

L'INTELLIGENCE DU MOT « SOI »

PHÉNOMÉNOLOGIE D'UN CONCEPT FASCINANT

DANIELLE BOUTET



LE MOT ET LE SENS

On a tendance à croire (négligemment, selon moi) que le lien entre le mot et son sens, ou entre le signe et son signifié, est arbitraire ; « le signe linguistique est arbitraire » est d'ailleurs une phrase de Saussure (Kristeva, 2009). Ainsi, le fait qu'on appelle [table] ce meuble au dessus plat sur lequel je mange ou je travaille, remonterait à un hasard. En effet, *table* vient d'abord du latin *tabula*, qui veut dire « planche » ou « tablette »¹, mais d'où venait *tabula*? Mon dictionnaire des racines indo-européennes ne le dit pas, mais on peut penser que *table* et *tabula* viennent tous deux d'une racine plus ancienne, qu'on pourrait

¹ Alors que le mot latin pour le meuble « table » est *mensa*.

imaginer apparentée à *tabl'* ou plus simplement *t'bl'* : c'est cela qui est arbitraire. Pourquoi, en effet, ces sons en particulier, associés à cet objet en particulier? Pour aucune raison significative, dit le linguiste.

Mais si la juxtaposition originelle des sons et de l'objet (ou du concept) s'est faite de façon fortuite (ce qui pourrait être examiné de plus près), leur relation millénaire, elle, n'est pas inerte. C'est comme si je disais que mon lien avec telle personne est « arbitraire » du fait que notre première rencontre a été fortuite. La vérité est que, de cette rencontre peut-être fortuite, une relation significative, active et déterminante pour chacune s'est développée : mon esprit a été transformé par l'esprit de mon amie et le sien de même. Pour revenir à la linguistique, donc, une fois qu'un mot (objet sonore ou graphique) est inventé, sa relation avec le sens qu'il désigne se charge progressivement d'histoire, de théorisation, de connotations diverses... au point qu'on ne peut plus le changer sans créer une certaine commotion chez les locuteurs qui l'emploient.

D'une part, chaque terme [...] est chargé de sens selon ses divers usages dans les multiples domaines de la pensée ; d'autre part, chaque terme se nourrit de sens selon sa place dans le réseau pluridimensionnel qui croise l'ensemble des domaines. (Kristeva, 2009)

Une certaine précision dans la définition d'un terme nous importe évidemment, ne serait-ce que pour nous entendre dans nos communications sur le sujet. Mais la définition d'un terme ne peut pas être fixe, elle est d'autant plus dynamique que le mot est chargé d'histoire et d'énergie. Le mot est plus qu'un signe convenu pour retrouver un sens convenu, c'est un *activateur* de ce sens : il le fait exister dans notre esprit, il nous permet d'y réfléchir, et détermine les lieux et la portée de notre réflexion.

IMPOSSIBLE DÉFINITION DU « SOI »

Je me suis aventurée, innocemment au départ, sur le terrain compliqué, problématique et convoité de ce mot pourtant très courant, le mot *soi* : un mot aussi riche de sens qu'il est court et ancien, et d'une très grande importance sur le plan existentiel. Comme l'horizon de

sens du mot *soi* rejoint des questions touchant l'Être, la conscience, l'esprit, la psyché et son développement, peu de mots en réalité sont aussi importants. En particulier, il vit aux intersections de la philosophie, la psychologie et la spiritualité ; on peut même dire qu'il est l'un des grands enjeux de la compétition territoriale et idéologique entre ces trois domaines depuis deux ou trois siècles. Je ne suis associée particulièrement à aucun des trois camps, je m'intéresse au soi en tant qu'artiste et dans une perspective transdisciplinaire. Habituee à travailler avec de grands concepts (le concept « art », notamment, un autre mot de trois lettres fort riche et difficile), je ne pensais pas que *soi* serait facile d'utilisation, mais j'en avais besoin dans mes travaux sur l'art comme mode de *connaissance* et comme pratique de *conscience*. Pour moi, il s'agit d'une connaissance et d'une conscience de soi et du monde, où les deux soi et monde ne seraient pas séparés². Ma question sur le soi se posait donc un peu de cette manière : quel est ce « soi » qui est indissociable, à la fois inclus et observateur, du monde dans lequel il vit et crée? Quel est son mode d'être dans l'atelier? Avant de commencer à considérer ces questions, la définition même du mot *soi* posait problème, et le fait qu'il soit utilisé dans divers champs de connaissance et de réflexion, dont trois des plus grands, accentuait encore cette difficulté. Je raconte ici mes efforts pour cerner le concept de « soi ».

L'approche convenue pour la définition d'un mot est évidemment l'intertextualité : on infère le sens en recoupant les différentes définitions qui lui ont été données par les traditions et les penseurs au cours de son histoire. Les encyclopédies, les dictionnaires spécialisés et les données étymologiques nous fournissent généralement les pistes pour nous y retrouver à travers les textes importants. Dans le cas du mot *soi*, cependant, des positions idéologiquement incompatibles rendent impraticable l'inférence d'une définition générale : la philosophie contemporaine et la spiritualité, notamment, ne s'entendant pas sur les prémisses mêmes de l'Être, elles ne s'entendent pas non plus sur la nature de la conscience et leur idéal respectif de connaissance suppose une définition différente du terme « connaissance ». La psychologie, de son côté, est divisée en plusieurs camps, dont certains pensent le soi et d'autres n'en ont que faire.

² Pour cette idée de non-séparation, je m'appuyais beaucoup sur Gregory Bateson (1996), le penseur de la « structure qui relie » l'esprit et la nature.

UNE APPROCHE ARTISTIQUE DU CONCEPT DE « SOI »

Devant cela, j'ai alors réfléchi à une définition « artistique ». S'il y avait une définition philosophique du soi, une définition théologique, une définition psychologique, pourrait-il y avoir une définition artistique? C'est bien sûr une question à la limite de l'absurdité, car l'art ne s'occupe pas de définitions : les artistes empruntent les définitions qui leur conviennent dans les champs disciplinaires appropriés et les retournent lorsqu'ils en ont fini. Nous n'avons pas l'habitude de définir les termes car cela reviendrait à figer leur sens, ce qui serait contraire à l'esprit poétique. L'art interdit même de définir l'art !

Éventuellement, j'ai réalisé qu'une définition n'était peut-être même pas nécessaire à ce que je voulais faire, qui était d'observer le « soi », l'étudier. Au fond, définir est un réflexe de philosophe, de penseur, ce n'est pas au cœur d'une méthode artistique ; et de toute façon, la meilleure définition est souvent une bonne description. C'est ainsi qu'au lieu de *définir* le concept de « soi », j'ai eu l'idée de le *décrire* ; et je précise que je ne parle pas de décrire le soi, mais de décrire le concept. Et ce qui est arrivé, c'est que je l'ai décrit comme on décrirait un objet matériel — ce qui n'est peut-être pas si surprenant au fond, lorsqu'on pense à une manière d'artiste d'étudier un concept : en regarder la forme, le voir comme un objet, en étudier la « forme-contenu ».

Cette idée de m'intéresser à la forme du concept avant de m'intéresser à ce qu'il désigne peut sembler étrange à plusieurs, mais elle n'est pas étrange dans une perspective d'artiste. Si dans l'esprit des gens, en effet, l'activité de l'artiste consiste à mettre en forme des contenus³, en réalité, il s'agit beaucoup plus de *mettre en œuvre* les multiples modes d'interaction entre le contenu et la forme : c'est-à-dire les modes selon lesquels le contenu et la forme agissent l'un sur l'autre, se réalisent mutuellement, se font exister l'un l'autre. Dans le cas présent, il s'agira des modes d'interaction du mot (la forme) et du sens (le contenu). Comme artiste, je suis entraînée à percevoir les formes, les atmosphères, les liens cachés et pour moi, un mot écrit ou énoncé n'est pas inactif : il a une forme, il porte une atmosphère,

³ Ou plus exactement : mettre en forme des *sens* (meanings), comme dans le concept de « significant form », de Susanne K. Langer (1953).

des connotations ; il est rattaché à des gens et à des cultures. J'appréhende un mot comme une œuvre d'art – non pas qu'un mot *soit* une œuvre d'art, mais plutôt que je le regarde du même regard. La forme matérielle d'une œuvre est entièrement liée à la forme plus abstraite (spirituelle, émotionnelle ou conceptuelle) du contenu – les deux s'entre-déterminent ; en fait, il n'y a pas de séparation ontologique entre les deux. Gregory Bateson demandait, fort à propos :

Où se situe, dans le tintement d'une pièce d'argent ou dans les affres de la maladie, la frontière entre le matériel et le mental? (Bateson et Bateson, 1989 : 250)

De la même façon, je demanderais : où se situe, dans la sonorité d'un mot, la frontière entre la musique du mot et son sens? Si je dis le mot « aurore », où finit le signe arbitraire et où commence l'image poétique? La longue association entre un pattern sonore ou graphique et le sens auquel il renvoie, leur évolution côte à côte dans les cultures qui les ont employés, les teintes et les harmoniques qu'ils ont prises à force d'être dépeints et écrits par les millions de locuteurs qui s'en sont servis pour les penser, tout cela a soudé leur relation d'une façon plus intime qu'on ne pourrait le dire. Or le concept (mot et sens inséparables) de « soi » est millénaire, son origine se perdant dans l'émergence indo-européenne. Le mot et ce qu'il désigne ont une relation longue, riche et créatrice. Étudier le concept demandait de regarder cette relation, selon une approche tenant de la phénoménologie : observer les rouages, la structure, le comportement du concept en interaction avec ce qu'il est censé désigner.

J'ai ainsi progressivement distingué une série de caractéristiques s'enchaînant dans un mouvement qui m'a semblé naturel, ou même systémique ; en fait, comme vous le verrez, il y a quelque chose de presque mathématique, voire cybernétique, dans la logique de cet enchaînement. En effet, on peut voir dans le comportement du concept, dans son utilisation, quatre grandes caractéristiques : la réflexivité, la subjectivité, l'augmentabilité et l'autofinalité. Je les présente dans l'ordre dans lequel elles me sont apparues.

LA RÉFLEXIVITÉ

Dès l'abord, on remarque le mouvement réflexif : le soi apparaît comme un concept qui retourne sur lui-même — en effet, « soi » est premièrement un pronom réfléchi. Le mot *soi* est réflexif dans son origine même : tout comme son équivalent anglais *self*, qui a la même origine⁴, le mot *soi* remonterait directement à la racine indo-européenne ^o*swe-*, qui est l'« Idée du réfléchi » (G. d'Hauterive, 1948)⁵. C'est de là que proviendrait *soi*, après quelques détours dans le latin *se* et l'ancien français *se*⁶. Je note de plus que l'indo-européen ^o*swe-* signifie aussi l'« idée de ce qui est propre à une personne ou à un groupe », c'est-à-dire le possessif « son » : un sens qui ne contredit pas « l'idée du réfléchi ».

Fait intéressant, et dans ce qui m'apparaît être la même foulée, il n'y a pas que *soi* qui soit marqué par la réflexivité. D'autres concepts qui lui sont liés ont aussi un caractère réflexif : pensons à *conscience*, *connaissance* et aussi à *soi-même* qui est une forme réflexive renforcée de ce pronom déjà réfléchi. Ces termes ont tendance à s'accompagner eux-mêmes, si je puis dire : le préfixe *con-* venant du *cum* latin, signifiant « avec ». Les mots *conscience* (*cum + scire*) et *connaissance* (*cum + noscere*), très proches l'un de l'autre, évoquent un savoir (science ou gnose) qui se sait savoir. On peut se demander pourquoi ce préfixe *con-*, de fait, placé un peu partout où il n'était pas nécessaire, et je ne peux que penser qu'il s'agissait d'insister : insister sur la pensée de la pensée, sur le savoir accompagné du savoir (savoir que l'on sait, ou savoir avec les autres). En réalité, « conscience réflexive » est presque un pléonasme, car y a-t-il d'autre conscience que réflexive ? Pourrait-on parler de conscience dans le cas d'une conscience qui ne serait pas consciente d'elle-même ? Peut-être n'y a-t-il aucune autre raison pour ce préfixe *con-* que l'importance de marquer la réflexivité, marquer le fait que le concept s'accompagne de sa conscience de lui-même, de la même façon qu'il n'y a pas d'autre raison pour l'existence de *soi-même*, que de marquer la réflexivité du réflexif.

⁴ Et le même sens, mais évidemment pas les mêmes connotations et pas exactement les mêmes usages.

⁵ Cette thèse est contestée par Puddu (2002) de l'université de Pavia, mais réaffirmée à plusieurs endroits, notamment dans un document sur la grammaire indo-européenne, *A Grammar of Modern Indo-European*, (http://dngnu.org/indoeuropean/indo-europeen_substantive.htm) (2018/03/10), à la rubrique 6.3. PRONOMS RÉFLÉCHIS.

⁶ Le *Dictionnaire historique de la langue française* Le Robert note aussi le grec *ethos* comme apparenté à la même origine, ^o*swe*.

Voyons l'articulation, par Foucault, de la finalité du *souci de soi* chez les philosophes grecs et romains : « Établissement d'un rapport complet, achevé, adéquat de soi à soi » (2001 : 202 — c'est moi qui souligne). « Aller vers le soi, c'est en même temps un retour à soi », remarque-t-il encore (205). Cette idée de « retour », de rapport « de soi à soi », voilà la grande caractéristique du concept de *soi* : la réflexivité. Le mot semble nous dire que le soi se retourne sur lui-même, qu'il est en relation avec lui-même, il fait lui-même l'expérience de lui-même.

LA SUBJECTIVITÉ

Ce retour du soi sur soi — le mouvement du soi — constitue son expérience de lui-même. Se connaissant lui-même, le soi est une expérience intime, il « se vit ». Il n'existe alors qu'en lui-même, en référence avec lui-même : il ne pourrait donc pas être observé de l'extérieur, être objet ou objectifié par un autre soi que lui-même. C'est ici que j'ai l'impression d'apercevoir sa nature ontologique : le soi ne serait pas une chose, mais une *expérience* existentielle ; il se révèle à travers l'expérience. La seule manière d'en rendre compte serait de décrire l'expérience que nous en avons, subjectivement.

D'ailleurs « soi » est en grande part aujourd'hui assimilé à « sujet ». Foucault, par exemple, établit une (quasi) synonymie entre *soi* et *sujet* lorsqu'il intitule son étude du *souci de soi*, *L'herméneutique du sujet*. De fait, développer son rapport à soi, c'est se développer comme sujet, explique-t-il. Comme le soi, le sujet n'est pas un objet, il n'est pas vu de l'extérieur. Il se connaît lui-même : il est justement cette conscience qui se connaît, ce « je » qui dit « je ».

Mais autant le mot *soi* remonte à des sources d'il y a plus de 5000 ans, autant *sujet* est récent. Depuis le vingtième siècle, la philosophie semble pourtant préférer *sujet* au mot *soi*. Pourquoi? Peut-être pour des raisons de connotations et d'associations, *soi* étant utilisé notamment dans la psychologie des profondeurs et dans la spiritualité. Le *sujet* intime, sujet de la conscience de soi, est probablement plus opportun pour les philosophes qu'un *Soi* possiblement transpersonnel, possiblement spirituel. C'est d'ailleurs dans ce potentiel

transcendant et spirituel que le Soi n'est pas un vrai synonyme de sujet ; autrement, *sujet* et *soi* s'équivalent grosso modo.

L'AUGMENTABILITÉ

Nombre d'indices montrent que le soi n'est pas fixe mais développable : il augmente, ou s'intensifie, ou se précise. Cette observation m'amène à poser comme troisième caractéristique du soi son augmentabilité. Voici quelques-uns de ces indices.

D'abord, il y a le fait que le soi se constitue à partir de pratiques ou de techniques particulières. Les « techniques de soi » du genre de celles que cultivaient les Grecs existent dans toutes les cultures anciennes et contemporaines. Celles-ci visent à développer une plus grande maîtrise du soi et/ou une plus grande conscience de soi. Ceci suggère donc que le soi est progressif et perfectible, comme un idéal vers lequel tendre. L'idée même d'un *processus* d'individuation (chez Jung) suggère que le soi évolue dans le temps — évolue vers une plus grande singularité, une individualité mieux définie.

Un autre indice est l'impression de synonymie entre le « soi » et la « conscience ». Les deux termes ne sont pas équivalents, mais ils se comportent de la même façon : la réflexivité est inscrite dans l'étymologie des deux termes, ils sont tous deux caractérisés par la subjectivité — ce sont deux expériences de l'être — et ils sont l'un et l'autre « augmentables » ou « intensifiables » à l'aide des mêmes techniques et pratiques. Pourtant ils ne sont pas synonymes, c'est plutôt que le soi augmente *dans le sens de* la conscience. En fait le processus d'individuation, ou ce mouvement de réflexivité identifié plus haut, peut être vu comme le processus par lequel les dimensions inconscientes de la psyché deviennent conscientes, et la psyché elle-même de plus en plus intensément consciente de soi. Le développement du soi, que la psychanalyse a défini comme l'ensemble de l'inconscient et du conscient, se fait dans le sens d'une toujours plus grande conscientisation des dimensions inconscientes ; c'est ce qui fait que son développement est parallèle à celui de la conscience. Par le processus d'individuation, le soi tend à devenir la conscience.

Autre apparence de synonymie : *soi* et *psyché/soma*. Si le soi est l'ensemble des contenus conscients et inconscients, alors il est la psyché car la psyché, c'est tout le « mental » de l'homme, par opposition au *soma*, au physique. Mais le soma est lui aussi conscient et inconscient, et dans ce sens, il ne peut pas être départagé de la psyché (comme le disait Bateson, en évoquant l'impossible frontière entre le tintement et la pièce). Tous deux, soma et psyché, font partie du Soi. Mais le Soi est-il l'équivalent de la psyché/soma? On ne peut pas le dire, car les frontières du soi (où il s'arrête) se perdent dans le brouillard de l'inconscient puisque la psyché et le soma ne sont qu'en partie conscients.

Soi et psyché sont donc très différents, et le terme *psyché* n'ayant pas le caractère réflexif de *soi*, il ne porte pas la même dynamique d'augmentation et il ne pointe pas d'emblée vers l'hypothèse transpersonnelle. Jung a fait remarquer que la conscience de soi était arrivée un jour, qu'elle n'avait pas été là de toute éternité. Et fait plus intéressant, elle serait née par ce qu'on peut considérer comme la plus grande « technique de soi » jamais inventée, l'écriture. « La naissance de l'écriture », dit Jung, « marque aussi la naissance d'une conscience réflexive ».

La découverte de l'écriture est pour moi le critère qui permet de dater l'éclosion d'une conscience responsable. Cette découverte représente un pas décisif dans l'évolution de la conscience humaine. Elle indique la naissance d'une conscience réflexive, et non simplement de la conscience. (Jung, 1998 : 205)⁷

Selon l'idée de Jung, donc, la conscience réflexive remonterait tout au plus à 6000 ans environ. A ce sujet il dit encore :

Au regard de l'histoire de l'humanité, il s'agit d'une période relativement brève. Nous pouvons dire que nous avons parcouru un chemin considérable. Mais, eu égard à toutes les possibilités qui s'offrent encore à nous, ou à l'immense étendue de l'inconscient, c'est peut-être encore bien peu. Et ceux qui affirment que la conscience véritable n'a peut-être pas encore vu le jour ont

⁷ Ces citations de Jung ont été relevées sur le site *Carl Gustav Jung en langue française*, « [cgjung.net](http://www.cgjung.net) » : <http://www.cgjung.net/oeuvre/textes/conscience/index.htm> (2018/03/10)

peut-être raison. [...] Je croirais plutôt, pour ma part, que l'inconscient représente encore la plus grande part de notre psyché. (Jung, 1998 : 205-206)

Chez certains auteurs, l'Inconscient englobe aussi le monde : c'est une idée qu'on trouve dans « l'inconscient collectif » de Jung, et chez de plus en plus d'auteurs. Les limites du Soi n'étant pas perceptibles (se perdant dans le brouillard de l'inconscience, comme je le disais), elles sont au-delà de « nous » en somme. Qu'est-ce qui nous permet de croire qu'elles existent, ces frontières, alors? C'est ce qui amenait Jung à dire que le Soi, c'est l'Univers. J'évoquais moi-même la non-séparation entre le monde et le soi au début de ce travail. Or si le soi augmente et on pourrait dire, se réalise en devenant conscient des contenus inconscients, et si parmi ces contenus inconscients on trouve le monde et la nature⁸, il s'ensuit que dans son mouvement d'augmentation qui n'a pas de limite visible (il ne semble pas se présenter comme une asymptote), le soi engloberait éventuellement le monde. Cette idée va peut-être à l'encontre de la séparation ontologique occidentale entre le monde matériel et l'esprit, mais elle est dans la logique du concept de « soi ».

Plus réalistement, l'augmentation peut donc logiquement aller jusqu'à un soi transpersonnel. Car il faut voir que si le soi est considéré par certains (Jung, Grof, Maslow, etc.) comme potentiellement transpersonnel, cette possibilité était inscrite dans sa constitution même : sa réflexivité impliquait déjà son augmentabilité, et cette augmentabilité ne présentant pas de limite évidente, elle pointe forcément vers un dépassement du personnel. Dans la psychologie des profondeurs autant que la psychologie transpersonnelle, l'inconscient n'est pas ce récipient fermé au fond de la psyché, ce placard à débarras de l'analyse freudienne, mais s'ouvre au contraire « au-delà des limites habituelles de l'ego et au-delà des limitations du temps et de l'espace » (Grof, 1989 : 52). Pour Jung, l'inconscient personnel est un système ouvert sur un inconscient plus large, qu'il a appelé l'inconscient collectif, suggérant par là que certains des contenus de l'inconscient ne sont pas d'origine biographique.

Le Soi étant plus grand que le Moi et en partie inconscient, il s'intensifie par un processus visant à conscientiser l'inconscient. Or si une part de l'inconscient est collectif et

⁸ Cazenave (1996) parle du monde comme d'un « psychoïde », c'est-à-dire une entité non consciente, mais conscientisable.

transpersonnel, alors le soi peut être transpersonnel — c'est d'ailleurs le soi des spiritualités et de la psychologie des profondeurs. Selon cette logique, le soi devrait même être, dans une certaine mesure, collectif, car il n'y a pas de raison pour que le développement du soi s'arrête à un sujet refermé sur lui-même. C'est peut-être précisément parce que le Soi est en grande partie inconscient et pourrait être sans limite que les philosophes du 20^e siècle se sont mis à lui préférer le terme de « sujet ».

L'AUTOFINALITÉ

Quand je regarde les choses de cette façon (réflexivité, subjectivité, augmentabilité), j'ai l'impression d'une véritable machine : une sorte de dispositif d'auto-génération par accumulation d'énergie. Dans une vision systémique, on parlerait d'un système néguentropique et autofinalisé, l'image étant celle d'un mouvement de feedback, d'une force centripète et d'un système de causalité mutuelle ; le tout s'augmentant, ou s'échauffant, en s'alimentant lui-même. Au début, cette force est relativement basse et erratique, peut-être un simple échauffement psychique⁹ — mais l'échauffement augmente et le soi prend soudainement conscience de lui-même, un peu comme s'il s'enflammait¹⁰. Du moment qu'il se conscientise (qu'il devient réflexif) et à mesure qu'il est choisi librement par le sujet, le processus s'accélère. Le sujet commence à porter attention à ce processus, puis il y porte attention de plus en plus, puis souvent à l'aide de techniques de soi, de *faire* particuliers, il décide de concentrer son attention sur cette augmentation, jusqu'à — chez certains — faire du souci de soi le sens de sa vie. Le psychologue Csikszentmihalyi décrit ce dispositif, cette « machine » d'augmentation du soi :

Le lecteur aura sans doute détecté des traces de circularité. Si, d'une part, l'attention, ou l'énergie psychique, est dirigée par le soi, [...] et si, d'autre part, les contenus de la conscience résultent de la façon d'investir l'attention, il y a là un système qui tourne en rond — sans cause ni effet clairs. Le soi dirige l'attention et l'attention détermine le soi [...] : la conscience n'est pas

⁹ Voir l'idée d'énergie psychique chez Csikszentmihalyi (2004).

¹⁰ J'emprunte cette image à Teilhard de Chardin (1955).

un système linéaire, mais un système de causalité circulaire – l'attention façonne le soi et celui-ci façonne celle-là. (Csikszentmihalyi, 2004 : 46)

Ce mouvement d'autogénération qui selon les logiques consacrées peut sembler tautologique, c'est tout simplement le même mouvement négentropique et autopoïétique qui caractérise tout le vivant. En effet, si une finalité apparente de la nature est de se déployer, de s'enrichir continuellement, en quantité, en diversité, en complexité, en transformant l'énergie solaire en information, alors le soi procéderait de la même manière. D'ailleurs, pourquoi en serait-il autrement?

Frédéric Gros, l'éditeur des cours de Michel Foucault, écrit : « *Le sujet s'auto-constitue en s'aidant des techniques de soi* » (Foucault, 2001 : 494 – les italiques sont de moi). Ici, on voit « soi » et « techniques de soi » dans un rapport autotélique : le soi est ce qui est visé par les techniques de soi, et une technique de soi est une technique qui mène à un rapport à soi plus intense, plus développé. Il ne semble y avoir aucune raison externe de développer le soi, autre que le simple fait de le faire – ou peut-être est-ce simplement dans la nature du soi...

Dans son article sur le soi dans l'*Encyclopédie Universalis*, Delaunay évoque « une dynamique inconsciente d'individuation, dont la réalisation du soi serait la finalité ». Je me suis intéressée à cette idée d'une « dynamique inconsciente », car que le projet du soi soit inscrit dans l'inconscient (ou le non encore conscient) est une idée assez étonnante. Il s'agit peut-être d'une affirmation plus spéculative que phénoménologique, au sens où j'ai essayé de traiter jusqu'ici le concept du « soi », mais elle aborde une caractéristique qui est en filigrane de la réflexivité et du mécanisme d'augmentabilité. L'idée d'une « dynamique inconsciente d'individuation » serait absurde, à moins qu'on soit en train de dire que le soi serait inscrit en potentiel dans l'être humain naissant, et que son déploiement s'amorcerait de lui-même, de la même façon que la croissance physique. Ainsi, le processus d'individuation serait aussi « naturel » et autofinalisé que la maturation de l'individu vers son état adulte. L'idée même de dynamique inconsciente – comme si le développement du soi se déclenchait de lui-même avant même la constitution du je chez l'enfant – pointe vers une dimension phylogénétique du soi : c'est-à-dire qu'il n'est pas d'abord un projet personnel, mais un projet de l'espèce,

tout comme la bipédie, le langage (Pinker, 1994) ou les fonctions élevées du cerveau (Eccles, 1994).

Mais si le soi est autofinalisé (et c'est ce que dit Foucault, 2001 : 198), alors pourquoi devrait-on s'en soucier à l'aide de techniques? C'est ce qui me fait dire qu'il y aurait deux grands chapitres dans le processus de déploiement du soi. Dans un premier temps, à partir d'un simple potentiel de devenir un soi, le processus se fait de lui-même, sans intention particulière : l'égo se constitue, le moi construit son sentiment d'identité, les distinctions se font entre soi et les autres, entre un être authentique et une *persona* superficielle. Des activités aident le développement à ce niveau, telles que l'exercice physique, le jeu et l'école par exemple.

Mais il faut qu'il y ait un moment décisif de prise de conscience où le processus d'individuation devient conscient — moment important d'une prise de *conscience de soi* qui n'est plus la simple conscience subjective ordinaire, la simple conscience d'être une conscience, mais vraiment *la conscience du soi d'être soi*. À partir de là, la décision peut être prise (elle ne l'est pas toujours) de travailler à déployer le soi à l'aide de pratiques systématiques, mises au point expressément pour le développement et la maîtrise de soi, comme le yoga, la méditation, les arts martiaux et autres entraînements rigoureux de ce genre. Cette décision, c'est celle de se « soucier de soi-même », celle de « se poser soi-même, et de la façon la plus explicite, la plus forte, la plus continue, la plus obstinée possible, comme fin de sa propre existence. » (Foucault, 2001 : 316)

C'est cette décision réitérée d'un entraînement rigoureux qui caractérise le « souci de soi »¹¹. Or si le souci de soi n'était que le souci de son propre bien-être, alors le simple fait de bien vivre — en santé et à l'aise — suffirait. Mais que le souci de soi requière des efforts systématiques, des « faire » particuliers, cela suggère qu'il s'agit d'un état de conscience supérieur par rapport à la conscience du moi ordinaire. « Une forme rare d'existence », dira sobrement Foucault (2001 : 123).

¹¹ Chez les Grecs et dans le monde antique, ce souci devait être constant et engager l'ensemble de la vie (Foucault, 2001).

UN DISPOSITIF REMARQUABLE...

Pour l'instant, c'est tout ce que je peux observer en regardant dans la mécanique du concept. Mais le moins qu'on puisse dire, c'est que *Soi* est loin d'être un concept anodin : il s'agit d'un dispositif linguistique d'une très grande portée, une invention humaine dotée d'un pouvoir d'évocation et d'actualisation quasi magique, poétique et spirituel. Du coup, je voudrais intervenir dans la guerre territoriale dont je parlais au début et dont le terme « soi » est un enjeu : nier l'augmentation et le dépassement transpersonnel du soi, c'est nier le sens même du concept ; autant choisir *sujet* ou *psyché*, dans ce cas... Il y a manifestement une intelligence dans ce concept, une intelligence ancienne qui est divulguée dans le concept lui-même. Est-ce un pur hasard? Je veux dire, les mots ne sont-ils vraiment que des signes arbitraires et cette mécanique que je crois voir à l'œuvre ici, pure invention?

Au fond, ce qui est en question dans ma réflexion, c'est la pensée linéaire, causale et positiviste qui n'admet pas de dimension transpersonnelle et donc pas de mécanisme de dépassement du soi. Cette pensée pose une limite ontologique au soi — c'est-à-dire une limite de nature entre soi et l'univers, alors que cette limite est non seulement non observable, mais il n'y a aucune raison de penser qu'il pourrait en exister une. Ce que j'ai observé dans mon voyage linguistique, c'est au contraire que ce mécanisme possède une logique intrinsèque incontournable. À partir du moment où l'on comprend cette logique — presque cette mécanique —, voilà désormais un monde vibrant, vivant, allant en s'intensifiant et de plus en plus signifiant. Scientifiquement ou philosophiquement, tout cela n'est pas très logique, mais c'est effectivement plutôt une logique de la créativité, une logique de la poésie et de l'art.

Je ferais le même raisonnement que Jung face à l'inconscient collectif : dans le soi personnel de chacun, il y a manifestement une part phylogénétique : ce projet inscrit dans le mot depuis bien avant la pensée indo-européenne.

BIBLIOGRAPHIE

- Bateson, Gregory (1996). *Une unité sacrée : Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bateson, Gregory et Mary Catherine Bateson (1989). *La Peur des anges*. Paris : Éditions du Seuil.
- Boutet, Danielle (2009). *Paysages de l'holocène : une expérience de connaissance par la création d'art*. Thèse de doctorat, Université Laval.
- Cazenave, Michel (1996). *La science et les figures de l'âme*. Monaco : Éditions du Rocher.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2004). *Vivre — la psychologie du bonheur*. Paris : Robert Laffond.
- Delaunay, Alain (2009). Article « symbologie soi », *Encyclopédie Universalis*, en ligne.
- Eccles, John C. *Évolution du cerveau et création de la conscience*. Paris : Champs / Flammarion, 1994.
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet*. Paris : Hautes études, Seuil / Gallimard.
- Grandsaignes d'Hauterive, R. (1948) *Dictionnaire des racines des langues européennes*. Paris : Larousse.
- Grof, Stanislav (1989). *Les nouvelles dimensions de la conscience*. Monaco : Éditions du Rocher.
- Jung, C.G. (1998). *Sur l'interprétation des rêves*. Paris : Albin Michel.
- Kristeva, Julia (2009). Article « sémiologie », *Encyclopédie Universalis*, en ligne.
- Langer, Susanne K. (1953). *Feeling and Form*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Pinker, Steven. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York : William Morrow & Company, 1994.
- Puddu, Nicoletta (2003). « Reflecting on *se-/swe-: From typology to Indo-European and back », *The Journal of Indo-European Studies*, #14.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1955). *Le Phénomène humain*. Paris : Éditions du Seuil.

ICONOGRAPHIE : *Self-knowledge-2817857_1920*. Source image, Geralt, Pixabay.com