

Conscience de soi et divertissement

« Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : par la pensée je le comprends » Pascal, Fragment 113

« L'homme révèle du même coup une grandeur inconnue dans l'univers, la pensée, considérée ici et rarement autant et avec plus d'acuité qu'ici, comme le réfléchissement de toutes choses, le soi n'étant rien comme réalité dans l'univers, mais possédant à titre réfléchi l'univers tout entier. » Guénancia, revue de métaphysique et de morale, 1997, Quel est l'ordre du soi ?.

Introduction

Il y a, au cœur de la pensée de Pascal, un paradoxe qui nous donne beaucoup à penser. Car lorsqu'il est question de parler de l'homme, Pascal est face à une contrariété : la conscience, la pensée dont l'homme est, en quelque sorte le porteur propre est en disproportion totale avec l'univers, qu'elle a pourtant à penser.

L'univers est infini aussi bien en grandeur qu'en espace et en petitesse. Le monde dépasse infiniment l'homme, et même la mesure de cet infini dépassement ne peut être connue de l'homme. Comme le dit Pascal dans le célèbre fragment 199 [disproportion de l'homme],

« Car enfin, qu'est ce que l'homme dans la nature ? un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable.

Egalement incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti » Pascal Lafumat 199

Ainsi, l'homme est-il bien une conscience, au sens où il sait qu'il a l'univers devant lui, il sait, par sa pensée que le monde le dépasse, mais il est, en même temps, conscient de ce dépassement. Il y a, par la pensée, en quelque sorte, de la proportion avec la disproportion. Ne devrait-on pas précisément en déduire qu'il sait alors aussi se situer lui, comme ce point d'où il pense l'univers dans son ensemble ? La conscience de l'univers comme chose le dépassant ne devrait-elle pas à son tour produire la conscience de soi, comme l'autre de cet univers ?

Or ce moi, qui sait penser l'univers comme ce qui le dépasse, ce moi qui se sait dans la disproportion n'a pas, pour autant, de proportion avec soi, comme si le moi était tout aussi fuyant que l'univers, tout aussi impossible à délimiter, et finalement à penser. Le moi pour Pascal n'est rien, rien qui puisse être connu, et encore moins est-il « quelque chose ». La conscience qui est la dignité de l'homme à l'égard de l'univers, devient l'indignité de l'homme à l'égard de soi, comme s'il était soudainement plus aisé de connaître les chose que de se connaître lui-même, comme si la question du moi, en tant qu'il est propre à l'ordre de l'esprit d'être infiniment éloigné de l'ordre des corps, et totalement digne d'être conscience et pensée de la disproportion. Dignité de l'homme en tant qu'il sait qu'il est misérable « alors que l'univers ne sait rien ». Mais, en même temps, le moi, en tant qu'il croit se connaître, qui devient haïssable de cette croyance même. Comment le moi peut-il être à la fois la plus grande dignité de l'homme et en même temps ce qu'il faut haïr en soi ? telle est la question.

1. De la conscience de soi à la connaissance du moi. Le moi ne va pas de soi

La conscience de soi pascalienne, qui est comme la connaissance négative de la disproportion du moi d'avec l'univers, n'est donc, à proprement parler, pas une connaissance. La connaissance suppose la rencontre d'une pensée et d'une chose, d'un être réel qui soit au-delà de ses représentations. Or ici, la conscience de soi est bien une représentation, mais qui ne revoit à aucun objet réel. Tout ce que je sais, c'est faire l'épreuve des limites du savoir. Tout ce que je vois, et que je crois connaître n'est en fait qu'une présence apparente.

Car cette chose que je crois être devant moi et moi seul, est en fait une partie d'un tout infini auquel elle est liée, et qui supposerait d'être connu. Tout est dans tout, et le tout est infini. Chaque chose n'est donc que l'apparence d'une présence objective, et je découvre, derrière chaque chose, la limite de mon savoir ; l'expérience, ce n'est rien d'autre que l'épreuve de l'incapacité de savoir, de l'incapacité d'appréhender la chose comme un objet de savoir.

« Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout ? mais il aspirera peut être à connaître les parties avec lesquelles il a de la proportion ? Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans connaître l'autre et sans le tout. » fragment 200

L'homme ne pourrait-il pas, à tout le moins, se connaître lui-même, comme esprit ? Et pourrait-on retrouver ici de la proportion entre le sujet et l'objet ? Il apparaît pourtant bien difficile de passer de cette conscience de soi, qui n'est que l'expérience de notre limitation, à la connaissance d'un moi, c'est-à-dire au savoir positif d'un objet lui-même stable et intuitionné.

2..Le paragraphe 688

Pascal fait une distinction qui n'est pas seulement grammaticale entre le *soi* et le *moi*. Dans les fragments qui concernent l'organisation des trois ordres (131, 308), l'ordre des esprits est l'ordre de la conscience de soi.

« tous les corps, le firmament les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits ; Car il connaît tout cela, et soi, et les corps , rien. » 308

Cette conscience de soi n'est pas, comme on le voit, la conscience d'être une chose parmi les choses. L'ordre des esprits n'est pas l'ordre des substances corporelles, et la connaissance de soi n'est ici que l'expérience de la différence entre les choses.

Au contraire, dans le fragment 688 , la question qui est posée est : « qu'est-ce que le moi ? » Et nous voyons ici comment le problème s'est déplacé : il s'agit de demander quelle chose, c'est-à-dire quelle substance – ou au moins quelle essence est le moi ; de demander si l'homme peut avoir , en soi, de la proportion avec lui-même, en tant qu'il peut devenir, lui-même chose parmi les choses, substance parmi les substances.

688-323 Qu'est-ce- que le moi?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non; car il ne pense pas à moi en particulier; mais celui qui

aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on? moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste.

On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées.

Si nous analysons ce texte dans le détail, nous observons qu'à la question : « Qu'est-ce que le moi ? », Pascal répond d'abord par un argument destiné à s'opposer aux libertins.

Le moi est-il identifié par son corps ? Mais la toute première remarque ne porte pas même sur le corps, mais sur l'accident. Car si je suis un passant dans la rue et qu'un homme à la fenêtre me regarde, le fait qu'il me voit est, du point de vue de la substance que je suis, accident, c'est-à-dire, si nous reprenons la définition d'Aristote, une modification de la substance qui n'est ni nécessaire ni constante, en ce qu'elle ne participe pas de l'essence de la chose. Ainsi, ce n'est pas en tant que je suis qui je suis (en tant que je suis un être déterminé), que l'homme me voit dans la rue ; car s'il ne me voyait pas, je n'en serais pas moins le même.

Ce premier argument est donc plutôt en faveur d'une préservation de l'idée de substance, puisqu'il laisse, pour le moment, entendre, que la substance n'étant pas définie ni déterminée par des accidents, c'est qu'elle est autre chose, quelque chose d'essentiel, et c'est pourquoi il va passer à l'analyse des attributs, et singulièrement des attributs essentiels, ceux dont Descartes dit, dans les Principes de la philosophie qu'ils sont de l'ordre de la distinction réelle.

Le corps est l'un de ces attributs, qui sont censé, pouvoir appartenir au moi en tant qu'il participe de son essence. Car je n'ai pas seulement un corps par accident, mais je suis mon corps et mon corps est nécessairement moi.

Pascal va, en réalité contester qu'il y ait un lien réel entre la substance et cet attribut.

« Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. » ; L'argumentaire de Pascal devient ici plus complexe, car on passe de la notion de perception et de jugement, (quelqu'un me voit à la fenêtre) à la notion d'amour. Dans la perception, il s'agit d'un jugement de connaissance. Dans l'amour, il s'agit aussi d'un jugement, mais qui ne dépend pas nécessairement de la détermination de ce qu'est, en fait la personne aimée. Il n'est pas nécessaire de connaître l'autre pour l'aimer ; ou bien nous pouvons dire que nous pouvons l'aimer malgré ce que nous en connaissons ; mettre sur le même plan ces deux types de jugement est donc, d'un point de vue strictement logique, abusif, puisque nous passons, en quelque sorte, de l'ordre de l'esprit, à l'ordre du cœur.

Pourtant, Pascal n'hésite à faire cette assimilation, que la logique n'admet pas. Car ce qui le préoccupe ici, ce n'est jamais l'existence du moi comme substance, mais seulement sa qualification par l'autre (celui qui m'aime, celui qui me voit) ; c'est comme si, d'une part la question de l'existence du moi ne pouvait pas se poser, et comme si, d'autre part, la conscience d'un moi par lui-même, c'est-à-dire l'intuition claire et distincte du moi par réflexion sur soi n'était pas possible. C'est comme si, pour reprendre l'analyse de Vincent Carreau dans l'article « L'égologie cartésienne subvertie », il n'était plus possible de poser l'ego comme sujet, mais seulement comme objet. Pascal ne conteste pas que le moi soit un je, au sens où il dispose de la faculté de penser, pure fonction de la connaissance de soi. Il

conteste qu'il soi, en outre un moi, c'est-à-dire un sujet qui puisse se poser lui-même comme une substance et comme une chose. Le moi n'est qu'un objet, objet du regard d'abord, du jugement ensuite, de l'amour enfin, et, dans cette perspective, il ne s'appréhende jamais en soi, il ne s'atteint pas lui-même par lui-même, à partir de sa propre centralité.

Ainsi Pascal récuse le moi comme substance, pour des raisons métaphysiques (c'est dire au nom de l'impossibilité de connaître la substance en soi) et non seulement pour produire un argumentaire ad hoc destiné, dans la stratégie apologique à créer un vertige chez les libertins.

Analysons l'argument de plus prêt. Si j'aime quelqu'un pour sa beauté, et que sa beauté disparaisse à cause de la petite vérole ; c'est donc que je n'aimais pas cette personne « en personne », c'est-à-dire pour sa substance. Je n'aimais qu'une qualité empruntée, même si cette qualité est ici l'état du corps. Je n'aimais encore au fond qu'un accident, et je confondais l'accident avec la substance de la personne.

Ici Pascal ne remet pas encore en cause l'idée de substance, mais seulement la confusion entre les qualités empruntées (c'est-à-dire les accidents) et la substance de la personne.

Voilà qu'ensuite il passe aux qualités de l'âme, c'est-à-dire aux activités de ma pensée :

« Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on ? Moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. »

Là encore, le jugement et la mémoire sont identifiées, par Pascal, non à des attributs essentiels de l'âme, mais à des qualités empruntées, c'est-à-dire à des accidents qui pourraient être attribués à l'autre, et qui ne me manquent pas pour être moi-même.

Nous voyons donc mieux ici apparaître la stratégie de Pascal. Elle ne consiste pas à nier l'existence du moi comme substance, puisqu'une partie de son argument consiste à poser que je suis, indépendamment de mon jugement, de ma mémoire, de ma beauté etc. Mais à montrer que toutes les déterminations de cette substance sont inessentiels, accidentelles, empruntées.

Lorsque ensuite il pose la question suivante : « Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? », il s'agit d'une réponse explicite au cartésianisme. Car Descartes a bien construit la logique du cogito sur la distinction réelle (voir les Principes, article 60) entre les deux substances, en tant qu'elles ont chacune un attribut qui lui est essentiel, la pensée, pour l'âme et l'étendue pour le corps. Chez Descartes, la distinction réelle est donc la base de la reconnaissance du moi par lui-même. Je connais le moi que je suis parce qu'il est déterminé en un certain sens, c'est-à-dire qu'il a un attribut essentiel. De même que je connais le corps, parce que son attribut est tout autre, et que je peux penser ces attributs de façon distincte. Nous voyons aussi l'étroite relation qui existe entre le geste logique de la distinction réelle dans la pensée, et le statut ontologique de la distinction. La distinction logique des attributs par la connaissance entraîne la distinction réelle des substances dans l'être. Du connaître à l'être, la conséquence est bonne.

Or, nous voyons qu'ici, Pascal récuse totalement la distinction réelle, puisqu'il met sur le même plan, le corps et l'âme, mais pour montrer que l'un comme l'autre n'ont pas d'attribut essentiels, et qu'ils ne sont caractérisés, l'un comme l'autre que par des qualités empruntées, c'est à dire des accidents.

Le but de Pascal est donc, non de nier l'idée de substance, mais de montrer qu'elle ne peut pas être connue, parce qu'elle est abstraite. Pascal ne dit pas immédiatement : « le moi n'est pas une substance », ou « le moi n'a pas de substance », mais il dit que toute idée de substance est une abstraction. Pascal ne récuse pas la psychologie rationnelle au nom des difficultés de la connaissance, des obscurités de la pensée, ou des critères du savoir, mais au nom d'une ontologie qui déréalise la substance, qui abstrait la substance, et condamne le substantialisme même.

C'est ce que nous voyons dans la suite du texte :

« Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. »

On ne peut aimer abstraitement, dit Pascal, non seulement parce que ce serait injuste (il fait allusion à la morale ; comment pourrais-je aimer un homme quoiqu'il fasse, et quoiqu'il devienne), mais aussi parce que cela ne se peut pas : c'est-à-dire que l'on ne peut aimer quelqu'un que l'on ne connaît pas, car, alors on se sait pas qui l'aime.

Et par abstraction, il faut entendre à la fois , l'absence de singularité (on n'aime personne singulièrement – or l'amour est bien le choix du singulier) et aussi l'absence d'identité, au sens de permanence – je n'aime pas quelqu'un qui peut devenir tout autre, dont l'identité est périssable.

Ce moi abstrait, pure substance (sans attribut) ne peut être connu, et donc ne peut être aimé. Pour Pascal, la substance est abstraite, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas de manière déterminable, et il n'y a que des qualités empruntées, c'est-à-dire que des accidents.

C'est d'ailleurs le sens de la fin du texte, qui reste aporétique « on n'aime personne que pour des qualités empruntées ». Autrement dit, celui que j'aime n'est pas celui que j'aime, mais seulement ses qualités, qui se retrouvent chez d'autres et qui sont essentiellement périssables. Il n'y a aucune nécessité dans la substance du moi, parce qu'il n'y a aucune distinction réelle entre les personnes.

Et c'est aussi pourquoi Pascal demande de ne pas condamner ceux qui vivent ostensiblement de l'amour des apparences (ceux qui aiment les charges et les honneurs), parce qu'ils ne font que reconnaître que l'idée de substance, l'idée d'un moi substantiel est abstraite et n'existe pas. Je ne suis pas « une chose qui pense », non pas parce que je n'ai pas la pensée en partage – et Pascal, nous l'avons déjà dit reconnaît au contraire cette qualité incontestable à la pensée, mais parce que je ne suis pas une chose, c'est-à-dire pas une substance déterminée, je ne me donne pas à moi-même comme sujet. Je suis un « soi », au sens où j'ai bien des qualités qui m'appartiennent, mais je ne suis pas un moi, car que je suis pas le centre abstrait ni le substrat réel de ces qualités. Ce sont toujours les autres qui m'attribuent des qualités à une personne qu'au fond personne ne connaît indépendamment des qualités attribuées.

Pascal va donc admettre le « soi » en rejetant le moi », reconnaître que la conscience de soi n'est pas la connaissance d'un moi, que le moi comme personne ne se pose jamais à partir de soi, mais seulement des autres, et qu'elle ne se connaît jamais comme substance. Il y a une volonté de montrer que l'égo n'est pas originaire.

Conclusion

L'illusion du moi est l'essence du divertissement, l'essence du soi est le savoir du décentrement.

Si donc enfin le moi s'ignore lui-même, s'il se fuit dans la conscience de non existence, s'il refuse d'être cette impossibilité d'un moi, c'est moins par certitude que par injustice. Le moi est une invention du divertissement, une invention morale destinée à masquer aux hommes leur vraie portée, qui est de ne rien savoir, et de n'être presque rien, sauf la pensée de son excentration.

Si le moi est une invention du divertissement, il est aussi le produit d'un imaginaire, à l'œuvre dans tous les divertissements. Le moi, en tant que chose, substance, centre et certitude est une image destinée à masquer à l'homme sa véritable position.

Il est frappant de voir que la critique du moi, telle qu'elle est initiée ici par Pascal, contre Descartes, ne se cantonne pas de statuer sur le terrain de la logique ou de la métaphysique, et qu'il y a là autre chose qu'une critique philosophique du moi. L'adhésion au moi n'est pas une des formes du divertissement parmi d'autres, mais en est peut être la clé, l'essence même. Le divertissement est l'acte par lequel l'homme fait de sa finitude le centre de ses désirs et de sa vérité. Se prendre pour le centre de l'être et du paraître, telle est la démarche propre de celui qui veut, ignorant sa misère, jouer à être le roi de tout, oubliant son appartenance, sa disproportion, son incapacité à connaître, et prenant sa capacité à comprendre l'univers comme une capacité à en devenir le point de perspective.

Le moi apparaît à Pascal comme étant la limite de la vraie philosophie, d'une philosophie qui serait la conscience de notre néant, qui serait la conscience négative de soi face à l'univers.