu'il concerne la subjectivité en général. Par le *self*, *selbst*, plus évidemment que pour le «soi», ou bien on ne désigne rien sinon que le susnommé se redouble, s'accentue, se rapporte à soi-même, sans plus — riche tautologie — ; ou bien on signale malgré qu'on en ait, ce «sans plus» comme un «plus», un essentiel désignant un propre, voire l'essence du propre, un *ipse*. Quel souci se traduit-il là, quelle impuissance têtue à signifier, comme un bègue ou un aphasique, pour appuyer que ce qu'on ne peut évidemment pas nommer, c'est cela-même qu'on a voulu dire et pas autre chose. Le *self*, comme même du soi-même, se réapproprie à son tour en mien, tien, sien, dans une tautologie qui n'est pas seulement déictique à l'instar de la mésaventure survenue à l'immigré *ego*, en particulier dans les contextes psychologiques et en anglais; comme si l'anglais couvrait encore plus confortablement ce genre de malversations linguistiques. À ce point, les approches linguistiques sont courtes ou sans prise, non plus qu'il ne suffirait de recourir à une quelconque censure ou discipline de la langue et de la raison. En fait, il y a bien un nuage de sens, plutôt qu'un noyau, consistant derrière l'emploi de soi-même, *self*, *ipse*. Il serait question d'une aberration de l'identité sur laquelle on ne veut pas se pro-

noncer plus avant; l'identité de celui qui serait le même que lui-même et d'aucun autre, pas vraiment *idem*, *ipse* donc. Celui-là s'enfermerait donc dans un refus singulier de référence, sinon à lui, il mériterait d'être reçu et entendu comme tel. Individu, il l'est alors non pas parce qu'on ne peut le couper en morceaux, sans le détruire, mais parce qu'on ne peut le séparer de lui-même, pour le comprendre, le rapprocher d'autre chose; il faut le prendre comme il est, irréféré, sinon à ce qu'il est lui-même.

C'est ce domaine que cherche à baliser Edgar Morin dans son foisonnant et suggestif travail, sur *La vie de la vie*, seconde partie de *La méthode*. Il y désigne par l'ensemble des processus *auto-*, ce qui structure du plus sommaire vivant jusqu'à l'homme, en ses collectivités historiques, cette particularité de comportement déterminante, paradoxe pour la raison, qu'elle doit bien relever cependant sous peine de mort, sous le nom redoutable d'*hypercomplexité*. Soit, sujet, désigneront donc un *set* plus ou moins élaboré de processus *auto-*, *auto-référence*, *auto-organisation*, *auto-production*, *auto-régulation*. Il est vrai que depuis la *Critique du Jugement*, c'est bien une des menaces majeures que la «raison occidentale» cherche à identifier et à neutraliser à ses frontières. L'ensemble de ces processus assurant leur propre contrôle et prise en charge, culmine ou si l'on préfère, se fonde sur une autonomie et une auto-identification, garantie d'une certaine constance dans le temps et hors du temps, racine de durée. Le seul mérite, semblerait-il, de masquer la même ignorance que Kant sous un mot nouveau est que cette fois, par affinité linguistique fortuite, s'institue la possibilité d'un passage vers des modèles technologiques ou logiques, dont Kant était privé, réduit pour ouvrir sa réflexion aux seules analogies avec le domaine éthique ou esthétique.

La référence instructive sera maintenant l'automate, retiré de ses interprétations mécanistes restrictives, que son nom seul promettait d'emblée de dépasser. Automate traduit en effet exactement, connaissance de soi; il le dit et il le prouve, fût-ce de la manière la plus sommaire, qu'il renferme et maîtrise, sous une forme même fruste et élémentaire, le savoir qui le concerne et auquel il a intérêt pour être et rester ce qu'il est. L'avancée technique en la matière permet de ne plus voir dans ce modèle un synonyme de comportement figé, incapable d'enrichissement ou d'adaptation. Tout système cognitif dès lors doit être pensé afin à la structure d'un automate fonctionnant par boucles et équilibres intermédiaires intégrés. La difficulté est alors repoussée au niveau excédentaire au strict fonctionnement, au médium par lequel cette connaissance est livrée à «celui» qu'elle intéresse. Ici encore, nous emprunterons avec profit les dénominations d'Edgar Morin distinguant «une connaissance qui s'ignore, une auto-connaissance qui ne s'auto-connaît pas», d'une autre situation, semble-t-il moins vraisemblable, qui nous est familière à défaut d'être intelligible. Dans cette situation, Kant, par exemple, a cru nécessaire de fonder la structuration d'un soi préalable comme base à l'opération de l'entendement; Husserl fera reposer sur la donation originaire de l'*ego* à lui-même, toute institution de sens, fût-ce l'universalité logique ou métalogique. Cette perspective épistémologique est typiquement moderne et rompt avec les visions d'un souverain intelligible participable propres à l'antiquité, où la connaissance s'ombilique sur un innommable soi, quelque fiable soit-elle. Point obscur, point d'éclair où le savoir se sait lui-même, l'intelligence se comprend elle-même ne pouvant se limiter à une inscription.

Soi serait donc en une toute autre formulation, ce qui dépasse radicalement l'inscription dont il ne peut cependant se passer. À l'orée de toute connaissance, nous pen-

sons nécessairement un soi qui en ouvre et en verrouille l'accès. Ce soi en retour, se nourrit, se définit de connaissance et n'est que de se donner à connaître l'agent de connaissance pour l'essentiel. Pourtant cette notion n'est pas opératoire. Si le soi ouvre, c'est comme s'il soustrayait du même mouvement, car il n'ouvre que sur un seul dont nul ne peut donner le chiffre, ouverture présumée pour mémoire, susceptible de nulle exhibition, de nulle indexation en dehors de ses conditions d'exercice et qui sous-entend toujours une réserve de la forme suivante : «C'est du moins ce qu'on aurait le droit de dire, c'est ce qui aurait un sens, si c'était de moi qu'il s'agissait.» La genèse et la légitimation du soi, au nom de la décence, de la conciliation, du compromis avec le bon sens, c'est-à-dire avec la nécessité de mieux partager, met en circulation sous couvert de communication illimitée, une pétition récurrente à l'infini de cette notion même qu'il fallait effacer par ce moyen. Par un dispositif qui s'exprimerait en quelque sorte : «Moi, c'est ce que chacun pour soi pourrait dire.» Le distributif vient ici dénoncer ce que cachait le réflexif. Par ce subterfuge, on croit évacuer «moi», on ne fait que le diffuser, le répercuter sans limite sous forme d'un substitut chimérique. Le «pour soi» de «chacun pour soi» est-ce bien enfermé dans son quant-à-soi en effet, qu'il est tout à fait invocabable. Autrement redoutable à affronter, ce qui se passe en moi bénéficie du privilège de l'exposition et de la publication légitime. Il en bénéficie seul. Je sais de quel droit je parle, je sais ce que je dis, ce que je sais. Moi seul. Ce qu'il y a donc à connaître, ne peut se rapporter à soi, non pas à cause d'un anonymat, d'une irresponsabilité propre au soi à l'instar du «on», mais par l'incompétence de soi à prendre en charge, en référence, aucun savoir, à être prise en charge de soi. La fameuse remarque de Heidegger, dont la profondeur n'est pas épuisée, définissant le «dasein» par la notion de souci, propice aux contresens, ne prend sa mesure que si l'on s'avise que

la propriété d'être en charge de la vie n'est pas du tout comportée par qui se contente de s'en remettre à soi. Car la rupture, l'irruption de cette prise en charge, chaque fois qu'elle survient, ne se définit que par la démesure du *quisque sibi* au *hic mihi*. Hiatus fondateur et seul porteur de sens entre chacun pour soi et celui-ci, qui est moi. En effet aussi longtemps, indéfiniment que s'effectue, se réitère la réeffectuation du *quisque sibi*, il ne s'y trouve pas la moindre amorce qui rende possible ni même pensable le surgissement de ceci pour moi. Ajoutons, aussi aberrante que la formule paraisse, autant de «moi» qu'on considère, aussi infiniment épars, distribués, aucun n'a de chance de tomber à l'intérieur de l'ensemble constitué par les «soi», chacun pour soi. Nous affrontons là l'obstacle auquel la pensée achoppe. Le soi, s'il peut être construit à l'origine pour désigner l'intériorisation de moi en moi-même, ne peut sans sophisme en être tenu pour la quintessence, ou l'universalisation, à la manière d'une reproduction, qui d'un certain point de vue, réinstaurerait chaque fois le même. Car autant de fois que cela se présente — et il est sous-entendu que les occurrences sont innombrables —, l'occasion se donne à connaître d'une première fois, unique, sans précédent, dans une série dont le développement ne comporte que des hors-série, poursuit son cours hors piste. Il faut alors évidemment écarter de cette perspective tout discours descriptif, prétendument justificatif, aussi irresponsable soit-il, énumérant un chapelet de qualités, de contingences revenant en propre à tel ou tel, qui permettrait de le classer dans des rubriques, des types. Non que ce discours ne soit attrayant, voire utile, mais il ne répond que par abus de termes à une connaissance de soi. Les alternances d'obscurité et de révélations, joyeuses ou consternées qu'il offre, ne peuvent faire illusion.

En moi, j'ai d'abord à connaître, comme on reconnaît une allégeance, un signe de provenance, la disparité

transcendantale qui me rapporte, par l'opération de la vie, à la mise à jour de l'être. Rapporté et irrémédiablement détaché. Ce détachement signifie qu'à travers cette asymétrie de connaissance, ne saurait être obtenu nul acquis pour moi, ni fondement en rationalité ni en légitimité. Et pourtant il y a à connaître, au sens procédurier de l'expression. On ne se heurte pas à la simple fin de non recevoir d'un inconnaissable, figuré en style kantien ou autre. Il y a à connaître ce qui arrive avec moi. À en prendre la mesure, par rapport à ce que je peux me représenter du brouillon de phénomènes dans lequel je parviens à tirer quelques fils. Évidemment, je suis pris dans cet enchevêtrement, mais dans le brouhaha d'informations que je reçois, il y a comme un message particulier, obstiné, me concernant et difficile à déchiffrer. Cette connaissance de moi peut être tenue comme surnaturelle justement en ce qu'elle ne (me) met pas en (ma) scène, âme, créature divine, mode d'une substance éternelle. Mais au contraire, moi surgissant, séparé, en son lieu, à son heure, hors de tout lieu et de toute heure, par les moyens ordinaires de la vie, lié à l'ouverture d'un état de naturalité. Au milieu de cette naturalité, que je partage, j'ai à constituer ma phénoménalité à découvrir. J'ai à connaître de moi. Sur ce thème, toutes les analyses classiques sont pertinentes et se complètent. Il est vrai que mon regard sur moi est déjà regard d'autrui et au même titre que lui, me donne toute apparence aussi bien qu'il me pétrifie, regard de méduse. Cette naturalité commence avec ce que je crois posséder de plus propre, de plus imprescriptible pour m'identifier, un regard, un visage, une voix et qui ne sont pas plus moi que le rouge n'est à la rose ni les anneaux à Saturne.

Mais par ce privilège, je sais ce que l'on sent, quel type de vérité derrière les phénomènes; je suis la face et le revers. Ce que je suis soustrait à connaissance, et que ma face recouvre, caché, ce n'est pas la vérité de mes pensées,

la transparence de mes sentiments, mais non moins que pour Dieu, le sans-visage intolérable, inimaginable, au-delà de ce que les fantasmes d'épouvante peuvent figurer de plus sidérant. L'intérieur que j'occupe et dont mes rêves par exemple épousent l'espace et marquent les contours, le territoire, le meublant à ses dimensions exactes, intérieur seulement d'être habité par moi, défie à jamais tous les pourfendeurs de mythe. Il est comme le décrivait Bataille, la subversion de l'expérience, la direction qui n'aboutit plus aux phénomènes mais rebroussée à partir d'eux et à partir de moi comme phénomène, indique une flèche impossible à suivre, qui oriente en direction de moi.

Je ne ressemble pas à ce que je suis. Moi seul le sait et que rien ne ressemble à ce que suis. Comment parvenir à être ce à quoi je ressemble, qui surtout placer à l'origine d'une telle tâche? Pourtant si je dépose ma ressemblance dans une impression de familiarité, un ensemble de traits, un portrait, cela s'appelle identification. En un sens encore plus aberrant que celui qui s'était présenté précédemment, mon identité me rapporte ou bien à moi seul, présence vouée, affectée et à ce titre inexploitable, inexprimable, ou bien établit une équivalence impossible entre une image familière, accoutumée, assumée de moi-même et quelque chose en moi qui ne s'y reconnaît pas. En fait, cette disqualification est constituante de moi; elle revêt deux versions. Ou bien cet aspect naturel que je me connais, soudain flotte et me déconsidère ou bien au contraire, cette intuition surnaturelle de ma présence impossible à congédier et ma connaissance à laquelle j'adhère, surplombent du fond de moi toute mon expérience et la colore d'une étrangeté insoluble. Dans cette distance creusée au sein de ma solidarité, de mon apparemment à moi-même, se fait voir comme un indice, une appréhension, un pressentiment comme d'une veille étendue hors de toute limite, de toute durée, dans laquelle je suis pris par une prise qui me retient

prisonnier; je ne puis la méconnaître, la mettre en sommeil dès que je me connais, dès que je. Ce nœud, les philosophes classiques l'interprètent par exemple en argument ontologique à une fin qui nous paraît à présent moins mobilisatrice. Mais on le voit, il ne s'agit pas en tout cas d'une voie débouchant sur de l'inconnaissable ou de l'inconscient; ce n'est pas l'obscur que je trouve au fond de moi, c'est ce qu'il n'y a pas à savoir, cette clarté au-delà du savoir même si elle est précaire, même si elle me donne par essence à vivre dans l'inconfort et non comme aise et transparence.

En tant que je suis pris d'emblée dans cette clarté, que je ne puis concevoir ni elle sans moi ni moi sans elle, elle «s'inqualifie» comme dirait Jacob Böhme, d'un trouble, d'une perplexité sidérée plutôt que questionnante. Bien antérieure à toute question et même à aucune angoisse. Trouble dans un repos, dans un secret que tout l'affairement, l'engagement, l'agitation de la vie qui me porte ne parviendra jamais à apaiser ni à recouvrir, vérité de fond, irritante. Ce secret aussi n'est pas opposé à ma curiosité, ni à mon désir de savoir, mais serait lié à moi, secret dont je suis l'occasion et que personne ne soupçonne bien assez pour se soucier de le découvrir. Ma connaissance culmine et s'approfondit dans ce secret que je suis pour moi seul, sur lequel s'évanouira dérisoire, l'investigation de l'analyse. Ce secret associe un événement insignifiant et un hyperévénement au-delà de toute signification, à l'intention de celui-là seul à qui il est confié. Vainement, les approches religieuses tentent de couvrir cet événement sous la notion d'incarnation, mais n'accorde aucune attention à ce qui se joue à l'occasion de l'hyperévénement dont elles exilent et défigurent l'essence à la dimension extraordinaire d'un divin superlatif et célébration de ce qu'il y a à connaître par moi. Le prétexte de cette manipulation, en général bien accueillie, est qu'on ne saurait accorder de sérieux ni d'intérêt

à une révélation destinée à un seul, confidentiellement et sans lendemain. Il n'est pas supportable d'envisager la mise en branle d'efforts si spectaculaires, hors du commun, dont les conséquences seraient à compter pour du beurre.

Et pourtant, n'est-ce pas dans cet éclairage que doit reprendre tout son sens ironique, la fameuse formule qui a servi de déclencheur à la mise en spéculation de la vie : connais-toi, toi-même, adressée à chacun, au plus simple, au plus infime, sous-entend : car sinon, qui te connaîtra, qui se souciera de te connaître, qui sera en mesure de savoir que tu es, pour toi, unique témoin de ce prodige et de ce naufrage, lui aussi «à la nue accablante tu», autant qu'au grand soleil de midi?

Claude Morali  
*Professeur de philosophie*