

# Pascal, fragment 100 des *Pensées* Baccalauréat d'essai Proposition de correction

Pascal instruit le procès du moi. « *Le moi est haïssable* », écrit-il dans les *Pensées* (455 de l'édition Brunschvicg). Cette phrase célèbre peut n'être pas bien comprise car, comme le dit Lucien Goldmann dans *Le Dieu caché*, Pascal ne répond jamais par oui ou non mais toujours par oui et non.

La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Ainsi le moi est identifié à l'amour-propre. Le moi n'est pas une chose, une partie de l'homme, il n'est pas l'âme, il est simplement l'amour-propre. Or, cet amour-propre est ce qui corrompt l'âme. D'une part l'amour-propre incline à tous les péchés – ainsi la comédie est « *dangereuse pour la vie chrétienne* » parce qu'elle flatte l'amour-propre et prépare ainsi l'âme à accueillir tous les plaisirs et toutes les douceurs représentés dans la comédie. D'autre part, cet amour-propre est ce qui nous pousse à nous faire Dieu et donc à ignorer le vrai Dieu. C'est pourquoi qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. « *Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité ? Car il est faux que nous méritions cela ; et il*

*est injuste et impossible d'y arriver puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire.* » (fragment 492).

Nous ne méritons rien de ce qui, en nous, est aimable, nos qualités, nos richesses, nos connaissances, etc. ; rien de cela ne doit être rattaché aux qualités propres du moi. Nous ne méritons pas plus qu'un autre. Pourquoi celui-ci est-il touché par la grâce et pas celui-là ? « *Mérite, ce mot ambigu* » (fragment 513). Pascal reprend ici la controverse augustinienne contre les pélagiens (partisans de Pélagie et de sa doctrine, le pélagianisme, qui minimise le rôle de la grâce divine en insistant sur celui du libre arbitre) : la grâce ne nous est pas donnée en échange de nos mérites, affirme Augustin (*Controverses pélagiennes : De la grâce et du libre arbitre*, chap. V) et quand Dieu couronne nos mérites, il couronne ses dons ! Réciproquement, être juste ne nous garantit de rien.

Rien donc ne vient justifier l'amour-propre. Au contraire la vérité, celle que la foi ouvre au croyant, donne toutes les raisons d'aller jusqu'au mépris de soi : « *Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité ; car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme et hors de l'homme, et une nature corrompue.* » (fragment 441). L'amour-propre s'oppose donc à cette véritable connaissance de la nature humaine, et à la foi sur laquelle elle repose. Et par conséquent l'amour-propre ne peut reposer que sur une tromperie, qui masque cette nature corrompue et prend les défauts à mérite.

« *Il [l'amour-propre] ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères : il veut être grand, il se voit petit ; il veut être heureux, il se*

« La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand, et il se voit petit. Il veut être heureux, et il se voit misérable. Il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections. Il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer. Car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.

C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts, mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les vouloir pas reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire. Nous ne voulons pas que les autres nous trompent, et nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne méritent. Il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons.

Ainsi, lorsqu'ils ne nous découvrent que des imperfections et des vices que nous avons en effet, il est visible qu'ils ne nous font point de tort, puisque ce ne sont pas eux qui en sont cause ; et qu'ils nous font un bien, puisqu'ils nous aident à nous délivrer d'un mal, qui est l'ignorance de ces imperfections. Nous ne devons pas être fâchés qu'ils les connaissent et qu'ils nous méprisent, étant juste qu'ils nous connaissent pour ce que nous sommes, et qu'ils nous méprisent si nous sommes méprisables.

Voilà les sentiments qui naîtraient d'un cœur qui serait plein d'équité et de justice. Que devons-nous donc dire du nôtre en y voyant une disposition toute contraire ? Car n'est-il pas vrai que nous haïssons et la vérité et ceux qui nous la disent ; et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage, et que nous voulons être estimés d'eux autres que nous ne sommes en effet ? »

Pascal, *Pensées*, fragment 100 de l'édition Brunschvicg

*voit misérable ; il veut être parfait, il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris.* », dit le fragment 100 dont on étudie ici un extrait.

« *Misère de l'homme sans Dieu* » : tel est le titre de cette partie selon la classification des liasses de Pascal par Brunschvicg. Misère non pas accidentelle mais consubstantielle. Misère que rien de ce qui appartient en propre à l'homme ne peut venir compenser : « *Vanité des sciences. – La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction ; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures.* » (fragment 67). Et immédiatement après : « *On n'apprend pas aux hommes à être honnêtes hommes, et on leur apprend tout le reste ; et ils ne se piquent jamais tant de savoir rien du reste, comme d'être honnêtes hommes. Ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point.* » (fragment 68).

Inversion de la réalité : nous nous faisons mérite de ce qui est le moins important, car le plus important, nous ne le méritons pas, nous le l'avons pas appris mais le tenons de la grâce, du don de Dieu. Et parmi toutes ces sciences qui ne nous apportent aucune science des choses véritablement importantes, la philosophie figure en bonne place, elle qui se termine dans le pyrrhonisme, le scepticisme et la suspension du jugement. « *Nous voilà bien payés !* » (fragment 73).

L'embarras dans lequel se trouve l'amour-propre produit la « *haine mortelle* » contre cette vérité. L'amour-propre ne se peut regarder lui-même en face. Il lui faut un miroir trompeur, un miroir courtisan qui lui répète qu'il est le plus beau. Mais en même temps, il ne peut pas ne pas voir cette vérité : « *Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.* » dit notre texte.

Mentir aux autres, se montrer sous un jour flatteur, jouer des apparences et se mentir à soi-même, c'est tout un. En mentant aux autres, je me mens à moi-même. Mais ce mensonge est fait de deux éléments contradictoires. Si je mens aux autres, j'espère que les autres ne connaîtront jamais la vérité, mais il m'est impossible de me mentir à moi-même en ne connaissant

pas la vérité. Je mens aux autres et je me mens à moi-même parce que je connais la vérité. Comme toujours chez Pascal, on a l'un et l'autre, la contradiction sans dépassement, c'est-à-dire la condition tragique de l'homme.

Par conséquent, le plus grand mal pour l'homme n'est pas d'avoir des défauts – il ne peut en être autrement, car, pour la créature, Dieu est d'abord perdu et la nature est corrompue – mais de ne pas vouloir les reconnaître. Comment peut-on ne pas reconnaître ce qu'on a devant les yeux ? Comment peut-on ne pas vouloir voir ce qu'on voit ? Il faut, nouvel oxymore, succomber à « *l'illusion volontaire* » qui est l'injustice par excellence puisque nous voulons pour nous-mêmes quelque chose que nous ne saurions tolérer des autres : « *Nous ne voulons pas que les autres nous trompent ; nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne méritent : il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons.* » dit notre texte.

Ainsi, que les autres nous montrent nos vices, cela devrait nous rendre heureux puisqu'ils contribuent à ce que nous sortions de l'erreur et de l'injustice. Au fond, être méprisé quand on est méprisable, c'est encore le mieux que nous puissions souhaiter, si nous anime encore le sens de la justice. Mais l'amour-propre ne le permet pas : « *Car n'est-il pas vrai que nous haïssons la vérité et ceux qui nous la disent, et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage et que nous voulons être estimés d'eux autres que nous ne sommes en effet ?* »

Il y a, certes, des degrés dans cette aversion pour la vérité. Mais elle est en chaque homme et inséparable de l'amour-propre. Le moi est le foyer de toutes les tromperies, de tous les mensonges. Parce que nous voulons tromper et nous voulons nous tromper sur nous-mêmes nous finissons par être trompés par les autres : « *Si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable ; on nous traite comme nous voulons être traités : nous haïssons la vérité, on nous la cache ; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe.* »

Et c'est pourquoi nos réussites, nos succès mondains nous éloignent toujours d'avantage de la vérité. D'où cette conclusion sans appel de Pascal : « *Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie et peu d'amitiés subsisteraient si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il parle alors sincèrement et sans passion. L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres.* » (fragment 100).

Ainsi, l'amour-propre, c'est-à-dire le regard que le moi porte spontanément sur lui-même, est la source de cette illusion volontaire qui contamine toute la vie sociale et ne lui laisse pour fondements que ces illusions qui prennent d'autant plus de force qu'elles peuvent compter sur la force de l'imagination cette « *maîtresse d'erreur* ». Le pire, peut-être est que cet amour propre n'a pas d'objet. Qu'est-ce que le moi ? Pour savoir, dit Pascal, il faut se donner ce qu'on aime en moi quand on m'aime. Si on aime quelqu'un à cause de sa beauté, on ne l'aime pas lui-même puis la maladie peut détruire cette beauté. Il en va de même pour les qualités morales qui peuvent se perdre. « *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 font point ce qui fait le moi puisqu'elles sont périssables ?* » (fragment 323).

Ce moi est, à la fois, impérissable et même temps inaccessible ; ses qualités (périssables) ne le définissent pas ; elles n'explicitent pas une essence. Mais comme on peut aimer que ses qualités, il n'est donc pas aimable. Alors le moi est-il haïssable ? Sans aucun doute : il se veut le centre de tout et veut asservir les autres. L'honnêteté, les bonnes mœurs n'y peuvent rien. Elles peuvent masquer aux autres l'incommodité de ce moi qui veut les asservir mais nullement en supprimer l'injustice. Reste ce que le Rédempteur met en moi, ces sentiments de sincérité et de fidélité aux hommes, la « *tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu m'a unit* » (fragment 550). Dans l'amour de Dieu et l'amour des autres hommes (la charité) réside la vraie connaissance du moi, dépouillé des illusions et de l'injustice.

Corrigé emprunté à Denis Collin et amendé.

## Se connaître soi-même, est-ce nécessairement s'aimer ?

« Apprendre à se connaître est très difficile (...) et un très grand plaisir en même temps (quel plaisir de se connaître !) ; mais nous ne pouvons pas nous contempler nous-mêmes à partir de nous-mêmes : ce qui le prouve, ce sont les reproches que nous adressons à d'autres, sans nous rendre compte que nous commettons les mêmes erreurs, aveuglés que nous sommes, pour beaucoup d'entre nous, par l'indulgence et la passion qui nous empêchent de juger correctement. Par conséquent, à la façon dont nous regardons dans un miroir quand nous voulons voir notre visage, quand nous voulons apprendre à nous connaître, c'est en tournant nos regards vers notre ami que nous pourrions nous découvrir, puisqu'un ami est un autre soi-même. Concluons : la connaissance de soi est un plaisir qui n'est pas possible sans la présence de quelqu'un d'autre qui soit notre ami ; l'homme qui se suffit à soi-même aurait donc besoin d'amitié pour apprendre à se connaître soi-même. »

attribué à Aristote, *La Grande morale*, II, 15

La connaissance de soi semble, pour le sens commun, évidente : ne suis-je pas, parmi tous les objets de connaissance, celui qui m'est le plus proche et le plus familier ? Pourtant, il arrive que je me mente, lorsque je présente une image de moi-même que je sais contraire à la réalité. Cette duperie n'est-elle pas une des figures de l'ignorance ou de la méconnaissance de soi ? La complaisance envers soi ne rend-elle pas caduque la sincérité de cette connaissance ? La connaissance de soi est une entreprise de découverte de soi et de ses capacités, ainsi que le résultat positif de ce travail. Dès lors, la tâche qui consiste à savoir qui je suis et ce que je suis peut-elle en fait et en droit être authentique et loyale ? La question posée sous-entend que la connaissance de soi est généralement une entreprise vaine ou illusoire, dans la mesure où le moi est en

même temps le sujet et l'objet de la connaissance de soi. A la fois juge et partie, le sujet à la recherche de lui-même serait un observateur intéressé, partial, ce qui rendrait suspecte l'idée d'une connaissance fiable ou objective de soi. Or, si la connaissance de soi peut ne pas être sincère, est-il concevable qu'elle le devienne ? Quelles seraient alors les conditions d'une connaissance de soi authentique ? Il s'agit de se demander si la connaissance de soi est essentiellement duplice, ou si elle peut devenir authentique. Dans l'acte de se connaître, la parole de bonne foi et l'être du moi (à supposer du reste qu'il en ait un) peuvent-ils coïncider ? Si la connaissance de soi peut ne pas être sincère, ne sommes-nous pas condamnés à vivre dans l'ignorance de nous-mêmes, dans le mensonge à soi ? Faut-il alors renoncer à se connaître ? Un tel renoncement ne nous condamnerait-il pas à l'aveuglement et à l'aliénation (si la connaissance de soi est la condition de la maîtrise de soi) ? Dans un premier temps, nous montrerons qu'on peut se connaître soi-même. Nous examinerons ensuite quelles sont les limites d'une telle connaissance, qui n'est peut-être finalement qu'une illusion complaisante. Nous ferons alors finalement l'hypothèse que si la connaissance de soi n'est pas réelle, elle peut demeurer à titre d'idéal pour le sujet humain considérant la personne qu'il est.

Il semble, aux yeux de celui qui tente de se connaître, que la connaissance de soi est sincère : il suffit, pour savoir qui je suis, de faire l'effort de me penser, de dire ce que je crois vrai à mon sujet et d'agir en fonction de mes convictions. Comment la connaissance de soi pourrait-elle ne pas être sincère puisque moi-même, en mon âme et conscience, par un acte délibéré, choisis de partir à la rencontre de moi-même ? La connaissance de soi désigne cet acte de la pensée qui pénètre et définit l'objet du sens intime (le moi), c'est-à-dire une réalité supposée permanente, support des qualités et des changements divers, principe de l'identité individuelle.

La connaissance de soi se différencie de la conscience de soi : savoir que je suis (conscience de soi) n'est pas la même chose que savoir qui je suis et ce que je suis (connaissance de soi). La connaissance est une entreprise de découverte, passant par l'expérience, l'épreuve, les comparaisons, les erreurs, les corrections, le travail. La connaissance signifie également le résultat positif de ce long travail. Se connaître, c'est alors savoir ce dont on est capable, les limites de ses capacités face à une tâche ou plus généralement une situation à laquelle on va, ou pourrait, être confronté. Dans le domaine de l'action, qui est toujours tournée vers l'avenir, se connaître veut dire : se prévoir, pouvoir se prévoir. Que puis-je alors connaître de moi ?

Je peux apparemment connaître assez facilement certaines de mes qualités (fonction sociale, origine, certains traits de caractère), selon la nature des relations que j'ai avec autrui, selon la manière dont autrui se rapporte à moi. Je puis connaître ce qui, en moi, est plus ou moins mesurable, et j'ai même le devoir, par égard pour autrui, de le faire. Mais si je considère ma personne dans son intégralité, comme l'ensemble infiniment complexe de possibilités qui dépendent de ma liberté d'en user, des occasions, des empêchements venus du monde extérieur, il est évident que la connaissance de moi-même (ce que je peux prévoir) est largement aléatoire. Elle ne peut prendre que le sens d'un travail d'approche interminable, d'expérience et d'invention, par opposition à un modèle achevé, à une image idéale de soi à laquelle il ne faudrait qu'obéir.

Que serait alors une connaissance de soi sincère ? Une intention honnête de savoir qui je suis. Un acte ou un travail du sujet acceptant de se regarder en face, de voir sa propre vérité, sans complaisance, avec honnêteté et engagement. S'observer, s'étudier, se penser, et livrer avec le maximum de franchise et d'objectivité ce que l'examen de soi révèle. En clair, dire, accepter ce qu'on croit être notre vérité, que cela nous plaise ou nous dérange. Reconnaître ses défauts, comme ses qualités, pour ne pas se tromper sur soi-même, agir plus efficacement et en fonction de valeurs librement choisies ou élaborées. Or, qu'est-ce qui rendrait possible une connaissance de soi sincère ?

Pour que cette connaissance soit sincère, il faut d'abord que le sujet prenne conscience de son ignorance. Il faut donc un désir de savoir qui corresponde à une possibilité réelle, la question étant précisément de savoir si l'idéal de se connaître sincèrement peut correspondre à une réalité. Selon Descartes, la conscience de soi se donne immédiatement à elle-même ; elle est la première et la plus certaines de nos connaissances. Avec le *cogito*, l'être et la conscience coïncident : je suis avant tout une chose qui pense. Il y a immédiateté et proximité de l'objet : l'esprit et plus facile à connaître que le corps (rappelons que le dualisme cartésien établit une distance entre le moi conscient et les choses, le sujet connaissant et l'objet à connaître). Par des précautions, une prudence méthodologique radicale mais suffisante, on peut passer de la conscience spontanée de soi à la conscience vraie, à la connaissance de soi. L'épreuve du doute radical est la garantie de la vérité de la représentation de moi-même. En ce sens, la connaissance de soi est nécessairement sincère, puisque nul ne peut douter sérieusement de sa propre pensée. La réflexion explicite sur cette pensée traduit un niveau supérieur de la conscience. Possibilité donc substantielle il y a de se connaître, cette possibilité étant liée au caractère substantiel de la conscience elle-même. La sincérité de la connaissance de soi est donc rendue possible par la structure même de la conscience et de la subjectivité qui fait que je suis de plain-pied avec moi-même, dans une proximité et intimité qui rendent la sincérité plausible. Par quels moyens puis-je espérer, dès lors, une connaissance authentique de moi-même ?

La sincérité suppose que je réunisse toutes les conditions pour me connaître : nécessité de l'expérience (circonstances, événements, vécus affectifs, conflits traversés, etc.) ; je me connais ainsi à travers mes actes, mes œuvres, mes projets. La sincérité ne se réduit pas à l'acte de dire vrai (dans la confiance, la confession, l'introspection). Elle se vit tout entière dans le feu de l'action. Ainsi dans l'émotion, où il y a coïncidence entre ce que je perçois de moi, ce que je manifeste aux autres et ce que je suis réellement : la sincérité m'envahit sans que je le décide vraiment. L'établissent également les expériences de l'extase, de la création et de la contemplation esthétiques, de l'amour, etc. La conscience affective comme composante de la sincérité de la connaissance de soi, me permet d'accéder à des couches plus profondes de moi-même.

Pour ce faire, autrui est aussi nécessaire. La sincérité n'est pas seulement de soi à soi, mais aussi de soi aux autres. Je ne peux pas passer par moi-même, seul, de la conscience de moi à la connaissance de ce que je suis. Le discours des autres sur moi est indispensable. Comme le remarque Sartre : « *Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.* » L'extériorité est donc requise : autrui est celui qui sait ce que je suis, et par lequel je peux me connaître. Ce que semble bien confirmer l'existence et les discours des sciences humaines qui m'apprennent sur moi ce que le plus souvent je n'aurais pas pu découvrir par mes propres moyens ; et ce, non pas par manque de lucidité, de sincérité ou de précautions, mais radicalement : parce que je ne peux à la fois être un objet et un sujet.

Je peux et dois récupérer le discours de l'autre sur moi, la sincérité étant nourrie par le retour à soi. Si le discours de l'autre est un moyen d'auto-élucidation par lequel je peux me connaître, cette prise de conscience (ce passage) est aussi presque toujours une redéfinition de soi, un renversement des déterminations d'abord vécues passivement. Il y a donc une nécessité de l'introspection comme examen de conscience, ainsi que l'illustre Rousseau dans les *Confessions*. L'analyse psychologique subtile, complexe, approfondie, liée à un besoin qu'éprouve Rousseau de se justifier, de faire connaître qui il est réellement, à la volonté de se situer par rapport aux autres et de montrer que son portrait atteint une sorte de généralité, permet de rectifier l'abîme entre l'être et l'apparence, dans une volonté de transparence et de sincérité absolue.

Il est donc possible qu'émerge une connaissance sincère de soi par la nature même de la conscience (transparence et substantialité) et l'engagement profond du sujet désireux de se connaître et s'en donnant les moyens (expérience, retour à soi). Mais cette prétendue sincérité de la connaissance de soi ne relève-t-elle pas d'une illusion foncière du sujet sur lui-même qui met sur le compte de la sincérité ce qui, en réalité, ne fait qu'exprimer les préjugés, les œillères, la complaisance que nourrit le sujet à son endroit ?

Lorsque nous nous mentons à nous-mêmes, nous sommes notre propre dupe. Par complaisance envers nous-mêmes, pour ne pas voir la vérité qui nous dérange, nous nous livrons à ce que Sartre appelle la mauvaise foi : la mauvaise foi est le contraire de la sincérité, elle est duplicité des paroles, des actes envers soi-même ou à l'égard d'autrui. C'est parce que l'homme n'est pas pure adhésion à soi que la mauvaise foi est possible. Pour être sincère, il ne suffit pas de dire ce qu'on croit vrai. Nos opinions peuvent exprimer nos préjugés, nos limites, tout ce qui appelle de notre part examen et soupçon. Il ne faut pas confondre le mensonge (tromper autrui en lui faisant prendre pour vrai ce qu'on sait être faux), la sincérité (croire en ce qu'on dit), la franchise (dire tout ce qu'on croit ; on peut être franc et être de mauvaise foi : se mentir à soi-même et croire ce qu'on dit), la mauvaise foi (ignorer ce qu'on pourrait savoir parce que cela nous dérange ou nous déplaît). La mauvaise foi, qui annule en apparence l'idéal de sincérité, est une illusion, un aveuglement volontaire qui fait que nous fuyons, par lâcheté et par paresse, la responsabilité ou le devoir que nous avons de nous connaître.

Je puis désirer sincèrement me connaître, croire me connaître effectivement, et m'apercevoir ensuite que ce que j'avais pris pour de la sincérité n'était qu'une erreur dissimulée. Peut-être même que la connaissance de soi peut-être sincère à titre d'objectif, d'idéal (je veux effectivement me connaître) mais que cette connaissance de soi est un leurre. Pour quelles raisons ?

D'abord parce que l'introspection a des limites. Il est en effet difficile d'être à la fois l'observateur et l'observé, difficulté que Montaigne, dans les *Essais*, met bien en évidence. Cette connaissance de soi par soi manque incontestablement d'objectivité : je suis un observateur partial, intéressé, à la fois juge et partie. Ces limites sont liées à la structure de la subjectivité et à sa solitude ontologique, ainsi qu'à la force de l'amour-propre qui m'enchaîne à moi-même : la connaissance de soi peut n'être qu'un amour excessif de soi, la sincérité n'étant alors qu'un masque de l'intérêt qui n'ose pas s'avouer.

Pour qu'il puisse y avoir sincérité, il faut qu'il y ait coïncidence entre la parole et l'être. Or, si l'identité subjective se résout en une pure illusion, cette coïncidence est impossible et renvoie à un besoin de stabilité de notre esprit. Ce qui pose alors problème, dans la connaissance de soi, c'est l'idée d'un soi permanent à connaître. La sincérité passe ici par la reconnaissance du caractère illusoire de la prétendue possibilité de saisir le moi.

La sincérité est une attitude artificielle qui repose en une croyance naïve en la transparence du sujet, en la possibilité d'une intériorité et d'une coïncidence avec soi. Or, l'acte même de s'auto-observer modifie l'objet observé. Ensuite, si, comme l'a montré Sartre, la conscience est négativité, elle est fuite ; son mode d'être est l'ambiguïté, caractéristique de la liberté.

On peut radicaliser la difficulté à obtenir une connaissance de soi sincère. Le sujet exprime certes avec vérité et bonne foi sa pensée. Mais la connaissance de soi ne se réduit pas à l'acte de dire, de parler de soi, fût-ce de manière honnête. Le dire du sujet sur lui-même concerne la représentation, non l'essence : Kant distingue conscience (représentation de soi-même) et connaissance (objectivité absolue consistant à atteindre une réalité en soi, à poser une essence, un être indépendant de la représentation subjective). Je peux ainsi vouloir sincèrement me connaître, savoir qui je suis et pourquoi je suis ainsi, sans pour autant comprendre les mobiles de mes pensées et de mes actes. Il y a en moi de l'inconnu qui motive l'acte de connaître et même de l'inconnaissable au-delà, ou en deçà, de toute sincérité.

La connaissance de soi nous avait d'abord semblé pouvoir être sincère. Mais cette sincérité se résout, en réalité, en une pure illusion qui renvoie à la force de la vanité, au jeu de la mauvaise foi, au besoin de stabilité de notre esprit. La connaissance de soi peut donc ne pas être sincère. La sincérité est l'autre nom de l'intérêt, de l'amour-propre, du mensonge à soi. Mais, loin d'être une réalité, la sincérité ne désigne-t-elle pas un idéal, une condition nécessaire, quoique non suffisante, de la connaissance de soi ?

Au fronton du temple de Delphes, figurait cette phrase : « *connais-toi toi-même* ». Il s'agit là d'un conseil et d'une recommandation : apprends sans cesse à te connaître et à toujours mieux choisir selon le projet humain que tu poursuis. La connaissance de soi surgit de la méconnaissance et doit lutter contre les illusions nées de cette méconnaissance. C'est parce que la connaissance de soi peut ne pas être sincère que nous avons le devoir de faire en sorte qu'elle le devienne. Il ne s'agit pas tant d'une maxime pour l'introspection ou d'une démarche psychologique qui chercherait à dégager les traits spécifiques d'une individualité, que d'un impératif d'élucidation de la condition humaine et d'une règle de sagesse. Dès lors, la connaissance de soi doit être sincère car elle a pour objet de relativiser cette domination sur soi-même que le sujet pouvait penser pouvoir en retirer. Il s'agit d'ouvrir un ordre de méditation qui retourne l'individualité sur les éléments d'universalité qui la constituent.

La connaissance de soi devient alors travail, élaboration qui rassemble le passé en vue d'un projet d'avenir, qui fait appel à la mémoire et à l'imagination. Deux conceptions s'opposent alors de la connaissance de soi : une conception statique de la personne, qui en ferait l'objet permanent d'une connaissance plus approfondie ; une conception dynamique d'un sujet ouvert sur l'avenir et qui s'apprend à mesure qu'il s'invente dans le souci de soi.

Freud fait de la sincérité la règle fondamentale de la psychanalyse. Etre sincère, c'est exprimer avec vérité ce que je sens et pense, c'est communiquer tout ce que notre perception intérieure nous livre : « *ne pas céder aux objections critiques qui voudraient lui faire rejeter certaines idées comme n'étant pas assez importantes* » (*Ma vie et la psychanalyse*). Il s'agit de déjouer, par la sincérité de la parole, les pièges de la censure en laissant cette dernière s'exprimer, de façon que le psychanalyste puisse mener à bien son travail d'interprétation. Etre sincère, ce n'est pas uniquement dire ce que l'on sait, ce que l'on dissimule à autrui, mais c'est aussi dire ce que l'on ne sait pas : révéler ce qui nous soulage, ce qui nous vient à l'esprit, même si cela est désagréable, semble inutile, voire saugrenu.

Il y a donc une valeur morale de la sincérité : pour Aristote (*Ethique à Nicomaque*, IV), la sincérité est le juste milieu entre la vantardise et la réticence : elle est le caractère d'un homme sans détours, véridique et vérac à la fois dans sa vie et dans ses paroles, et qui reconnaît l'existence de ses qualités propres, sans rien y ajouter ni retrancher. L'homme sincère est un être magnanime qui s'estime à sa juste valeur. Etre sincère, c'est être authentique, agir par soi-même, faire coïncider la parole et l'être. Il y a donc un lien entre sincérité et connaissance de soi : pour Kant, le devoir de se connaître est constitutif du respect de soi et des autres. Se connaître le plus sincèrement possible, c'est comprendre ce qui, en soi, dépasse infiniment le moi : la personne humaine.

Nous avons vu qu'il ne suffisait pas, pour se connaître soi-même, de dire ce qu'on croit vrai, ni d'agir conformément à nos convictions. Car ce que je crois être vrai me concernant n'est sans doute qu'une complaisance, qu'un préjugé, qu'un piège de l'amour-propre. Aussi notre sincérité se mesurera-t-elle à la critique que nous exerçons à l'encontre de nos propres certitudes, ainsi qu'à notre aptitude à entendre le discours de l'autre sur nous-mêmes, afin que des vérités différentes puissent coexister, quand bien même il m'appartient, en dernier recours, de récupérer ce discours de l'autre.

La sincérité est donc la condition nécessaire, mais non suffisante, de la connaissance de soi. La difficulté réside dans ce moi à connaître qui n'est jamais définitivement constitué. Je n'accède à une conscience exacte de ce que je suis, c'est-à-dire à une connaissance vraie de moi-même, qu'au cours d'un long processus qui ne s'achève qu'avec la vie. Les résultats atteints dépendent de circonstances que nous ne maîtrisons pas toutes. Ils dépendent aussi, et peut-être surtout, de l'effort consenti à vouloir connaître ce qui fait l'humanité de l'homme, c'est-à-dire à philosopher.

