

Imagination mathématique du soi en tant que nous

HYE YOUNG KIM^a

Depuis Descartes, dans la philosophie européenne moderne, l'idée de soi a évolué autour du concept de subjectivité. Chaque sujet individuel est un « je », un ego. Et chaque sujet, chaque ego est par ailleurs conscient. Chacune de ces consciences est propre, d'où le problème de l'intersubjectivité. Lorsque différents sujets interagissent, comment une conscience subjective interagit-elle avec une autre, qui n'est pas la conscience propre à l'ego concerné? Les discussions sur le « nous » se situent dans le cadre de « l'intersubjectivité » où le nous n'est souvent considéré que comme une somme : « je » + « je ». Dans ce cadre, le moi, le sujet a toujours la position première : la primauté ontologique, existentielle, métaphysique et épistémologique.

Ma question porte sur cette prémisse. Ou plutôt, propose de remettre en question ce postulat : celui de la primauté du sujet dans la compréhension de soi et enquêter sur le concept de soi et de sujet sous un angle différent. Cette perspective « différente » pourrait avoir une grande variété de significations, mais j'entends ici une perspective linguistique et culturellement différente. L'enquête sera menée de manière phénoménologique; en prenant son point de départ là où se trouve l'enquêteur. Dans cette recherche, j'examine différentes pratiques linguistiques pour étudier le « soi » et le « nous », en commençant par la langue coréenne et en étendant ces considérations à d'autres langues.

L'autre question est de savoir comment « imaginer » la situation dans laquelle deux sujets conscients individuels dépassent les limites de « leur »

^aHye Young Kim, Archives Husserl, ENS.

Courriel : hye.young.kim@ens.fr

©Intentio N° 4, 2024.

conscience subjective. Dans cette recherche, j'aborde cette question avec les imaginaires au sens mathématique. Les représentations mathématiques ont une valeur épistémologique importante dans notre enquête. La visualisation mathématique présente un avantage intuitif pour notre compréhension logique d'une structure complexe. Elle est immédiatement connectée à notre intuition qui est fondamentalement liée à notre investigation de la conscience. Les modèles mathématiques permettront de visualiser la structure idéale de la conscience. Plus précisément, j'utiliserai la logique mathématique en appliquant la théorie des nœuds et la théorie des ensembles, afin de mettre en place la structure fondamentale du soi en tant que je et du soi en tant que nous.

1. CONSCIENCE ET SUJET

La conscience est l'un des concepts fondamentaux de la tradition de la philosophie européenne moderne. Husserl a défini la phénoménologie comme la science de l'essence de la conscience (*Ideen I* §34). Des idées diverses et contradictoires circulent sur la conscience, mais en général on s'accorde sur le fait que la conscience fait référence aux « processus mentaux » de nos expériences (*Erlebnisse*).

Ces expériences mentales sont intentionnelles. Husserl décrit « l'intentionnalité » dans le contexte de « l'intentionnalité de l'état conscient ». Il reprend ce concept d'« intentionnalité » de Brentano et comprend « avoir l'intention ». La conscience subjective signifie que la conscience est « ma » conscience. Les expériences vécues dans le flux de la conscience ont une essence qui leur est absolument propre; elles portent leur individuation en elles-mêmes (Husserl 1952, 299-300).

La conscience de chaque sujet a, ou « est », sa propre temporalité. Appelons-la, à la suite de Husserl, « conscience du temps ». Pour Husserl, le temps était le problème phénoménologique le plus difficile (Hua X 276) et le plus fondamental, puisque le temps est à la base de la conscience. La conscience du temps est également subjective, c'est-à-dire que c'est toujours de « ma » conscience du temps que nous devons parler. Mais toute conscience a un caractère temporel, ma conscience est, en dernière instance, ma conscience du temps, car tous les actes de la conscience sont nécessairement temporels, car indissociables de la mémoire. Ici par "mémoire", je veux dire la "mémoire primaire" sans laquelle aucune perception n'est possible. La mémoire ne fait pas seulement référence au souvenir de mon enfance, comme mon souvenir

d'un certain événement qui s'est terminé dans le passé, mais aussi à la mémoire dans le sens où je peux comprendre la mélodie comme une mélodie parce que je comprends que la note qui a été jouée juste avant cette note en ce moment et la note qui sera jouée juste après cette note constituent ensemble une mélodie. Brentano et Husserl ont considéré la mémoire comme le noyau de la compréhension de la conscience.

Un sujet est conscient et se rapporte à un objet dans une perspective à la première personne, comme lui-même par opposition aux autres. Un sujet a aussi des « propriétés ». Un sujet en tant que conscience réfléchit sur quelque chose, y compris lui-même. Autrement dit, lorsqu'un sujet est conscient, il est toujours conscient de quelque chose, et ce quelque chose est un objet. Un être conscient a une intentionnalité, dont l'un des moments est une direction vers un objet. L'intentionnalité se caractérise par une différence épistémique entre le sujet et l'objet de l'expérience. L'intentionnalité est un processus d'objectivation qui nous permet de rencontrer l'autre en tant qu'objet. En d'autres termes, l'intentionnalité relie soi-même à autrui, mais de manière à ce que l'objet perçu par le sujet perde son altérité par rapport au sujet. En d'autres termes, l'objet perçu par le sujet est un objet pour le sujet dans sa perspective à la première personne, plutôt qu'un « autre sujet ». Le soi en tant que sujet s'est lui-même, comme soi, objectivé. La relation primaire dans ce contexte est la relation entre le soi et le soi objectivé. Le soi en tant que sujet est fondé sur cette relation autoréférentielle, qui décrit le processus fondamental du "je" entre le moi et le moi objectivé. Cela concerne la formation du "je". Mais il n'est pas encore nécessaire qu'il soit en relation avec l'autre. La relation autoréférentielle du soi en/avec lui-même est une relation idéale, qui ne représente pas encore la relation « réelle » entre soi et l'autre.

2. INTERSUBJECTIVITÉ

Du « *cogito ergo sum* » de Descartes au « *Ich=Ich* » de Fichte, en passant par le « *Selbstbewußtsein* » de Husserl et le « *Dasein* » de Heidegger, la philosophie occidentale s'est concentrée sur le « je » en tant que sujet, considéré comme la base de notre compréhension de soi et du monde. Dans une certaine mesure, les discours sur le « nous » sont restés pris dans le système où ce « je » est considéré comme un individu autonome.

Il existe depuis longtemps un doute sur « l'idée de sujet social » en philosophie, à savoir qu'elle n'a réellement été discutée que dans le cadre de l'idée de sujet individuel et n'a pas dépassé les limites de ce discours « égocentrique »

du « nous » dans une certaine mesure. Comme l'écrit Carr : « les autres individus sont des analogues de moi-même ; mais l'idée de sujet social apparaît au mieux comme une 'façon de parler', au pire comme un pur mythe ou une construction »¹. C'est le problème central de l'autre dans un travail philosophique basé sur le système de la subjectivité du « je » : comment l'autre peut-il exister en tant qu'autre sujet, et quelle est la relation entre ma perception de l'autre et son existence ? Comment le soi a-t-il accès aux autres esprits ? Le débat fait ainsi sans cesse rage autour de la relation entre sujet individuel et intersubjectivité. Cependant, dans le système qui s'est développé autour du « je » en tant que sujet, le risque de solipsisme a toujours été présent.

Une discussion sur le « nous » ne peut échapper à ce problème tant que le « nous » est conçu uniquement comme un concept intersubjectif constitué de la combinaison du « je » et des autres « je ». Que le « tu » soit la condition préalable du « je », ou que le « je » est la condition préalable du « tu », dans tous les cas, « je » ou « tu » doivent advenir en premier pour que le « nous » puisse être là. Alors le « nous » vient en les combinant ensemble, « je » et « tu ». Mais nous avons encore besoin de plus que cela pour comprendre le « nous » ; une simple agrégation de « je » et de « tu » ne semble pas en dire assez pour la plupart des « expériences du nous » que nous avons.

Sous les auspices de la conscience, le discours de la subjectivité semble nécessairement lié à la différenciation de soi par rapport aux autres. La distinction irréductible entre soi et autrui est le point de départ d'une enquête sur l'intersubjectivité qui est, comme le souligne Sartre, une tentative de combler le fossé entre soi et autrui.² On s'inquiète depuis longtemps de tout récit dans lequel l'enquête procède du « je ». Habermas, par exemple, critique le fait que toute explication de l'intersubjectivité sous la forme concrète de la relation soi-autrui comportera toujours une asymétrie persistante entre soi et autrui qui ne garantit pas une réciprocité totale entre les sujets.³ Dans ce contexte, Zahavi mentionne le changement de paradigme dans la philosophie du XXe siècle, passant d'une philosophie de la subjectivité à une philosophie

1. Carr, David. "Cogitamus Ergo Sumus : The Intentionality of the First-Person Plural," *The Monist* 69, no. 4 (1986) : 524.

2. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes, vol. 330, New York : Philosophical Library, 1956.

3. Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns - Band II : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981 ; Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984 ; Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988.

du langage et la confrontation entre elles, en opposant l'intersubjectivité linguistique à la phénoménologie. En tant que phénoménologue, Zahavi défend la phénoménologie en tant que philosophie de la subjectivité tout en s'opposant à la critique d'Habermas selon laquelle la phénoménologie serait aveugle à l'intersubjectivité linguistique, comme dans une théorie de la communication, qui suppose que l'intersubjectivité est déjà assurée par le langage.⁴ Cependant, cette opposition entre subjectivité et langage semble nous induire en erreur. La critique d'Habermas sur le fossé éternel entre les sujets en tant que soi et les autres n'est pas totalement injuste. Que la philosophie du langage soit l'alternative la plus plausible est une autre question. Pourquoi ne pas plutôt aborder le problème de la subjectivité sous un angle différent ?

Plusieurs hypothèses ont déjà été avancées pour tenter de résoudre ce problème. L'une d'elles propose de dépasser l'état solipsiste de la subjectivité en conférant la primauté à l'intersubjectivité. Par exemple, Searle considère l'intentionnalité collective comme primitive, en concevant l'intention ou l'action collective comme *sui generis* plutôt que comme une construction ou un ensemble d'intentions individuelles.⁵ Ou encore, Scheler affirme que nos perceptions immédiates des autres ne se rapportent pas à leur corps, ni à eux-mêmes, ni à leur âme, mais à leur tout intégral.⁶ Sartre, en revanche, n'est pas d'accord avec la caractéristique a priori de l'intersubjectivité dans notre compréhension de soi et des autres.⁷ Zahavi questionne également la primauté du nous et évoque le danger d'un anonymat radical préalable à toute distinction entre soi et l'autre.⁸ La position de Zahavi dans cette affaire est tout à fait claire et cohérente. La distinction entre soi et autrui est la condition nécessaire pour comprendre l'intersubjectivité ainsi que la subjectivité.

Les formes socioculturelles et institutionnelles du nous présupposent également le je et le tu, et sans référence à la différenciation du je et du tu, le nous ne peut pas être pleinement expliqué.⁹ Cependant, la compréhension

4. Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood : Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA : MIT Press, 2008, 147.

5. Searle, John. *The Construction of Social Reality*, New York : Simon and Schuster, 1995.

6. Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath (New York : Routledge, 2017) : 261.

7. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, 293–295, 412, quoted in Zahavi, *Subjectivity*, 170.

8. Zahavi, *Subjectivity*, 170.

9. Brinck, Reddy, and Zahavi. "The Primacy of the 'We'?" *Embodiment, Enaction, and Culture : Investigating the Constitution of the Shared World*, 2017, 142.

du je et du tu a varié à travers le monde et a constamment changé au fil du temps, même au sein d'une même culture et tradition.

Comme le soutiennent également Brinck, Reddy et Zahavi, « l'importance du langage verbal et de la symbolisation pour développer les formes du nous ne doit pas être négligée » lorsqu'il s'agit d'étudier le nous. Un autre aspect important à ne pas négliger est la variété des langages verbaux et des symbolisations pour développer les formes du nous. Ce que nous aimerions comprendre, c'est « *was das Wort von ihm will* »¹⁰, ce que le mot attend de lui-même, en étudiant les mots comm tels, c'est-à-dire tels qu'ils sont perçus. De ce point de vue, j'ai tenté d'enquêter sur la manière dont le nous est verbalisé dans la langue coréenne ordinaire.

3. CONNECTIVITÉ PRÉ-SUBJECTIVE ET ÉTUDES TRANSCULTURELLES

Lorsque le soi est le sujet en tant que centre de l'être et de toutes les actions, le nous est compris de manière intersubjective et est normalement considéré comme l'ensemble des sujets. Mais, objectera-t-on, et si ce n'était pas la seule façon de comprendre le soi-même, les autres et le nous? Nous pourrions nous remettre en question et réfléchir à la position de chacun de nous. L'investigation philosophique d'une personne part nécessairement du monde de la vie qui est le sien, celui où elle vit réellement.

Et à partir de là, j'ai voulu revisiter l'idée du « soi-même » en tant que « je ». Là où je suis, dans mon monde, j'ai eu envie de « redécouvrir » ma langue d'un point de vue philosophique. Je parle coréen et en coréen, j'ai découvert des pratiques linguistiques intéressantes.

1. On dit « notre mari » ou « notre femme », mais difficilement « mon mari » ou « ma femme » en coréen. « Nous » en coréen, « *ouri* » est utilisé pour désigner non seulement « nous » et « notre » (nos) mais aussi « mon » (ma, mes). Il y a aussi les mots pour « je » et « mon » en coréen et on utilise aussi fréquemment « je » et « mon », mais quand il s'agit d'une autre personne qui est liée à moi, comme « *ouri* maman, papa, frère, sœur, ami, professeur, voisin, etc. », on utilise « *ouri* » au lieu de « mon », mais aussi, parfois – pas trop souvent, pour quelqu'un qui n'a aucun lien de parenté avec moi, on dit « *ouri* quelqu'un ».

10. Mach, Ernst. *Die Prinzipien der Wärmelehre* (Leipzig : Johann Ambrosius Barth, 1900), 404.

2. Le mot « soi-même » en coréen, « *jaki* », est utilisé pour désigner « moi-même », « tu », « vous », « il(s) » et « elle(s) ».
3. Le verbe « être » en coréen « *itda* » signifie à la fois « être » et « avoir ». Par conséquent, on dit « je, frère être » au lieu de « j'ai un frère ». À savoir, il y a deux sujets pour un verbe « être ». Cela pourrait être interprété comme « je suis là », « mon frère est là » et « notre relation est là ».

En coréen, il n'y a pas nécessairement un « je » présupposé au centre du « nous ». En d'autres termes, le « nous » ne vient pas du « je », mais plutôt le « je » vient du « nous ». « Je » est une expression superflue en coréen, tandis que le « nous » est la manière la plus courante et la plus naturelle de s'adresser à soi, tant à l'oral qu'à l'écrit. Ce « nous » est une unité unique dans son ensemble, et non pas un « je » plus un « je ». Il existe également une forme plurielle du « nous » en coréen. L'une des expressions coréennes les plus significatives du « nous » se révèle sous la forme possessive comme « notre femme » ou « notre mari ».

Comme le souligne Carr, « nous » devons indiquer « ma » relation d'affiliation avec quelqu'un qui participe à la conversation¹¹. Mais en coréen, il n'est pas nécessaire que le destinataire soit membre du groupe pour que le locuteur puisse dire « nous ». Le mari de « notre mari » en coréen n'est considéré ni comme « il » ni comme « tu » contrairement au « je », parce que « notre quelqu'un » dans son ensemble est un sujet de communauté plutôt qu'une forme combinée de sujets individuels. Les membres de ce « notre groupe » ne sont pas tenus de s'identifier au groupe ni d'y participer pour faire partie de ce « nous ». La forme possessive de « notre » en coréen n'est pas tout à fait intersubjective.

Il s'agit plutôt d'un « nous » pré-subjectif et il ne reflète pas la subjectivité d'un pronom personnel, ni une structure sujet-objet. La construction espace-temps dans la structure de ce « nous » comme « être là ensemble » pourrait nous dire quelque chose que les concepts de « *Weltkoexistenz* » de Husserl et d'« *In-der-Welt-Sein* » de Heidegger ne nous ont pas encore révélé avec précision, où « ma » conscience du temps individuelle ou la temporalité du « je » est constituée « ici » tandis que « tu » es « là » plutôt que de constituer « notre » temps.

La tâche n'est pas de découvrir toutes les règles explicables et les modèles linguistiques du « nous » dans toutes les langues existantes, mais de se confor-

11. Carr 1986, 524f.

mer à la méthode phénoménologique d'analyse de la compréhension de soi et d'élargir la perspective. J'ai utilisé une analyse du « nous » dans la langue coréenne comme un silex pour allumer un feu, pour remettre en question la perspective de recherche exclusive des études phénoménologiques, ou plutôt philosophiques, sur la subjectivité et l'intersubjectivité qui prétendent être la compréhension universelle des êtres humains.

Cette recherche ne vise cependant pas à mettre en avant le cas particulier du concept coréen de « nous » pour le comparer à la philosophie européenne, mais souhaite plutôt constituer l'une des premières tentatives visant à élargir l'éventail des concepts ni européens ni coréens, mais plutôt de la compréhension philosophique générale, en introduisant une analyse phénoménologique d'un cas spécifique du concept coréen de « nous », dans l'espoir de dévoiler une nouvelle perspective dans la phénoménologie traditionnelle. « La spécificité de la phénoménologie réside dans sa sensibilité à la question de savoir comment l'enquêteur accède à ce qui doit être étudié »¹². Comment un enquêteur peut-il accéder au « nous »? Lorsqu'il s'agit d'étudier le « nous », je souhaite commencer par enquêter sur la manière dont « nous » pouvons dire « nous » plutôt que de partir du postulat que « nous » disons « nous ».

Je voudrais examiner ces phénomènes d'un point de vue philosophique, au lieu de ressasser l'explication clichée de la différence entre la société occidentale individualiste et la société orientale communautaire. Cela pourrait nous offrir une autre façon de comprendre le soi.

J'insiste sur le fait que le « nous » dans « notre mari » représente le soi pré-subjectif en tant que nous. Lorsque le soi est nous, l'individualité du soi ne dépend pas de l'autoreprésentation du soi en raison de la distinction irréductible entre soi et l'autre au sein du nous. Un soi peut être conscient d'une relation sans réflexion sur son identité basée sur la structure d'auto-objectivation ou d'autoreprésentation du je, le sujet. Le soi pré-subjectif fait référence à la condition ontologique fondamentale du soi qui est nécessairement en relation avec les autres.

Je suggère d'aborder le nous d'un point de vue ni égocentrique ni égo-excluant dans lequel le nous n'est qu'un ensemble d'individus ou un tout anonyme, mais basé sur une « relation ». Cette relation est pré-subjective, par quoi je veux dire que le soi conscient, réfléchi et subjectif avec intentionnalité n'est pas la base conceptuelle de la relation. La relation est là, même si l'on ne se pose pas conceptuellement comme sujet et ne s'oppose pas à un autre.

12. Bernasconi Robert. "Must We Avoid Speaking of Religion? The Truths of Religion." *Research in Phenomenology* 39, p. 209.

La relation pré-subjective est antérieure à la conscience de la distinction entre soi et autrui et n'est pas formée par des sujets individuels séparés se réunissant et étant consciemment en relation les uns avec les autres.

Dans le sens où un soi pré-subjectif n'est pas conscient d'une différenciation entre sujet et objet, il est comparable à la conscience préréflexive. L'expérience préréflexive fait référence à l'expérience sans différenciation entre le sujet, l'objet et leur relation. Mais la pré-subjectivité n'est pas l'état d'expérience d'un sujet. L'état de soi pré-subjectif est plutôt ce dont un sujet préréflexif peut être conscient. Dans l'expérience d'un sujet préréflexif, la relation avec l'autre ne joue pas un rôle crucial, mais la relation est au cœur du soi pré-subjectif tel que le nous.

Un sujet peut être conscient de l'état pré-subjectif de soi qui est fondamentalement ontologiquement en relation, et la conscience de la relation peut être antérieure à la conscience de la distinction entre soi et l'autre, même si la relation présuppose déjà qu'il existe une distinction. Si le nous est pré-distinction, il retombe directement dans le nous en tant que tout anonyme et indifférencié. La distinction dans la conscience de la relation n'est pas effacée, mais elle peut être conçue *a posteriori*, c'est-à-dire que la conscience de la distinction n'est pas la condition préalable à la conscience de la relation. Lorsqu'un bébé et sa mère sont conscients l'un de l'autre comme « un », cette unité n'indique pas une unité indifférenciée. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance de la relation entre les deux. Nous pouvons être en relation et en être conscients sans être conscients de la différence entre soi et les autres ainsi que de mon « moi-même » en tant que sujet. Bien que la distinction du soi soit présente dans la relation, la conscience de l'identité, contrairement au non-soi, n'est ni le début ni la base de la conscience de la relation.

Épistémologiquement, la conscience d'une distinction primordiale entre ceci et cela est le point de départ de toute connaissance. Une priorité épistémologique de distinction ne fait cependant pas référence à une distinction métaphysique irréductible entre différentes entités qui serait pré-donnée. Une distinction primaire qui initie la toute première différenciation dans le vide est la condition préalable à la compréhension, et c'est une imagination épistémologique et mathématique. En revanche, notre compréhension ontologique et existentielle de la distinction entre soi et autrui ne part pas et ne peut pas partir de cette distinction primaire dans un vide indifférencié, car nous existons dans le monde, jamais seuls dans le vide. Existant sous n'importe quelle forme sociale, dans n'importe quelle culture, dans n'importe quel style de vie ou dans n'importe quelle idéologie existentielle, nous ne

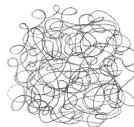
nous trouvons jamais au milieu d'un tout anonyme et indifférencié. Même le fœtus dans le ventre de sa mère n'est pas une entité indissociable de la mère. Ils sont liés comme s'ils formaient un seul corps, mais ils ne constituent pas un tout indifférencié. Il y a une relation primaire. Nous sommes en relation dans le nous qui n'est pas un ensemble d'individus qui véhiculent le concept de soi en tant que je, le sujet, mais du nous dans lequel nous sommes nés : le monde.

J'appelle ce monde le réseau de relations. La conscience d'une distinction métaphysique irréductible entre soi et l'autre vient après ou simultanément avec la conscience de la relation dans laquelle nous sommes nés, mais pas avant. La raison pour laquelle je l'appelle « relation » et non « monde » est pour nous faire remarquer la « toile » dans laquelle je suis placé en relation mêlée avec les autres qui est là avant que j'en prenne conscience.

4. REPRÉSENTATION MATHÉMATIQUE DE LA PRÉ-SUBJECTIVITÉ

Dans cette section, je démontrerai des exemples de la façon dont j'utiliserais les mathématiques pour visualiser les modèles de conscience du soi en tant que sujet, et en particulier, dans le cadre de mes recherches, les modèles du soi en tant que nous pré-subjectif. Tout d'abord, je montrerai comment on peut comprendre l'idée de « toile » en tant que « relation de soi pré-subjective » en utilisant la logique mathématique de Spencer-Brown et Louis Kauffman.

J'imagine que la toile dans laquelle se situe la relation à soi doit ressembler à ceci :



Ici, je présenterai d'abord une distinction primordiale, le point de départ de la compréhension.



Il est imaginé dessiné sur un papier spatialement limité ; cependant, considérons que les frontières du papier (carré) n'existent pas et que cette toile de relation s'étend à l'infini. De plus, cette toile est invisible, elle ressemble donc à un vide. Elle est invisible, car le réseau de relations est une condition préalable ontologique mais épistémologiquement non préalable à une distinction primaire.

Voici un point où j'en suis ici et maintenant. Mais où est-il?



Pour que je sois conscient de l'ici et maintenant, c'est-à-dire pour savoir où je suis, j'ai besoin d'une distinction. Sans distinction, tout est identique, et on ne peut distinguer celui-ci de celui-là. La différenciation est la base de la connaissance. De cette façon, il devrait y avoir un début : une distinction primaire. Ici, je trace une ligne.

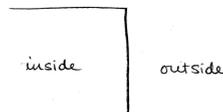


Maintenant, nous avons ce côté-ci, là où se situe le point, et l'autre côté. Les frontières de la toile étaient déjà là, mais la frontière est recrée en me retrouvant sous la distinction entre intérieur et extérieur.



J'aborderai plus précisément cette distinction intérieur-extérieur avec un modèle mathématique proposé par le mathématicien Louis Kauffman, qu'il a développé à partir d'un système arithmétique de Spencer-Brown.

Disons que c'est la première distinction.



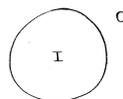
L'intérieur est identifié par la concavité et l'extérieur par la convexité de la marque. Ou alors, on peut simplement apposer les étiquettes (intérieur, extérieur).



C'est un raccourci pour la distinction qu'un rectangle fait dans le plan entre l'intérieur et l'extérieur.



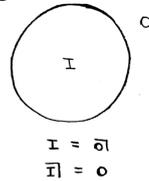
Cela ne change rien si la forme est transformée en cercle. Je le marque à nouveau avec « I » faisant référence à « l'intérieur » (*inside*) et « O » faisant référence à « l'extérieur » (*outside*).



Et si « x » est le côté sur lequel vous vous trouvez, cette marque désignera le côté vers lequel vous vous déplacez lorsque vous traversez.



Avec cette règle de marquage, nous avons les équations suivantes qui s'alignent sur le cercle qui distingue l'intérieur de l'extérieur.



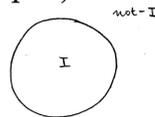
Cette marque est un opérateur qui indique le franchissement de la frontière, qui dénote la « distinction » dans le plan.



C'est la première distinction qui différencie l'intérieur de l'extérieur. Kauffman considère cela comme une distinction primitive qui représente la distinction imaginaire entre l'observateur et l'observé. L'observation est un acte d'un sujet conscient qui est à la fois l'observateur et l'observé; cela constitue la structure de la conscience de soi. Il s'agit d'une explication d'un sujet conscient de lui-même. A partir de cette règle de croisement, je voudrais présenter cette distinction dans une structure pré-subjective. Le fait que cela puisse s'expliquer à la fois dans un cadre subjectif et pré-subjectif implique que les deux ne s'excluent pas mutuellement ni ne se contredisent.

À partir de là, je vais montrer comment j'utilise cela pour représenter la relation entre le je, le non-moi et le nous. Le côté sur lequel je me trouve est à l'intérieur, ce qui signifie que le côté qui est à l'intérieur est fluide. Si je suis du côté du « I », le « I » est à l'intérieur et le « O » est à l'extérieur. Mais si je suis du côté « O », « O » est à l'intérieur et « I » est à l'extérieur. Cette flexibilité renvoie au caractère de cette distinction première. Cette distinction n'est pas une ligne fixe donnée d'avance. Au contraire, cela se produit constamment, parallèlement au changement de position de l'intérieur et de l'extérieur et au croisement entre eux.

Le côté où je suis est à l'intérieur comme mon côté, et l'autre côté dans lequel je ne suis pas n'est pas mon côté. Je marque le côté où je me trouve en ce moment comme « je » et l'autre côté où je ne suis pas maintenant comme « non-je ». C'est à ce moment-là que je suis à l'intérieur du cercle.



Si je suis de l'autre côté, en dehors du cercle, cela devrait être marqué différemment.



La distinction entre je et non-je représente la relation elle-même. La relation est possible sur la base de la distinction entre soi (je) et l'autre (non-je). Dans le cadre de la subjectivité, considérant ce croisement comme l'acte conscient d'auto-observation, le non-je en tant qu'observé est le sujet objectif, et l'unité de l'observateur et de l'observé est primitive, car ils sont, à première vue, ça, toujours un. Mais si le non-je n'est pas un soi objectif (altéré), mais l'autre, un autre ontologiquement différent qui n'est pas moi, cette distinction représente la distinction irréductible entre soi et autrui.

Quand je suis d'un côté, je ne peux pas être de l'autre en même temps. L'autre ne peut pas être du côté où je suis, car l'autre n'est pas moi. Or le croisement entre je et non-je (l'autre) les met en relation, car le croisement qui représente leur relation représente aussi leur précondition ontologique d'être-en-relation renvoyant à une relation primaire (l'unité). En se croisant, je et l'autre pourrions être dans un système identique mais différencié qui représente le soi comme nous. Grâce au croisement, l'unité et la distinction du je et du non-je peuvent être assurées dans une structure cohérente, car le croisement connecte (relatif) et déconnecte (distingue).

La différence entre « dedans » et « dehors » ne peut être appréhendée que de manière relative, en fonction de chaque timing précis. Dans cette scène, la différenciation entre intérieur et extérieur n'existe que de manière relative. Le côté qui est à l'intérieur maintenant est à l'intérieur maintenant uniquement parce que je me rapporte à un autre, qui n'est pas l'ici où je me trouve pour le moment et dont je fais mon ici (de) mon côté (à l'intérieur). Cependant, le côté qui est maintenant à l'extérieur était et sera à l'intérieur, et il en va de même pour l'intérieur. À cet égard, l'intérieur n'est pas l'extérieur, mais l'intérieur est aussi l'extérieur. Nous avons besoin d'un autre modèle qui pourrait résoudre ce paradoxe.



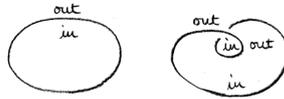
Ici, je vais montrer comment résoudre ce paradoxe en appliquant la théorie des ensembles de nœuds de Kauffman. Permettez-moi de présenter une visualisation simple de la résolution du paradoxe en créant un croisement. Ici, nous avons un anneau.



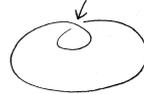
Il s'agit d'un anneau fluide sans distinction en soi. On peut créer une distinction en faisant une boucle sur l'anneau.



Cette boucle crée une distinction entre l'intérieur et l'extérieur au sein même de l'anneau.



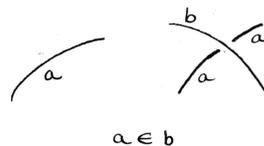
En faisant une boucle, on obtient un croisement sur l'anneau.



Cet anneau torsadé (identique différencié) pourrait être considéré comme représentant le soi à la fois en tant que nous (je – autre) et en tant que je (je – moi altéré). La traversée sur l'anneau est cruciale dans ce contexte, car lors de la traversée, l'intérieur devient extérieur et l'extérieur devient intérieur. Lors de la traversée, le conteneur d'un ensemble devient membre de l'ensemble et vice versa. La logique d'appartenance sur un croisement peut s'expliquer dans le domaine de la théorie des ensembles de nœuds. Ici, j'applique la logique des nœuds de Kauffman, qui est une variante de la théorie des ensembles qui permet des relations mutuelles. Disons qu'il existe des objets indéfinis « a » et « b », et qu'une notion d'appartenance est notée $a \in b$ « a appartient à b ».

Il sera possible pour « a » d'appartenir à lui-même ou de dire que « a appartient à b » alors que « b appartient à a. » La notion d'appartenance est ici utilisée dans le contexte de la théorie des ensembles, dans le sens où tels membres appartiennent à tel ou tel ensemble. Par conséquent, lorsque « a appartient à b », « a » en tant que membre appartient à l'ensemble « b », le conteneur.

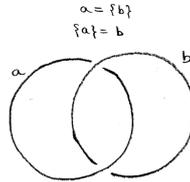
Les objets seront indiqués par des arcs qui ne se croisent pas dans le plan, et un objet donné peut correspondre à une multiplicité d'arcs, qui seront étiquetés avec une étiquette correspondant à l'objet, dont l'appartenance est indiquée par le diagramme comme ceci :



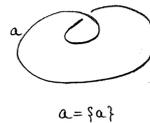
Nous voyons ici que « a appartient à b ». L'arc « b » est ininterrompu, tandis que « a » désigne deux arcs qui se rencontrent sur les côtés opposés de « b », ce qui représente le fait que « a passe sous b » selon la convention consistant à illustrer un arc passant derrière un autre arc en mettant une cas-

sure dans l'arc qui passe derrière. Cette convention picturale est importante pour la logique et le rapport à l'espace tridimensionnel.

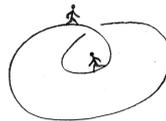
Ces ensembles sont des ensembles membres les uns des autres.



Mais il existe également des ensembles qui sont également membres d'eux-mêmes :



Chaque fois que celui qui marche sur l'anneau traverse le passage, le statut d'appartenance change.



La position du croisement n'est pas fixée à un endroit précis, mais ici et là. Ici devient là, et là devient ici constamment. L'intérieur devient extérieur, l'extérieur devient intérieur. Nous avons réalisé une boucle sur l'anneau qui créait la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Cette boucle fait référence à la relation elle-même. Grâce à cette boucle, nous avons l'intérieur et l'extérieur du même côté.



Si l'intérieur est soi et l'extérieur est autre, la distinction entre soi et autrui est nouvellement définie à travers le croisement. Le soi et les autres peuvent être du même côté tout en restant distincts lorsqu'ils sont dans une structure cohérente avec une torsion qui les différencie et les relie. Cela présente la structure même de distinction et d'unité qui signifie la relation entre soi et autrui. La raison pour laquelle la primauté du nous en tant qu'unité primitive (avant la distinction) devrait être rejetée est que nous sommes des êtres incarnés. Il existe une distinction irréductible entre soi et autrui.

La distinction irréductible entre soi et autrui n'est cependant pas la contre-preuve du soi dans la pluralité, c'est-à-dire du soi en tant que nous. Cette distinction pré-donnée et irréductible indique la relation dans laquelle je me trouve aussi longtemps que j'existe. Je peux être en relation avec l'autre, parce que l'autre est là. C'est le statut ontologique premier sur lequel il faut réflé-

chir épistémologiquement. La distinction entre intérieur et extérieur est idéationnelle et épistémologique, tandis que la distinction entre soi et autrui est existentielle et phénoménologique. La distinction entre soi et autrui est prédonnée pré-subjectivement et ontologiquement, mais pas subjectivement.

La séparation corporelle présubjective par la peau, qui a toujours été là aussi longtemps que nous nous en souvenons – depuis le moment initial de la conscience – est toujours là pour créer une distinction épistémologique et existentielle, c'est-à-dire pour la création de soi. Par conséquent, la relation de soi présubjective peut être différenciée du nous primitif qui est antérieur à toute distinction. Pourtant, cette distinction dans la séparation corporelle pré-subjective renvoie à une distinction « relationnelle » qui résout le paradoxe de la différence et de l'identité en soi.

Comme mentionné précédemment, une relation primaire fait référence au statut ontologique du soi en relation, tandis qu'une distinction primaire fait référence à la possibilité épistémologique de compréhension. Comprendre une distinction primaire signifie comprendre comment comprendre. Cette compréhension est théoriquement préalable à la compréhension de toute distinction, y compris la distinction entre soi et autrui. Afin de comprendre le statut ontologique du « soi en tant que nous », nous devons comprendre à la fois une distinction primaire et la distinction entre soi et l'autre qui découle de la relation primaire (dans laquelle je me trouve déjà).

Dans le « soi en tant que nous », la distinction subjective et présubjective existe en soi en raison de la condition préalable ontologique selon laquelle nous sommes déjà là en relation avec la capacité épistémologique d'en être conscient. Le réseau de relations représente le soi présubjectif, qui est le soi en relation plutôt que le soi en tant que sujet qui se rapporte à un autre de manière consciente et intersubjective. Il ne s'agit pas de nier le soi en tant que sujet, mais c'est une autre variante de la compréhension du soi, qui est valable non seulement pour une certaine culture avec certains concepts du soi et de nous, mais c'est « notre » façon de nous comprendre.

BIBLIOGRAPHIE

Bernasconi Robert. “Must We Avoid Speaking of Religion? The Truths of Religion.” *Research in Phenomenology* 39 : p.204-223, 2009.

Brinck, Reddy, and Zahavi. “The Primacy of the ‘We’?” *Embodiment, Enaction, and Culture : Investigating the Constitution of the Shared World*, 2017.

Carr, David. "Cogitamus Ergo Sumus : The Intentionality of the First-Person Plural," *The Monist* 69, no. 4, 1986.

Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns - Band II : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981.

_____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984.

_____. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. The Hague : Springer, 1952.

Kriegel, Uriah. *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, Oxford : OUP, 2009.

Mach, Ernst. *Die Prinzipien der Wärmelehre*, Leipzig : Johann Ambrosius Barth, 1900.

Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath. New York : Routledge, 2017.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes, vol. 330, New York : Philosophical Library, 1956.

Searle, John. *The Construction of Social Reality*, New York : Simon and Schuster, 1995.

Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood : Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA : MIT Press, 2008.

