

Presses universitaires de Rennes

Presses universitaires de Rennes

Du moi au soi

Presses universitaires de Rennes

- Jean-Baptiste LE BOHEC,
Norberto Bobbio et la question internationale, 2016, 404 p.
- Gabriel MAHÉO et Emmanuel HOUSSET (dir.),
Max Scheler. Éthique et phénoménologie, 2015, 264 p.
- François CALORI, Michaël FESSEL et Dominique PRADELLE (dir.),
De la sensibilité : les esthétiques de Kant, 2014, 382 p.
- Alexandra ROUX (dir.),
Schelling. Philosophe de la mort et de l'immortalité. Études sur Clara (avec la traduction française du texte de Schelling), 2014, 278 p.
- Jérôme DE GRAMONT et Philippe GROSOS (dir.),
Henri Maldiney. Phénoménologie, psychiatrie, esthétique, 2014, 152 p.
- Stéphane LEMAIRE (dir.),
L'aveu. La vérité et ses effets, 2014, 120 p.
- Vanessa BERNADOU, Félix BLANC, Raphaëlle LAIGNOUX et Francisco ROA BASTOS,
Que faire du charisme? Retours sur une notion de Max Weber, 2014, 248 p.
- Marc-Antoine VALLEE,
Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage, 2013, 244 p.
- Edmond ORTIGUES,
Le temps de la parole et autres écrits sur l'humanité et la religion, édition présentée par Dominique Berlioz, Pierre Lequelléc-Wolff et Jean-Yves Marquet, 2012, 214 p.
- Antoine GRANDJEAN et Florent GUENARD (dir.),
Le ressentiment, passion sociale, 2012, 236 p.
- Michael QUANTE,
Le concept hégélien de l'action, trad. Alain Patrick Olivier, 2012, 230 p.
- Malik BOZZO-REY et Émilie DARDENNE (dir.),
Deux siècles d'utilitarisme, 2011, 288 p.
- Éric DELASSUS,
De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale, 2011, 340 p.
- Stanislas DEPREZ,
Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde, 2010, 276 p.
- Ghislain WATERLOT (dir.),
La théologie politique de Rousseau, 2010, 170 p.
- Emmanuel MOUNIER (édition présentée par Jacques Le Goff et Jean-François Petit),
Introduction aux existentialismes, 2010, 122 p.
- Jérôme PORÉE et Gilbert VINCENT (dir.),
Paul Ricœur. La pensée en dialogue, 2010, 316 p.
- Delphine KOLESNIK-ANTOINE,
L'homme cartésien. La « force qu'à l'âme de mouvoir le corps » : Descartes, Malebranche, 2009, 310 p.

Sous la direction de
Paulo JESUS, Gonçalo MARCELO
et Johann MICHEL

Du moi au soi

Variations phénoménologiques
et herméneutiques

Presses universitaires de Rennes



Note des éditeurs

Le volume ici présenté au lecteur est tiré d'un colloque international interdisciplinaire qui s'est tenu au Fonds Ricœur et à la Sorbonne en novembre 2014 sous le titre « Subjectivité et identité : approches croisées ». Co-organisé par G. Marcelo, P. Jesus, M. Foessel, C. Romano, O. Abel et J. Michel, ce colloque a bénéficié du soutien institutionnel et financier du Fonds Ricœur, de l'Institut universitaire de France, de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) et de l'université Paris IV. Le colloque s'inscrit dans un programme de recherche pluridisciplinaire (sous la direction de Paulo Jesus), débuté en 2013, financé par l'équivalent du CNRS portugais (FCT) et intitulé « Poetics of Selfhood: Memory, Imagination, Narrativity » (PTDC/MHC-FIL/4203/2012). La publication de ce volume a aussi bénéficié du soutien financier de l'association Poética do Eu – Associação Interdisciplinar de Estudos Biográficos et de l'Institut universitaire de France.

Presses universitaires de Rennes

© Presses universitaires de Rennes

Campus de La Harpe

2 rue du doyen Denis-Leroy – 35044 Rennes cedex

www.pur-editions.fr

Mise en page: Camille SOUFFLET pour le compte des PUR

ISBN: 978-2-7535-5187-9

Dépôt légal: 2^e semestre 2016

ISSN : 1952-2487

Introduction

Johann MICHEL

Naguère cantonné au cercle restreint des existentialistes, le « devenir soi-même » est, semble-t-il, devenu une véritable injonction dans nos sociétés contemporaines, à l'image presque ironique du slogan de l'armée de terre française au cours de sa campagne de recrutement : « Devenez vous-même. » L'institution militaire est loin d'être isolée dans cette promotion quasi mythologique, au sens barthien, du *devenir soi-même*. Symptôme encore du « nouvel esprit du capitalisme¹ », bien décortiqué par Boltanski et Chiapello, qui culmine dans les appels à l'autonomie personnelle, à la « cité par projets », à la quête de l'authenticité dans le travail dont on trouve des systématisations savantes dans le management néolibéral et le marketing de soi (ou *self marketing*). Chacun est enjoint à devenir un entrepreneur de soi, non seulement dans ses tâches professionnelles, mais aussi dans l'ensemble de ses activités sociales (familiales, amicales...). Le travail est désormais le lieu par excellence de la réalisation de soi.

Il reste néanmoins que, derrière cette injonction à devenir soi-même, pointent des déclinaisons de soi moins séduisantes, à l'instar de la « Fatigue d'être soi », pour reprendre le titre emblématique du livre² d'Alain Ehrenberg consacré aux effets pathologiques (anxiété, dépression, dépréciation de soi...) de nos sociétés moins fondées sur la discipline que sur l'initiative et la responsabilité, contreparties que chacun doit mobiliser pour devenir pleinement lui-même. Avec ces faces plus sombres du soi, le devenir soi-même laisse place à la difficulté d'être tout court.

Il y a ainsi une certaine gageure à proposer au lecteur un ouvrage à dominante philosophique sur le soi et sur les identités personnelles, pour peu que la mission

1. BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011.

2. EHRENBURG A., *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 2000.

de la philosophie consiste moins à épouser l'air du temps qu'à le mettre à distance et à formuler d'autres propositions de sens. Comment justifier le bien-fondé d'une philosophie du soi quand la *doxa* semble toute affairée à promouvoir l'être soi-même ou le devenir soi-même? Sans doute que le soi visé par les philosophes est-il à mille lieux de la vulgate doxique du soi. Reste toutefois à le montrer, d'autant que la prose du nouvel esprit du capitalisme a pu s'inspirer de la langue philosophique du soi, de l'authenticité, de l'autonomie.

C'est toutefois contre ces formes jugées inauthentiques et conformistes – pensons au *On-même* heideggérien comme possibilité corrompue du *Dasein* – que les philosophes du soi se sont élevées. Mais c'est aussi contre certaines traditions philosophiques bien ancrées qu'elles ont cherché à s'armer conceptuellement, à commencer par la tradition d'inspiration cartésienne de l'identité-substance, mieux connue comme *res cogitans*. C'est dire, au moins négativement, que le soi n'est pas une substance immatérielle, immortelle, toujours identique à elle-même. Si les « philosophies du soi » peuvent prendre acte des déconstructions empiristes et sceptiques de facture humienne de l'identité-substance, ce n'est pas pour nous laisser à l'état de simple flux de perceptions et de sensations. Que reste-t-il alors lorsque la substance n'est plus?

Il est plus aisé de dire ce que le soi n'est pas que de dire ce qu'il est. Il n'est pas le *sujet*, parent éloigné de l'antique notion de substance revisitée par la modernité cartésienne; il n'est donc pas ce support permanent – qu'on latinise volontiers comme *subjectum* – censé assurer l'unité et la continuité de notre conscience. Dire que le soi est un individu ne dirait pas grand-chose à ce niveau de généralité. S'il concerne bien entendu un individu en particulier, c'est d'abord comme possibilité d'existence ou mode d'être. Pourquoi alors ne pas parler plus simplement de *Moi* ou d'*Ego* comme l'assume par exemple la tradition phénoménologique de tendance husserlienne? Parce que le *soi* n'est pas le *moi*, le premier n'ayant pas la plénitude et la souveraineté du second. Le soi n'est pas une « chose », fût-elle immatérielle, mais un mode d'être en attente, un devenir en partie indéterminé. Le soi n'est pas une donnée, encore moins un fondement, mais une *tâche* ou une *conquête*. L'incomplétude, pour ne pas dire la fêlure, constitue assurément une marque distinctive du *soi* par opposition à *la présence à soi*, dirait Derrida, constitutive de la substance, du moi ou du sujet. Le *soi* perdrait toute pertinence sémantique si l'on occultait en même temps sa dimension réfléchie et réflexive. Il n'y a pas de soi sans un dispositif de retour réflexif, suspensif, interrogatif sur soi-même. Le soi s'oppose, en d'autres termes, à toute modalité d'être qui repose sur le *cela-va-de-soi* du rapport au monde. C'est la raison pour laquelle chacun est loin d'être à chaque fois une modalité de soi-même.

Parler « des philosophes du soi » est sans doute une manière très abusive de parler de penseurs aussi différents que Heidegger, Sartre, Taylor, Ricœur, pour ne

citer qu'eux, pour autant qu'il n'existe pas d'école de pensée ainsi dénommée. Ces auteurs peuvent certes venir de la mouvance existentialiste, phénoménologique ou herméneutique mais selon des voies très différentes. On ne saurait dans tous les cas restreindre l'expression « philosophies du soi » à ces quelques grandes voix philosophiques, voire même à la seule philosophie. L'un des objectifs poursuivis par cet ouvrage consiste précisément à ouvrir l'interrogation sur le soi et les identités personnelles à d'autres champs disciplinaires, notamment la littérature et les sciences sociales.

Pluraliser les philosophies ou les pensées du soi est d'autant plus impérieux qu'il y a des modalités très différentes de délimiter les contours du soi et d'en définir le statut. C'est finalement une chance que de laisser ouvertes les possibilités d'être soi, conformément à l'idée d'un devenir-soi, d'un procès de soi, qui correspond à autant de dispositifs de subjectivation. Que l'*ipseité*, autre nom finalement pour désigner le soi, se démarque clairement de l'*idem* ou du sujet est une chose, que l'*ipseité* puisse s'incarner comme « résolution devançante » (sous sa modalité heideggérienne), comme « projet » (sous sa modalité sartrienne) ou comme « parole donnée à autrui » (sous sa modalité ricoeurienne), en est une autre. Mais le pari de cet ouvrage est d'offrir en même temps d'autres palettes, littéraires ou historiques notamment, autant de perspectives sur le soi que l'on pensera sous le signe des épreuves.

La première partie de l'ouvrage se concentre sur une première déclinaison du soi à l'épreuve de l'authenticité. Ce n'est pas le moindre des intérêts de la contribution (« Sincérité et naturel ») de Claude Romano, qui ouvre ce volume, que de replacer la problématique du soi, sous sa variante réflexive, dans son contexte historique en distinguant deux traditions rivales. La première, placée sous la lumière des pensées de l'authentique, tend à privilégier la « sincérité réflexive » (le sincère revendique ouvertement d'être ainsi aux yeux des autres). La seconde, placée sous les auspices du naturel, accorde au contraire un primat à la spontanéité : est sincère (et donc lui-même) celui qui ne cherche pas à le montrer et à se réfléchir comme tel. Dans les pas d'Aristote, de Brague et de Heidegger, Marc-Antoine Vallée (« Être soi : nécessité, tâche et effort ») s'attarde quant à lui sur l'équivocité de l'expression « être soi-même ». Philosophiquement, être soi-même oscille entre trois usages, trois directions, trois grammaires que sont la nécessité, l'effort et la tâche. L'authenticité, qui n'a pas la même signification que celle que lui donne Romano dans son texte (au sens de la « sincérité réflexive »), tient précisément dans la tâche d'assumer le fait – vécu comme une nécessité – d'être soi et dans l'effort pour exister avec d'autres que soi. C'est également dans cette orientation vers l'autre et vers soi-même qu'Antony Steinbock (« Phénoménologie de l'humilité ») pense l'authenticité comme humilité. L'humilité peut en effet être définie comme un mode d'auto-donation à travers lequel je suis celui que je suis

en aimant ou en étant orienté vers un autre. L'acte d'auto-donation se fait en même temps acte de dépossession (fierté, orgueil...). L'être soi-même constitutif de l'humilité passe ainsi par une forme d'oubli de soi – de son ego précisément.

La recherche de l'authenticité (comme sincérité réflexive, comme humilité...) n'est pas la seule marque de fabrique du soi (-même). Nous l'avons amplement souligné au début de notre propos : le soi n'a pas la certitude, la souveraineté, la complétude que l'on impute habituellement aux philosophies de l'Ego ou du sujet. Une faille demeure irrémédiablement entre soi et soi-même qu'aucune conquête de soi ne viendra entièrement combler. L'objet même de la seconde partie de l'ouvrage vise précisément à mettre à jour les modes du soi vulnérable qui peuvent, le cas échéant, le rendre faillible moralement. C'est ainsi que Philippe Cabestan (« Identité et dissociation [*Spaltung*] du point de vue de l'analyse existentielle [*Daseinsanalyse*] ») nous propose une première contribution centrée sur les expériences de dissociation du soi. Retraçant minutieusement les recherches menées initialement par la psychiatrie sur la schizophrénie jusqu'à ses prolongements et ses remaniements dans la *Daseinanalyse*, l'auteur analyse les multiples figures de l'étrangeté qui empêchent le sujet de coïncider avec lui-même. Mais l'échec à être soi n'est pas réductible à ses formes pathologiques comme la schizophrénie : il est précisément une des possibilités du *Dasein* lorsqu'il persiste par exemple dans une vie conforme au *On-même*, sans se soucier de ses possibilités les plus propres, et notamment de sa finitude existentielle. Dans son article (« Identité, narration, souffrance »), Nuno Miguel Proença cherche, de son côté, à mettre en perspective l'hypothèse ricoeurienne de l'identité narrative à l'aune de chocs, de traumatismes, de fêlures. Comment raconter et se raconter lorsque la virulence de l'événement peine à s'agencer dans une intrigue ? Que serait un soi confronté à la difficulté de construire une trame narrative sur lui-même ? L'impossibilité d'être pleinement soi-même n'est-elle pas inhérente à toute conception herméneutique du soi, telle qu'elle est formalisée notamment par Ricœur, pour autant que le chemin qui mène aux médiations symboliques et narratives est virtuellement infini et circulaire (les récits renvoyant à d'autres récits, les symboles à d'autres symboles) ? C'est ainsi que l'auteur se tourne plus volontiers vers la phénoménologie de Michel Henry lorsque celui-ci cherche à penser le soi à partir de l'*immédiateté* de l'épreuve corporelle, qu'elle s'éprouve selon le registre de la souffrance (de la diminution d'être) ou de la joie (augmentation d'être). L'être soi-même se donne ici comme chair. Dans un autre registre (« Le Moi parlant à un Toi, l'homme pathologique, et l'homme particule »), Sabina Loriga analyse les transformations littéraires qui s'opèrent tout au long des XIX^e et XX^e siècles, transformations qui voient « le héros ordinaire », donc faillible, se substituer à la célébration du « grand homme ». Sabina Loriga s'interroge en même temps sur la possibilité et la pertinence de dresser des homologues structurales entre ces transformations littéraires et celles

qui s'opèrent notamment dans l'enquête historique. L'historien a-t-il abandonné les entités de référence macro-sociales (classes, nations...) pour mieux se focaliser sur les entités de références micro-sociales (comme les individus ordinaires privilégiés par les micro-historiens)? Sabina Loriga s'appuie sur trois œuvres principales, en guise d'exemplifications de ces grandes mutations : *Le Moi parlant à un Toi*, *L'homme pathologique*, et *L'homme particule*.

Il est bien difficile en premier examen de dire que le soi s'apparente à une forme, fût-elle singulière, d'identité personnelle. Elle s'y apparente dans un sens très général si l'on entend par là une manière particulière d'être. Elle s'en éloigne si l'on entend l'identité au sens de l'*idem*, au sens de quelque chose d'identique ou de semblable à soi-même. Peut-on parler d'identité personnelle d'un être qui ne serait jamais identique à lui-même, vouée à la multiplicité? Cette troisième partie nourrit ainsi l'ambition d'éclaircir les paradoxes de l'identité personnelle à partir des traditions phénoménologique et analytique. Dans sa contribution à ce volume, Luca Possati (« Nécessité de l'identité, nécessité de la subjectivité. Notes phénoménologiques à partir de Saul Kripke »), s'appuie sur les analyses de Kripke pour mieux comprendre les liens à la fois entre identité et nécessité et entre nécessité et subjectivité et ouvrir notre réflexion sur le paradoxe d'une « identité qui se multiplie ». Dans son texte, Samuel Webb (« Connaissance de soi et engagement : au croisement de Sartre et de la philosophie analytique ») prend le parti pris, assez iconoclaste, d'étudier la philosophie sartrienne du soi et de l'engagement à la lumière des analyses proposées par Richard Moran (de formation analytique). L'enjeu est de savoir si l'on peut sauver une philosophie du soi une fois que l'on a liquidé le sujet au titre du « mythe de l'intériorité ». Une manière originale de repenser ce problème consiste à distinguer deux modalités de réflexion, l'une, théorique, consiste à adopter sur soi-même une posture de spectateur comme si je m'adressais à moi-même à la troisième personne, l'autre, pratique, perspective propre à la première personne, est dirigée vers le monde et débouche sur les questions de décision et d'engagement. Dans leur essai, Helena Jesus et Paulo Jesus s'affrontent au problème de la perte de soi à partir d'une lecture croisée de la poésie portugaise contemporaine et de l'éclairage de la phénoménologie issue de Michel Henry. La contribution se concentre sur le corps propre, réinvesti poétiquement comme lieu authentique et métaphorique de la sensibilité affective.

Au cours de sa contribution (« De Husserl à Proust : y a-t-il un *eidós* de l'*ego*? »), Claudia Serban, dans une perspective phénoménologique, plus fidèle à Husserl qu'à Michel Henry, reprend à son compte le questionnement husserlien sur les essences mais en s'interrogeant sur la possibilité de transposer la méthode de variations eidétiques sur la chose en général à l'Ego. La présupposition d'un Ego transcendantal nous éloigne pour le coup d'une philosophie du soi. L'intérêt de la contribution de Claudia Serban consiste cependant à confronter la méthode

husserlienne des variations imaginatives avec les perspectives proustiennes sur l'identité personnelle et la littérature. Anticipant finalement sur la manière dont Ricœur pense les effets de la configuration fictionnelle sur la reconfiguration des identités personnelles, Proust fait de la littérature un véritable laboratoire d'expérimentation et d'exploration de soi.

Le passage par le littéraire, déjà largement amorcé dans le texte de Sabina Loriga, comme le passage par le narratif, à l'œuvre dans les textes de Paulo et Helena Jesus et Nuno Miguel Proença, nous donne l'occasion, au cours d'une quatrième et dernière partie, d'approfondir l'un des mots de passe de cet ouvrage : le lien entre soi et narration. Sans que l'on puisse dire que la narration épuise les ressources du maintien de soi, force est de reconnaître l'importance des variations narratives sur le soi. Ce n'est pas la littérature proustienne qui est analysée par Martinho Soares dans son texte (« L'identité fragmentée chez Fernando Pessoa/Bernardo Soares à la lumière de la thèse de l'identité narrative de Paul Ricœur ») mais les personnages multiples qui défilent dans l'œuvre de Pessoa. L'objet de sa contribution consiste plus précisément à mettre à l'épreuve le concept ricoeurien d'identité narrative à l'aune d'une œuvre poétique dans laquelle l'auteur déconstruit les ressorts narratifs traditionnels (unité de l'action, mise en intrigue, identifications des personnages...). Comment parler alors d'identité narrative lorsque le personnage se perd lui-même dans l'hétéronymie et dans une polyphonie de voix discordantes ?

C'est en prenant appui sur une autre œuvre de fiction (*Le dernier monde* de Céline Minard) que Simon Castonguay (« Ethopoïesis/Cosmopoïesis. Invention de soi et poétique du monde »), à travers une reprise heuristique du concept d'identité narrative, cherche à examiner l'articulation qui existe entre invention de soi (*ethopoïesis*) et poétique du monde (*cosmopoïesis*). L'hypothèse séminale est que la constitution imaginaire du monde, dans sa forme poétique et narrative, repose sur une perte de monde, un acosmisme. Cette situation est présentée tant par la thématique de la fiction analysée que par l'exercice même de lecture. Si Michèle Leclerc-Olive, dans son texte (« La notion d'identité narrative à l'épreuve d'une anthropologie du biographique »), prend également (comme S. Castonguay et M. Soares) comme objet de son étude les notions de récits et d'identité narrative, c'est d'emblée pour lui donner une assise anthropologique. La notion d'identité narrative est directement confrontée aux propositions issues d'une anthropologie du biographique nourrie d'enquêtes sur les récits de vie. C'est notamment la configuration narrative de l'expérience biographique de Rahel Varnhagen analysée par Hannah Arendt qui attire son attention. Cette mise en intrigue est symptomatique en ce qu'elle révèle une attitude qui tout à la fois naturalise l'hypothèse d'un temps continu et expulse des fragments de vie « inouïs » hors du champ de l'expérience « normale » tel qu'il est le plus souvent

appréhendé par les sciences sociales. Ce ne sont pas avec les ressources d'une œuvre fictionnelle que G. Marcelo (« Narration et subjectivation : le soi à l'épreuve du capitalisme contemporain ») cherche à penser les bienfaits et les limites du concept d'identité narrative, mais avec les moyens d'une philosophie sociale. G. Marcelo n'hésite certes pas à reconnaître, dans la lignée de Ricoeur, l'importance des techniques narratives dans le procès de construction de soi. Toutefois, dans une démarche proche cette fois de Foucault, il montre, *a fortiori* dans le contexte du capitalisme tardif, comment les identités narratives font l'objet de manipulations et doivent être sans cesse rapportées aux jeux de pouvoirs.

Presses universitaires de Rennes

Presses universitaires de Rennes

Première partie

Le soi à l'épreuve de l'authenticité

Presses universitaires de Rennes

Presses universitaires de Rennes

Sincérité et naturel

Claude ROMANO

Les doctrines du naturel qui se développent à partir de la Renaissance et connaissent leur apogée aux XVI^e et XVII^e siècles font de cette vertu sociale par excellence l'épicentre de leur conception de ce que nous appellerions volontiers l'être-soi-même, ou l'ipséité. Selon ces conceptions, être soi, c'est exister dans une forme de naturel. Les philosophes ne se sont guère intéressés au naturel, sans doute en raison de l'importance qu'ils ont accordée aux théories de l'authenticité, nées en réaction à la « morale mondaine », et qui s'étendent de Rousseau et à Kierkegaard, Heidegger et Sartre. On peut relever deux exceptions notables : Jon Elster¹ et Charles Larmore. Pour le premier, le naturel est un concept en grande partie absurde, un idéal contradictoire qui relève « des paradoxes de l'irrationalité ». Pour le second, il s'agit d'un idéal qui reste valable et conserve aujourd'hui encore toute sa force. « Le naturel, écrit Larmore, survient lorsque nous sommes nous-mêmes au lieu de chercher à être comme un autre². »

Que signifie « être soi-même » ? Ne s'agit-il pas là d'une pure tautologie ? À première vue, chacun est lui-même, et cela par définition, puisque chacun est identique à l'individu qu'il est. Mais cette expression – assurément vague et équivoque – ne saurait être interprétée de cette manière. « Être soi-même » signifie plutôt : exister d'une manière qui soit conforme à son être ou à sa nature véritable – et une

1. ELSTER J., *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, trad. d'A. Gerschenfeld, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986. Cf. aussi du même auteur : « Deception and Self-deception in Stendhal: some Sartrean themes », in J. ELSTER (ed.) *The Multiple Self*, Cambridge University Press and Universitetsforlaget AS, 1986, p. 93-113. Nous n'examinerons pas ici les arguments d'Elster à l'encontre de cette notion.

2. LARMORE C., *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 87.

conformité n'est certainement pas une identité. Si je puis être conforme à mon être véritable, cela implique, aussi, que je puis *ne pas* lui être conforme, que je puis me perdre moi-même, adopter à l'égard de moi-même des formes de fausseté existentielle, m'illusionner sur moi-même, me jouer la comédie en la jouant aux autres, et ainsi de suite. Est naturel, par conséquent, celui qui dans sa vie et dans ses conduites manifeste une forme d'adéquation à ce qu'il est, ce qui suppose qu'il cesse de régler son être sur les attentes et le jugement d'autrui. « Ne faire sa cour à personne, écrit La Bruyère, ni attendre de quelqu'un qu'il vous fasse la sienne, douce situation, âge d'or, état de l'homme le plus naturel³. » Les pensées du naturel s'élèvent contre les pièges d'une spéculativité pernicieuse et transie de vanité qui fait que je m'étudie sans cesse dans le reflet que me tend autrui, existe en représentation et fais de cette représentation elle-même le lieu même de mon identité. Cette dernière situation est celle de l'affectation dans laquelle je tire tout mon être de mon paraître. La notion de naturel articule ainsi plusieurs idées qui ressortent bien de la définition qu'en donne le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière. Deux significations de l'entrée « naturel » – assurément l'un des mots les plus polysémiques de toute la langue philosophique⁴ – se rapportent directement à l'acception du terme qui nous intéresse : « Naturel se dit aussi de ce qui est libre, qui ne paraît point forcé. Cet orateur à l'action belle, le geste *naturel*, il a un style fort *naturel*, fort coulant, qui n'est point enflé ni affecté. La beauté des vers, c'est d'être *naturels*, point forcés, ni chevillés » ; et « On dit aussi qu'un homme est *naturel*, lorsqu'il est sincère, naïf, et qu'il n'y a aucune affectation en sa manière d'agir⁵. »

Deux manières d'« être soi-même »

Dans sa reprise de ce thème, Charles Larmore opère néanmoins un déplacement important, puisqu'il affirme que le naturel doit s'entendre en deux sens distincts. Le premier est celui que Stendhal a privilégié lorsqu'il a lié le naturel aux conduites irréfléchies, notamment celles où nous cédon aux transports de la passion. Selon cette acception du terme, « on est naturel dans la mesure où l'on fait tout simplement ce qu'on fait, sans y réfléchir⁶ ». Mais ce premier sens doit

3. LA BRUYÈRE, *Caractères*, « Des jugements », § 109.

4. Dans un appendice à leur livre *Primitivism and related ideas in Antiquity* intitulé « Some meanings of "Nature" », A. O. Lovejoy et O. Boas distinguent pas moins de 66 significations que ce mot peut revêtir. Cf. aussi LOVEJOY A. O., « "Nature" as Esthetic Norm », *Modern Language Notes*, XXII (1927).

5. FURETIÈRE A., *Dictionnaire universel*, tome II, SNL-Le Robert, Paris, 1978, article « Naturel ».

6. LARMORE C., *Les pratiques du moi*, *op. cit.*, p. 48.

être complété par un second. À cette authenticité irréfléchie, il faut ajouter en effet ce que Larmore appelle une « authenticité réflexive », laquelle réside dans l'exercice de la réflexion pratique et plus précisément dans la décision de « souscrire formellement [...] en pleine conscience de ce qu'on fait, à une croyance ou à une ligne de conduite », et ainsi à s'engager et à assumer « la responsabilité de ce qu'on fait⁷ ». Le naturel ou l'authenticité (car les deux mots sont employés par Larmore comme quasi synonymes, même s'il propose d'employer le terme « naturel » plutôt pour les conduites irréfléchies) repose, dans le second cas, sur l'assomption du fait que personne ne peut se substituer à nous dans notre responsabilité ni faire ce qui nous incombe à notre place et, conclut Larmore, « on arrive là aussi à être pleinement soi-même⁸ ».

La tentative de Larmore de repenser sous cette forme la notion d'authenticité semble soulever néanmoins deux problèmes : l'un conceptuel, et l'autre historique. Le problème conceptuel est que les deux attitudes qu'il décrit semblent non seulement distinctes, mais à maints égards opposées. Certes, toutes deux reposent sur l'idée de ne pas régler son être et sa conduite sur les attentes d'autrui – bien que cette attitude n'exclue pas que l'on puisse prendre exemple sur lui ou être influencé par lui⁹. Mais, outre le fait que la première attitude est irréfléchie et la seconde réfléchie, il y a entre elles, semble-t-il, une différence de taille : car tandis que le naturel irréfléchi est un but que l'on ne peut atteindre que si l'on cesse de le poursuivre, si on renonce à la volonté d'être naturel et à l'effort pour l'être, l'« authenticité réflexive », de son côté, se confond avec la décision par laquelle nous prenons position et nous engageons en faveur de cette authenticité elle-même. L'authenticité réflexive repose sur le fait de *vouloir être authentique*, alors que le naturel exclut la volonté de l'être. D'où une seconde différence. Lorsque je suis authentique, je le suis « en toute conscience », comme le souligne Larmore ; mais être naturel exige une forme d'inconscience à l'égard du fait de l'être (ou de ne l'être pas). Le naturel met en jeu une forme d'inadvertance, d'absence de souci de ce qu'on est. Lucien Leuwen, l'une des parfaites incarnations de cet idéal dans

7. *Ibid.*, p. 94.

8. *Ibid.*, p. 95.

9. Cf. LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions* III, « De l'air et des manières », *Ceuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1964, p. 507 : « Il y a un air qui convient à la figure et aux talents de chaque personne ; on perd toujours quand on le quitte pour en prendre un autre. Il faut essayer de connaître celui qui nous est naturel, n'en point sortir, et le perfectionner autant qu'il nous est possible. [...] On aime à imiter ; on imite souvent, même sans s'en apercevoir, et on néglige ses propres biens pour des biens étrangers, qui d'ordinaire ne nous conviennent pas. Je ne prétends pas, par ce que je dis, nous renfermer tellement en nous-mêmes que nous n'ayons pas la liberté de suivre des exemples, et de joindre à nous des qualités utiles ou nécessaires que la nature ne nous a pas données... »

l'univers romanesque de Stendhal, s'exclame : « Je ne sais pas ce que je suis [...]. Je n'ai commencé à vivre et à chercher à me connaître que le jour où mon cheval est tombé sous des fenêtres qui ont des persiennes vertes [l'appartement occupé par Madame de Chasteller]¹⁰. » Être naturel, c'est ne pas chercher à contrôler ses propres réactions spontanées, ni même à savoir si on est naturel ou non. Stendhal s'attribuera la même attitude dans *La vie d'Henri Brulard*, lui qui n'aspire qu'à la spontanéité : « Mais au fond, cher lecteur, je ne sais pas ce que je suis : bon, méchant, spirituel, sot. Ce que je sais parfaitement, ce sont les choses qui me font peine ou plaisir, ce que je désire ou que je hais¹¹. »

D'où la différence historique qui en découle entre deux familles de conceptions en réalité assez différentes et qu'il serait sans doute trompeur de vouloir unifier sous le vocable d'« authenticité ». Larmore, en effet, n'hésite pas à faire remonter aux moralistes classiques l'invention de cette notion : « On a tort, écrit-il, de tenir l'époque romantique pour l'inventeur [*sic*] de la notion d'authenticité¹². » Mais le naturel de La Bruyère est-il l'authenticité de Rousseau ? Les deux notions sont-elles même *compatibles* l'une avec l'autre ? On pourrait soutenir au contraire que l'authenticité, à partir de Rousseau, se conquiert justement *contre le naturel* en tant que vertu sociale et mondaine, et ce en faisant de la sincérité une vertu avant tout individuelle, une sincérité *envers soi-même* qui contraste avec l'hypocrisie et le mensonge ambiants. Être vrai ou authentique suppose alors, pour l'individu, de se détourner de l'espace social comme lieu de fausseté et d'aliénation et de se tourner vers lui-même pour *se* dire la vérité et, seulement dans cette mesure, pour la dire. Cela suppose que l'individu ait pleine autorité sur lui-même et sur sa propre vérité. N'oublions pas qu'*authentêô* signifie en Grec « avoir pleine autorité sur », d'où dérive *authentês*, l'« auteur responsable », voire l'auteur responsable d'un crime, le meurtrier. L'individu authentique s'assure lui-même de sa propre sincérité et fait de cette sincérité son but : il n'y a pas d'authenticité sans *volonté* ou *projet* d'authenticité. Nous avons affaire ici à un trait structurel des différentes conceptions de l'authenticité à partir de Rousseau. On le retrouve jusque dans *Sein und Zeit*, où l'*Eigentlichkeit*, l'authenticité, c'est-à-dire la « vérité de l'existence », consiste pour le *Dasein*, dans la résolution anticipatrice, à se rapporter à sa propre existence en tant que finie pour se choisir lui-même et choisir cette existence. Seul est authentique celui qui *veut* l'être, car être authentique et être résolu sont quasi synonymes, et cette résolution est à penser comme une décision en vue de la décision elle-même – à l'encontre de l'indécision foncière du

10. STENDHAL, *Lucien Leuwen*, chap. xxvi.

11. STENDHAL, « Vie de H. Brûlard », *Œuvres intimes*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 804.

12. LARMORE, *Les pratiques du moi*, *op. cit.*, p. 87.

« On » –, comme un « choisir le choix (*Wählen der Wahl*) », ou encore comme « le choisir existentiel du choix d'un être-soi-même (*das existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins*)¹³ ». L'être soi-même fait moins l'objet d'un choix qu'il n'est ce choix en tant qu'assomption par le *Dasein* de sa propre finitude. D'où les accents inévitablement volontaristes que revêt toute la conception heideggérienne de l'authenticité : être soi est ici un but qu'il n'y a pas de contradiction à vouloir se donner, et Heidegger reconnaît d'ailleurs au passage que, dans cette nécessité de se rendre maître de son existence pour se l'approprier et l'exister *en personne*, on trouve témoignage « d'une primauté du vouloir et de la connaissance¹⁴ ». On retrouve la même caractéristique peut-être plus nettement encore chez Sartre. Lorsque, abordant une question que *L'Être et le néant* reléguait dans une simple note¹⁵, celle de l'existence authentique, Sartre oppose dans les *Cahiers pour une morale* la réflexion complice, dans laquelle le Pour-soi prétend se donner le statut d'un en-soi (et qui est toujours un principe de falsification) à la réflexion pure dans laquelle il n'y a pas d'autre contenu à mon vouloir que ce vouloir lui-même, il précise : « La réflexion pure et authentique est un vouloir de ce que je veux. C'est le refus de me définir par ce que je suis (Ego) mais par ce que je veux (c'est-à-dire par mon entreprise elle-même non pas en tant qu'elle apparaît à autrui – objectif – mais en tant qu'elle tourne vers moi sa face subjective) [...]. Ainsi la saisie de soi authentique n'est pas du type de l'être, c'est une volonté dirigée sur une volonté¹⁶. »

Rien n'exclut donc dans la structure même de l'authenticité que l'on fasse de cette authenticité un but conscient et réfléchi, que l'on se la donne pour but de sa propre existence : l'authenticité est volonté de vouloir – y compris volonté de se vouloir elle-même en tant qu'authenticité –, et c'est uniquement à cette condition qu'elle peut aussi donner naissance à une vérité sur nous-mêmes dont nous soyons l'unique dépositaire : Rousseau s'assure de sa propre sincérité en « sentant son cœur » ; le *Dasein* se porte témoignage (*Bezeugung*) à lui-même de sa propre authenticité par l'entremise de l'appel de la conscience, et le Pour-soi sartrien accède à sa propre vérité subjective en coïncidant avec son entreprise et en se soustrayant à toute objectivation de son être qui lui ferait adopter sur lui-même la perspective d'un autre.

Or, rien ne semble à première vue plus éloigné de cette revendication d'une vérité subjective – d'une vérité-à-nos-propres-yeux –, et de son corollaire, l'idée

13. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16^e éd., 1986, p. 268 (trad. Martineau modifiée).

14. *Ibid.*, p. 136.

15. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, rééd. « Tel », p. 106, note.

16. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 496.

selon laquelle c'est en *voulant* devenir nous-mêmes (authentiques) que nous sommes susceptibles d'y parvenir, que l'intuition centrale des théories du naturel. Selon cette intuition, nul moins que nous ne peut dire s'il est « naturel » ou non, et donc s'il est ou non « lui-même » en ce sens-là. Le naturel et son opposé, l'affectation, font appel pour être saisies à la finesse du jugement ; ce sont des qualités quasi musicales qui diffèrent comme le fait de jouer juste et de jouer faux, et nous ne sommes pas le mieux placé pour percevoir ces nuances. Si le naturel est donc le lieu de notre vérité sur nous-mêmes, cette vérité nous est dissimulée pour l'essentiel. En outre, rien ne se prête moins que le naturel à un effort volontaire : *s'efforcer* d'être naturel, c'est déjà avoir cessé de l'être. Enfin, le naturel ne désigne aucunement la vérité de l'individu pour autant qu'elle s'oppose à son existence sociale ; c'est la vérité d'un individu *en tant qu'être social*, puisque le naturel unit deux déterminations que les pensées de l'authenticité s'attachent au contraire à maintenir séparées : la normativité sociale et la spontanéité individuelle. « Le naturel, écrit Bernard Tocanne, est le fruit d'un équilibre difficile, et la double exigence de spontanéité et de régularité ne se trouve en définitive parfaitement respectée que chez les personnes qui sont spontanément ce qu'elles doivent être, dans une liberté gracieuse qui est un privilège de naissance et fait du naturel une sorte d'art spontané et immanent à la personne¹⁷. »

Il n'est plus aussi évident, dans ces conditions, que l'authenticité et le naturel puissent être considérés comme deux variantes d'une même attitude fondamentale. La volonté d'être soi et l'impossibilité d'être soi par volonté ; la revendication d'une vérité subjective sans commune mesure avec notre vérité sociale ou au contraire le refus de cette distinction : deux voies bien différentes semblent s'ouvrir à partir de ces antithèses. Certes, dans un cas comme dans l'autre, l'ipséité est pensée comme une vérité de la personne, une manière d'exister en personne par opposition à des formes de fausseté existentielle, mais la nature de cette vérité semble différer profondément ici et là.

Deux formes de sincérité

On pourrait tenter de préciser cette différence en partant de l'idée même de véracité ou de sincérité qui joue un rôle central dans les deux conceptions.

17. VOIR TOCANNE B., *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 237 ; « Le naturel est le fruit d'un équilibre difficile, et la double exigence de spontanéité et de régularité ne se trouve en définitive parfaitement respectée que chez les personnes qui sont spontanément ce qu'elles doivent être, dans une liberté gracieuse qui est un privilège de naissance et fait du naturel une sorte d'art spontané et immanent à la personne. »

Qu'est-ce que la sincérité? À première vue, c'est l'opposé de la fausseté telle qu'elle s'exprime dans le mensonge. Or, le mensonge consiste non seulement à affirmer ce qui est faux – et ce qu'on sait être tel –, mais en outre, à l'affirmer *en vue de tromper autrui*. Le menteur a toujours un dessein en disant ce qu'il sait être faux : amener autrui à le croire et donc exercer sur ses croyances une forme de contrôle. Le menteur se double toujours d'un manipulateur. On pourrait en inférer que la sincérité doit être pensée sur le même modèle. Si mentir, c'est affirmer *non-p* quand on croit que *p* afin de faire croire à autrui que *non-p*, et afin de faire croire à autrui que l'on croit soi-même que *non-p* (celui qui ment trompe à la fois autrui sur la vérité et sur ses propres croyances), ne faut-il pas en conclure qu'être sincère, c'est affirmer *p* quand on croit que *p* afin de faire croire à autrui que *p* ou afin de l'*informer* que l'on croit que *p*?

Mais cette définition de la sincérité confère à celle-ci la même structure qu'un mensonge, elle la transforme, en quelque sorte, en un mensonge véridique. En effet, celui qui dit ce qu'il pense peut parfaitement se désintéresser de la question de savoir si autrui le croira ou non, et, qui plus est, si autrui le croira ou non *sincère*. Il peut n'avoir rigoureusement aucun autre dessein que celui de dire la vérité – peu importent les conséquences. Dans la première définition de la sincérité, au contraire, comme l'a remarqué Bernard Williams, on fait « de l'assertion sincère une lecture qui accorde trop de place à l'insincérité, et qui, ce faisant, fait la part trop belle aux effets. Un locuteur peut sincèrement affirmer que *p*, et cela, dans une intention précise, sans supposer que son destinataire pense qu'il est sincère et sans se soucier qu'il ne pense ou non¹⁸ ». Il en résulte une *dissymétrie* fondamentale entre mensonge et sincérité : autant il faut toujours avoir un dessein ou une arrière-pensée pour s'engager dans une conduite mensongère (il n'y a pas, en ce sens-là, de mensonge « gratuit »), autant il est parfaitement concevable qu'on dise la vérité *sans but particulier*, si ce n'est de la dire. Au niveau le plus simple, la sincérité n'est rien d'autre que de la candeur. Et il est alors faux de dire que la sincérité serait une manière d'arranger le contenu de ce qu'on dit (et plus généralement de composer sa conduite) en vue de faire croire quelque chose à autrui et donc aussi en vue de se faire passer pour sincère à ses yeux – le fait de se faire passer pour sincère étant la condition *sine qua non* pour être cru, de même que la croyance à la sincérité du menteur conditionne la réussite de son mensonge. Au contraire, la sincérité, dans sa forme la plus simple, consiste à *ne pas du tout arranger ce qu'on dit* et à ne pas du tout se préoccuper de passer pour sincère en le disant. Si le mensonge vise à tromper autrui, la sincérité ne vise pas toujours à l'informer, c'est-à-dire à exercer une influence quelconque sur ses croyances.

18. WILLIAMS B., *Vérité et véracité*, trad. de Jean Lelaidier, Paris, Gallimard, 2006, p. 96.

Mais alors, il résulte de cette dissymétrie entre mensonge et véracité qu'il n'y a pas une, mais deux formes de sincérité. Il y a une première sincérité qui consiste à dire ce qu'on pense sans se préoccuper de savoir ce qu'autrui en pensera et donc sans chercher non plus à agir sur ses croyances. Cette sincérité est simplement une absence de duplicité, une absence de tout dessein particulier : c'est la sincérité comme simplicité (et au niveau le plus élémentaire, comme candeur). Mais il y a aussi une seconde sincérité dans laquelle on dit quelque chose à autrui *en vue de la lui faire croire*. Or, lui faire croire ce qu'on lui dit suppose qu'autrui nous croie véridique : on ne saurait croire des déclarations que l'on tient pour mensongères. Dans ces conditions, cette seconde sincérité revêt une structure analogue à celle d'un mensonge. Certes, ce qui est dit ici *est* bien la vérité. Mais étant donné que cette sincérité ne se contente pas de dire ce qui est vrai, mais se préoccupe aussi de *faire croire* à autrui, elle doit aussi se soucier constamment de l'image qu'elle donne d'elle-même et des effets qu'elle produit. Autrui me tient-il pour sincère ou non? Cette question, qui obsède le menteur (pour pouvoir tromper) obsède aussi cette seconde sorte d'individu sincère (pour pouvoir convaincre) : il est vital pour ce sincère-là de se faire passer pour tel aux yeux des autres. On a là, typiquement, la sincérité à la Rousseau, celle de l'individu authentique et qui se revendique tel : il clame sa propre sincérité, il en donne des preuves, il défie quiconque de n'y pas croire, etc.

Or *Les Confessions* administrent amplement la preuve que plus on clame sa propre sincérité et moins on a de chances d'être cru – et cela précisément en vertu de l'homologie de structure entre la conscience sincère dans ce second sens et la conscience mensongère. Ces deux consciences se ressemblent plus que le sincère (en ce second sens) ne veut l'admettre puisque toutes deux ont un dessein et visent à produire un effet. Et dès lors que l'on cherche à produire un effet (passer pour sincère, être cru), qui nous dit que l'on n'est pas déjà en train d'arranger ce qu'on dit, ou ce qu'on montre de soi, c'est-à-dire précisément de se composer un personnage, en vue d'y parvenir? Qui nous dit que la volonté de *paraître* sincère n'a pas déjà pris le pas sur la sincérité elle-même – c'est-à-dire sur le fait de l'être? C'est pourquoi cette seconde sincérité – que l'on pourrait baptiser « sincérité au miroir » dans la mesure où elle doit constamment se préoccuper d'elle-même pour pouvoir atteindre son objectif – a quelque chose de douteux. Elle se soucie trop d'elle-même pour être vraiment ce qu'elle est, ou ce pour quoi elle veut se faire passer. Elle abrite déjà en elle un élément de duplicité qui la rapproche inévitablement d'une pseudologie existentielle.

La différence entre ces deux sincérités a été parfaitement décrite par Mademoiselle de Scudéry :

« [La sincérité] est ennemie de tout artifice, de toute dissimulation; la prudence excessive n'est pas de son usage; enfin, c'est une beauté sans fard, qui ne craint

point qu'on la voie au grand jour, ni qu'on l'observe de près. Au contraire, il lui est avantageux qu'on l'examine soigneusement, de peur d'être prise pour une fausse sincérité, qui trompe quelquefois ceux qui ne connaissent pas bien la véritable. Il y a pourtant une grande différence entre elles. L'une songe toujours à paraître ce qu'elle n'est pas : et l'autre ne pense pas même à paraître ce qu'elle est. La fausse sincérité s'étudie, se regarde, et se proportionne aux autres ; et la véritable, sans réfléchir sur autrui, ni sur soi, est toujours la même¹⁹. »

Où réside la différence entre la sincérité véritable, qui est « sans fard » et ennemie de tout artifice, et la fausse sincérité (ou la sincérité au miroir) ? Précisons immédiatement que « fausse sincérité » peut signifier deux choses bien distinctes : 1) un mensonge ou une dissimulation qui viserait à susciter les confidences d'autrui (c'est à elle que pense La Rochefoucauld quand il dit que la sincérité « que l'on voit d'ordinaire n'est qu'une dissimulation pour attirer la confiance des autres²⁰ ») ; 2) une sincérité « véritable », où l'on dit effectivement ce qu'on pense, mais dans laquelle cette activité elle-même *se subordonne à une fin ultérieure* : endosser les atours du personnage sincère. C'est cette seconde forme de sincérité qui est sans cesse en train de vouloir paraître ce qu'elle est que Mademoiselle de Scudéry appelle « fausse sincérité ». Mais pourquoi « fausse » ? Après tout, cette sincérité-là n'use que de la vérité. L'ennui est qu'elle use de la vérité même comme d'un subterfuge. En cherchant à paraître ce qu'elle est, elle ne l'est déjà plus tout à fait, elle introduit en elle un germe d'insincérité.

Pour bien le comprendre, il faut restituer à l'analyse de Mademoiselle de Scudéry toute sa force : les deux sincérités, celle qui est simple et celle qui s'étudie, sont toutes deux des formes de *sincérité*. Pour être sincère, il faut non seulement dire la vérité, mais en outre la dire *parce que c'est la vérité*, et non pour quelque autre motif intéressé. Si je dis la vérité pour induire autrui en erreur, il s'agit d'une forme particulièrement tortueuse de tromperie qui ne peut plus s'appeler « sincérité ». Sous ce rapport, les deux sincérités sont identiques, et aucune d'elle n'a recours à la duperie. Leur différence se situe donc sur un autre plan : la sincérité au miroir dit bien la vérité, et la dit dans l'intention de la dire, mais au moment même où elle la dit, elle se prend elle-même pour but, elle observe les effets qu'elle produit et se préoccupe de savoir comment on la jugera : à cet égard, elle conserve bien une homologie de structure avec le mensonge. Car, de même qu'on peut « mentir » en disant la vérité (par exemple dans une situation où on sait qu'autrui ne nous croira pas), de même la fausse sincérité ment par excès de sincérité même. Au moment où elle *est* sincère, elle veut en outre *se faire passer pour* telle ; ce qui introduit en elle

19. DE SCUDÉRY M., « De la dissimulation et de la sincérité », *Du mensonge*, Paris, Payot et Rivages, 2008, p. 83.

20. LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, 62.

un germe de duplicité. Elle vise à présent, dans le même acte, deux fins à la fois, et ces deux fins entrent en conflit l'une avec l'autre : elle est à la fois intention de dire le vrai en vue du vrai lui-même, et intention de dire le vrai en vue de se faire reconnaître comme disant le vrai, et donc de passer pour sincère. En raison de ce souci de se faire reconnaître comme telle (par les autres, mais aussi par elle-même) la conscience qui *se veut* sincère ne sait plus elle-même si elle dit le vrai parce que c'est le vrai ou si elle le dit pour l'avantage qu'il lui procure. Elle se prend au piège de sa propre spéculativité, car *plus elle s'observe et moins elle y voit clair dans son jeu*. Plus elle veut être sincère et reconnue comme telle et moins elle est sûre de l'être. Parce qu'elle entretient un dessein, à l'instar de la conscience mensongère, elle est incapable de coïncider avec son acte et ne cesse de le déborder pour en observer les effets sur autrui. C'est précisément cela qui fait la supériorité de la sincérité « véritable » ou parfaite – qui est celle qui ne se préoccupe ni d'être sincère, ni de le paraître. En ignorant si elle est sincère ou non, en ne s'en préoccupant aucunement, elle coïncide avec son acte même : l'intention s'absorbe tout entière dans l'action, et la conscience évite tout retour réflexif sur elle-même en même temps que tout jugement sur ce qu'elle fait, toute auto-attribution de qualités, elle oublie pour ainsi dire son intention au moment même où elle la réalise.

On peut dire par conséquent que ce qui introduit dans cette fausse sincérité un germe d'insincérité est qu'elle veut *paraître* sincère. Mais « paraître sincère » peut signifier deux choses : on peut paraître quelque chose dans le sens d'en avoir l'apparence *sans l'être*, ou bien on peut « paraître » X dans le sens d'avoir l'apparence de X *en étant* X. C'est ce deuxième sens qui est ici le bon. La sincérité au miroir s'étudie à être sincère non au sens où elle *feindrait* la sincérité, mais seulement au sens où elle revendique d'être reconnue par autrui pour ce qu'elle est. Elle ne se contente pas d'être ce qu'elle est, elle veut aussi le paraître – c'est-à-dire l'être *dans le regard d'autrui* (et sans doute aussi dans le sien propre). Or ce dessein surnuméraire suffit déjà à provoquer en elle une sorte d'oscillation et de flottement. En se préoccupant de ce qu'elle est, elle a déjà cessé de l'être. Si « l'œil de l'intention doit être simple », comme l'écrit Ignace de Loyola²¹, cette conscience en quête de reconnaissance est déjà frappée d'une espèce de diplopie. *Elle ne sait plus elle-même si elle aspire à se voir attribuer la qualité de « sincère » parce qu'elle l'est ou si elle l'est pour se voir attribuer cette qualité. Elle devient ainsi une créature de l'opinion qu'elle veut avoir d'elle-même*. Ce n'est pas seulement qu'elle devient théâtrale ou théâtralisante *pour autrui* : elle le devient d'abord à ses yeux. Si autrui, en effet, est généralement mieux placé que nous – car moins disposé à la partialité – pour nous attribuer la

21. « En toute bonne élection, dans la mesure où cela dépend de nous, l'œil de notre intention doit être simple, regardant uniquement ce pour quoi je suis créé » (LOYOLA I., *Exercices spirituels*, n° 169).

caractéristique d'être ceci ou cela, c'est-à-dire non pas seulement d'accomplir telle ou telle action, mais de posséder telle ou telle caractéristique permanente – par exemple telle disposition à la sincérité – le sincère qui s'observe voudrait pouvoir adopter sur lui-même simultanément deux points de vue à la fois : celui d'un agent engagé dans son action et celui d'un spectateur autre que lui-même ; il se juge comme autrui pourrait le juger, ou du moins il voudrait pouvoir le faire. Mais de cette façon, il introduit à l'égard de lui-même une distance qui n'a pas pour conséquence de le rendre plus transparent, mais au contraire plus opaque à lui-même. En effet, plus il voudrait s'assurer de sa propre sincérité, et moins il y parvient, puisque le fait de vouloir être sincère (au sens fort d'une disposition permanente) annule, ou du moins compromet, la possibilité de l'être, introduit en lui une dualité d'intentions (faire des assertions véridiques, mais aussi se comporter en personnage sincère) qui ruine toute possibilité pour lui de déterminer *quelle est l'intention véritable de sa conduite*. Plus il cherche à s'assurer qu'il *est* sincère et plus il adopte sur lui-même la perspective d'un autre : non seulement il devient alors hyperconscient de chacun de ses gestes comme il le serait de ceux d'un étranger, glissant ainsi vers une conscience théâtralisante de lui-même, mais il devient la créature de l'opinion qu'il voudrait avoir de lui-même, puisqu'il ne sait plus lui-même s'il est sincère pour l'être ou seulement pour le paraître. Il ne sait plus s'il est ce qu'il est, ou s'il est ce qu'il voudrait se faire être dans l'opinion d'autrui. En réalité, cette conscience équivoque affecte tout son système motivationnel. Au moment où j'entends être à mes propres yeux ce qu'autrui seul pourrait dire que je suis, je deviens incapable de dire quelles sont mes *véritables* motivations, car j'ai désormais un double système motivationnel : celui qui ressortit à l'intention immanente à mon action et celui qui ressortit au genre d'individu que j'aspire à être aux yeux d'autrui (et de moi-même) en l'accomplissant. Je ne sais plus si mon acte sincère exprime ce que je suis ou s'il n'est que le *prétexte* à la comédie que je me joue. Une telle conscience équivoque introduit dans toutes mes conduites un principe de falsification : plus je veux être ce personnage à mes propres yeux et à ceux d'autrui et moins je sais en fait qui je suis.

Cette conscience équivoque ressemble à la mauvaise foi sartrienne, mais seulement superficiellement. Pour Sartre, la mauvaise foi est une fuite devant une liberté tenue pour infinie et inconditionnelle et caractérisée comme liberté de se choisir ; c'est le fait de vouloir se décharger de cette liberté prométhéenne en se dissimulant derrière le masque d'une essence ou d'une nature. Mais ce concept de liberté est chimérique : il n'est tout simplement pas vrai que je sois ce que « je me fais être ». L'ontologie de Sartre part ainsi d'une situation de droit dans laquelle nous possédons un pouvoir discrétionnaire sur nous-mêmes. Et elle pense la mauvaise foi comme une tentative (avortée) pour échapper à ce pouvoir discrétionnaire, c'est-à-dire comme une simulation de non-liberté. Nous pensons au

contraire que la prétention à un tel pouvoir discrétionnaire sur soi *est* une parfaite définition de la mauvaise foi. La mauvaise foi est une composition de soi par perte de toute simplicité. C'est une désagrégation de notre système motivationnel dans laquelle nous nous laissons happer par notre reflet spéculaire et n'existons plus que dans l'opinion que nous voudrions avoir de nous-mêmes. C'est donc une forme de vide existentiel que nous cherchons à tout prix à combler. Une telle mauvaise foi se situe à l'exact opposé de la plénitude d'être de celui qui fuit le néant infini de sa liberté et voudrait se donner une consistance qu'il ne pourra jamais atteindre; c'est la duplicité d'une conscience qui *n'est plus rien* et n'arrive pas à se ressaisir derrière ses masques. Chacun de nous possède en effet un ensemble de déterminations ou de dispositions plus ou moins permanentes (ce qu'on n'a aucune raison de refuser d'appeler un « caractère », et même une « nature »), mais il n'est pas le mieux placé pour dire ce qu'elles sont : notre vérité à cet égard est plus accessible à autrui qu'à nous-même. La conscience équivoque, en adoptant sur elle-même la perspective d'autrui, joue en quelque sorte sur les deux tableaux à la fois, elle glisse imperceptiblement vers le clair-obscur de motivations flottantes et perd ainsi toute simplicité : *elle ne parvient plus à être ce qu'elle est*. Le problème n'est pas alors celui que dénonce Sartre, le fait qu'elle revêtirait le statut quasi chosal de l'en-soi, mais au contraire qu'elle perd toute consistance propre. Elle adoptant sur soi le point de vue de l'autre, elle n'est plus ni elle-même ni ce pour quoi elle voudrait se faire passer. Elle flotte dans l'éther d'une indétermination constitutive qui affecte l'ensemble de ses motivations.

Mais laissons de côté la comparaison avec Sartre. Il ressort de ce qui précède que c'est l'introduction d'un dessein additionnel, celui de paraître sincère (c'est-à-dire en l'occurrence, non pas de *feindre* la sincérité, mais d'être ce qu'on est *aux yeux d'autrui*) qui aboutit à l'oscillation d'une conscience en train de prendre la pose et devenue incapable de coïncider avec elle-même. La théâtralité ne commence pas quand on feint la sincérité et se fait passer pour ce qu'on n'est pas; elle commence avec l'attitude consistant à vouloir *se faire passer pour ce qu'on est*. C'est pourquoi il n'y a de « parfaite » que la sincérité qui ignore positivement ce qu'elle est et se désintéresse de le savoir. Il n'y a de parfaite que la sincérité qui se confond avec le naturel. Fénelon aboutit à la même conclusion : il y a loin de la sincérité à la véritable simplicité qui seule ne succombe pas aux pièges de la réflexivité :

« La simplicité est une droiture de l'âme qui retranche tout retour inutile sur elle-même et sur ses actions. Elle est différente de la sincérité. La sincérité est une vertu au-dessous de la simplicité. On voit beaucoup de gens qui sont sincères sans être simples; ils ne disent rien qu'ils ne croient vrai, ils ne veulent passer que pour ce qu'ils sont, mais ils craignent sans cesse de passer pour ce qu'ils ne sont pas; ils sont toujours à s'étudier eux-mêmes, à compasser toutes leurs paroles et toutes leurs pensées et à repasser tout ce qu'ils ont fait dans la crainte d'avoir trop fait ou

trop dit. Ces gens-là sont sincères, mais ils ne sont pas simples ; ils ne sont point à leur aise avec les autres, et les autres ne sont point à leur aise avec eux ; on n'y trouve rien d'aisé, rien de libre, rien d'ingénu, rien de naturel ; on aimerait des gens moins réguliers et plus imparfaits, qui fussent moins composés²². »

La volonté d'être sincère (c'est-à-dire d'être reconnu pour tel) ruine la possibilité de l'être et aboutit à une indécision généralisée : la sincérité devient une posture dès le moment où elle est voulue et revendiquée. Car, même si ce que je dis est vrai, et même si ma fin est ici de dire le vrai pour lui-même, le seul fait de revendiquer la sincérité introduit déjà une seconde fin aux côtés de la première et cela suffit à faire en sorte qu'il n'y ait plus aucun moyen de décider – ni pour autrui ni pour nous-même – laquelle de ces deux fins est poursuivie en priorité. C'est un trait sur lequel Valéry insistera, lui aussi : « À peine la "volonté" s'en mêle, écrit-il, ce *vouloir-être-sincère-avec-soi* est un principe inévitable de falsification²³. » Aux yeux de Valéry, il s'agit là du problème de Stendhal, dont « l'égoïsme » rivalisait avec l'idéal de naturel jusqu'à faire du naturel lui-même une posture. En effet, précise-t-il, « la sincérité propre de Stendhal – comme toutes les sincérités volontaires sans exception – se confondait avec une comédie de sincérité qu'il se jouait. Être sincère revient à ignorer ou à classer *hors cadres* l'observateur, juge de la partie²⁴. Placer l'observateur hors cadre : voilà ce que Stendhal ne parvenait pas à faire. Cette conscience prédisposée à la théâtralité avait embrassé l'exigence de sincérité avec une telle ardeur, une volonté si forcenée qu'elles ne pouvaient le conduire qu'à l'affectation :

« Il m'enchanté parfois ; il m'amuse toujours ; mais au contraire de l'intention de l'auteur, par l'effet de comédie que tant de sincérité et quelque peu trop de *vie* me produisent inévitablement. Je m'accuse de trouver ses intonations trois ou quatre fois trop sincères ; je perçois le projet d'être soi, d'être vrai jusqu'au faux. Le vrai que l'on favorise se change par là insensiblement sous la plume dans le vrai qui est fait pour paraître vrai. Vérité et volonté de vérité forment ensemble un instable mélange où fermente la contradiction, et d'où ne manque jamais de sortir une production falsifiée²⁵. »

Il importe de souligner qu'aux yeux de Valéry ce n'est pas *toute* sincérité qui est frappée d'histrionisme, comme Sartre le conclura un peu vite, mais uniquement celle qui met trop d'ardeur à paraître ce qu'elle est. *La sincérité fait partie de*

22. FÉNELON F., *Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 677.

23. VALÉRY P., « Stendhal », *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 572-573.

24. *Ibid.*, p. 573.

25. *Ibid.*, p. 570.

ces choses dont la volonté de les obtenir détruit la possibilité même – et ce, dans la mesure où elle est une forme de naturel, ou du moins doit s'accompagner d'une forme de naturel. La sincérité n'est donc véritable que lorsqu'elle ne s'accompagne d'aucun retour réflexif sur soi, excluant la volonté de se faire passer pour tel – y compris à ses propres yeux. Toute posture de sincérité est une forme d'imposture. Or, ce que Valéry dit ici de Stendhal pourrait s'appliquer aux théories de l'authenticité en général (la théorie du naturel stendhalienne, par son inspiration romantique, opérant déjà une sorte de mixte entre le naturel et l'authenticité) : la volonté d'être soi-même à tout prix démontre déjà que l'on a cessé de l'être ; la volonté d'être (et *a fortiori* de paraître) authentique traduit un manque de naturel, tout comme la volonté d'être (de paraître) sincère traduit un manque de simplicité. Ainsi, comme le souligne Valéry, il n'y a pas une, mais deux manières de (se) falsifier : « L'une par le travail d'*embellir* ; l'autre, par l'application à *faire vrai*²⁶. »

Ce qu'on appelle « naturel » et que nous avons tenté d'approcher ici sous l'angle de la sincérité, puisque le naturel est une manière de se montrer tel qu'on est, non pas seulement en paroles mais en actes, réside donc dans une forme d'insouciance ou de négligence à l'égard de tout dessein réflexif, dans une forme d'absorption dans l'accomplissement même de ses actes. Le dessein réflexif d'avoir du naturel contredit son propre objectif : on ne peut à la fois se donner pour but d'être naturel et l'être. C'est ce qui fait toute la différence qui sépare cette notion de celle d'authenticité, qui non seulement est compatible avec, mais en un sens, *requiert* la volonté (réflexive) d'être authentique comme sa condition même.

Pourtant, il serait sans doute insuffisant de décrire le naturel en termes de défaut de réflexivité. Car le naturel ne s'identifie nullement avec une classe particulière d'activités : celles qui sont irréfléchies, par exemple tous les actes dictés par la passion. Cette définition du naturel, que l'on pourrait trouver par exemple chez Stendhal, est assez tardive dans l'histoire de cette notion, et elle est surtout assez naïve. Car on peut accomplir avec naturel toutes sortes d'activités, allant des plus simples aux plus complexes, et donc exigeant un degré de réflexion variable. Le naturel du style d'un écrivain n'est pas évidemment pas contradictoire avec toute espèce de réflexion dans le choix des mots ou la construction de la syntaxe. Il ne faut donc pas confondre ici deux concepts bien distincts de réflexion : il y a la réflexion au sens des calculs et des inférences qui sont inhérents à toute activité complexe en tant que telle ; il y a la réflexion au sens du fait de se donner pour but conscient quelque chose qui touche à nos qualités, voire à notre être même : par exemple de se donner pour but d'être sincère, ou d'être naturel. C'est seulement ce second type de réflexion qui contrevient à son propre objectif. Ce que le naturel exclut, ce n'est pas non plus tout dessein en général – car, dans toute

26. *Ibid.*, p. 571.

activité un tant soit peu complexe, je subordonne des moyens à des fins, je fais X *en vue de faire Y* – mais seulement *un certain type* de dessein. C'est en me donnant le dessein *d'être tel ou tel*, aux yeux d'autrui et donc à mes propres yeux, que je glisse vers le clair-obscur de motivations perpétuellement ambivalentes, c'est-à-dire vers une forme de mauvaise foi ou d'affectation que trahissent extérieurement mon attitude ou ma conduite.

Le naturel n'est absolument pas, en lui-même, un gage de vertu ou de perfection en général, même s'il peut être tenu pour *une espèce de vertu*, celle qui permet d'éviter les faux-semblants et confère une certaine grâce même aux brigands, dans la mesure où ils renoncent à se dissimuler derrière un masque.

Presses universitaires de Rennes

Être soi : nécessité, tâche et effort

Marc-Antoine VALLÉE

Introduction

Que signifie être soi ? Et surtout que signifie être soi de façon authentique ? Si l'on rencontre fréquemment ce type de question dans la littérature philosophique, c'est qu'il semble bien y avoir quelque chose de problématique dans le simple fait d'être soi. Ainsi, les philosophies de Kierkegaard et Sartre nous invitent à penser, à partir de perspectives bien différentes, une même difficulté d'être soi. Dans *La maladie à la mort*, Kierkegaard décrit un soi aux prises avec deux formes principales de désespoir : une première consistant dans le fait de ne pas vouloir être soi et une seconde se manifestant au contraire dans la volonté désespérée d'être soi. De façon analogue, Sartre nous présente, dans *L'être et le néant*, un soi emporté par une dialectique dans laquelle, à la fois, il ne peut être soi et ne peut pas ne pas être soi, ou encore il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Le phénomène premier serait alors celui d'une non-coïncidence à soi. On peut donc éprouver de la difficulté, voire une incapacité, à être soi. Mais en un autre sens, peut-on faire autre chose qu'être soi ? Après tout, « être soi » nous le sommes toujours déjà. On pourrait dire que nous ne faisons que ça. Avant tout vouloir et tout pouvoir être ou ne pas être soi, il y aurait donc un sens plus fondamental pour lequel « être soi » se présente comme une nécessité irrémédiable que doit présupposer tout désir ou tout effort de cet ordre. C'est à ce sens premier que j'aimerais d'abord revenir. Nous verrons que cette nécessité d'être soi apparaît de façon particulièrement évidente dans le champ pratique, mais aussi qu'elle est loin de s'y limiter. En effet, cette nécessité possède également une portée ontologique indéniable jetant un éclairage significatif sur notre condition. Je tenterai de la faire ressortir à travers une lecture croisée d'Aristote, de Heidegger et de Brague. C'est

à partir de cette nécessité que je tâcherai ensuite de faire ressortir le fait qu'être soi n'est pas qu'une nécessité, mais doit aussi être compris comme une tâche et un effort. Je montrerai que le fait d'être soi et aucun autre implique à la fois la tâche d'assumer cette nécessité de façon authentique, puis un effort pour exister en relation avec d'autres que soi.

La nécessité d'être soi : soi-même et aucun autre

Avant d'être entendu comme une tâche, une volonté ou un effort, « être soi » désigne d'abord et avant tout une nécessité incontournable. Cette nécessité est antérieure à tout choix, à tout projet, à tout questionnement identitaire. Nous ne pouvons jamais qu'être soi et personne d'autre que soi. Cela est bien sûr une évidence, mais on tend parfois à l'oublier ou à sous-estimer son importance. Comment faire ressortir le sens de cette nécessité ? L'importance de la nécessité d'être soi surgit de façon particulièrement évidente au plan éthique, là où la question de notre responsabilité personnelle est clairement mise en avant et où notre engagement se voit directement sollicité. En effet, dans le champ éthique, nous sommes renvoyés constamment aux devoirs qui sont les nôtres, à l'injonction requérant de nous une réponse, à la tâche de prendre position dans telle ou telle situation délicate, etc. Par suite, la nécessité d'être soi se laisse aisément discerner dans l'engagement et la responsabilité qu'il revient à chacun de nous d'assumer. C'est certainement une des principales raisons pour lesquelles la plupart des discours philosophiques sur le soi partent de notre être pratique, que l'on pense au soi agissant et souffrant chez Ricœur, au soi responsable face à autrui chez Levinas, ou encore au soi comme agent moral décrit par Taylor.

Mais cette liaison entre le soi et la philosophie pratique n'est peut-être pas une nouveauté pour la philosophie. Elle apparaissait déjà, dans une certaine mesure, chez Aristote. Comme le relève Rémi Brague dans son grand livre sur *Aristote et la question du monde*, c'est dans le corpus aristotélicien consacré à la philosophie pratique que l'on trouve la plupart des occurrences liées au phénomène du « soi-même¹ ». Et Brague l'explique très simplement : « Si c'est dans les œuvres éthiques que le “soi-même” est particulièrement mis en relief, cette importance tient à ce que les réalités éthiques sont le domaine dans lequel le “soi-même” est contraint de se présenter le plus décidément². » Autrement dit, si la nécessité d'être soi est au cœur de la philosophie pratique, c'est que dans l'éthique, la personne se met

1. Sur ce point, voir BRAGUE R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, Épiméthée, 1988, p. 128-129.

2. *Ibid.*, p. 129.

inévitablement en jeu, se risque, doit répondre de ses actes, etc. À chaque fois, il en va de son être propre, elle est elle-même directement concernée. Comme l'affirme Brague : « La possibilité même de l'éthique est suspendue au phénomène du "soi-même". L'éthique est le domaine dans lequel il me faut payer de ma personne, parce que c'est moi-même qui agis³. » Les analyses d'Aristote peuvent certainement nous aider à le comprendre, d'autant plus que sa pensée éthique implique un « savoir pour soi ». C'est un des grands intérêts du commentaire de Brague que d'insister sur ce point, dans un effort pour dégager le sens de ce « savoir pour soi », intimement liée à la nécessité d'être soi, au fondement de l'éthique aristotélicienne. Ce « savoir pour soi », qui n'est ni un savoir théorique ni un savoir technique, consisterait d'abord et avant tout dans le « savoir implicite que nous avons depuis toujours et qui, depuis toujours, nous rappelle que c'est à nous que les choses arrivent⁴ ». Il ne s'agit pas à proprement parler d'une connaissance de soi, dans laquelle le soi deviendrait l'objet d'un savoir, mais davantage d'un savoir de ce qui est bon pour soi. Plus implicitement encore, il s'agit du savoir que nous sommes nous-mêmes concernés par telle ou telle chose, qu'il nous revient de remplir un devoir précis dans un contexte donné. C'est une connaissance qui « me dit simplement que *c'est à moi de faire* ou de subir quelque chose si la situation le requiert⁵ ». La capacité du *phronimos* à délibérer sur ce qui est bon ou juste de faire ou de subir implique nécessairement un tel savoir pour soi, soit la capacité de rattacher l'exigence d'un bien à sa propre situation personnelle, à saisir un bien comme devant être réalisé par nous. Cette connaissance nous révèle donc que c'est à nous, et à aucun autre, d'agir à tel moment précis. Le savoir moral décrit par Aristote réside dans cette capacité à identifier ce qu'il nous revient de faire, ce que nous avons à faire, dans une situation donnée. L'important ici consiste dans le fait, bien relevé par Gadamer dans *Vérité et méthode*, que « l'une des caractéristiques essentielles du phénomène moral est qu'un agent moral doit savoir et décider lui-même; ce à quoi rien ne peut le faire renoncer⁶ ».

En somme, l'agent moral, qui agit de façon vertueuse, est celui qui sait discerner le bien qu'il lui revient d'accomplir et qui se résout à un tel accomplissement. L'homme vertueux est celui qui assume la tâche qui lui incombe de rechercher et de réaliser la bonne action dans les circonstances données, plutôt que de se défilier devant ses responsabilités morales ou d'agir dans le sens contraire au bien. Il se sait concerné par la situation et se voit directement impliqué dans la réalisation d'un

3. *Ibid.*, p. 131.

4. *Ibid.*, p. 115 (Brague souligne). Sur la spécificité de ce savoir voir AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. Voir aussi GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996, p. 334-346 (317-329).

5. BRAGUE R., *op. cit.*, p. 118 (Brague souligne).

6. GADAMER H.-G., *op. cit.*, p. 335 (318).

bien⁷. L'exigence de la vie morale nous renvoie donc constamment à nous-mêmes, au fait d'être soi. C'est un point important que relève Brague dans son interprétation d'Aristote. L'éthique aristotélicienne s'appuie sur un savoir pour soi qui présuppose l'impossibilité de s'oublier soi-même. Cette impossibilité, précise Brague, n'est rien d'autre que « la conséquence du fait que nous ne pouvons pas nous échapper à nous-mêmes. Nous sommes irrémédiablement nous-mêmes, et personne d'autre ne peut l'être à notre place⁸ ». Cela implique que nous sommes irrémédiablement engagés à vivre notre propre vie, et aucune autre, tout comme personne ne peut être nous-mêmes à notre place. Comme le résume Brague : « “Je est un autre” est pour Aristote une formule impossible⁹. » Les analyses d'Aristote nous confrontent au contraire à ce que j'ai appelé la nécessité d'être soi. Brague commente :

« Nous ne pouvons donc choisir de vivre que notre vie à nous. [...] Nous ne pouvons choisir de vivre une vie qui ne serait pas la nôtre [...] car, dès lors que nous la choisirions, elle deviendrait justement la nôtre. Nous ne pouvons pas vivre en tant que nous-mêmes la vie d'un autre, être à la fois A et B, et éprouver comme A la vie de B. Nous ne pouvons pas regarder du dehors les événements d'une vie que nous ne vivrions pas. Et vivre, c'est justement ne pas pouvoir être en dehors de sa vie¹⁰. »

C'est cette nécessité d'être soi qui régit toute existence humaine. Que nous le voulions ou non, quoi que nous entreprenions, sa vérité nous guette. Seule la mort peut nous en délivrer, mais au prix de notre être même. Et pourtant, cette nécessité d'être soi, cette impossibilité d'être un autre que soi (bien que nous puissions toujours devenir autre que nous sommes présentement), n'est-elle pas ce dont nous aimerions à l'occasion nous libérer, ce qui nous pèse parfois comme un poids, ou encore ce qui exige un effort excessif, une trop grande responsabilité ?

La tâche d'être soi : de l'authenticité

Il semble que le fait d'être soi-même constitue à la fois une nécessité et une tâche. Nous sommes inévitablement nous-mêmes et aucun autre, au sens minimal

7. Comme l'explique R. Brague : « L'homme vertueux accomplit des actions justes parce qu'il sait que c'est à lui de les accomplir. Il rapporte à soi les “choses justes” [...]. Le phénomène du “soi” est ainsi impliqué dans chaque vertu. Est vertu ce qui est tel que *c'est à moi* de m'y conformer. C'est pourquoi l'homme de bien est appelé par Aristote le *spoudaios*, ce que l'on pourrait paraphraser par : “Celui qui considère que c'est à lui de...” », *op. cit.*, p. 132-133.

8. *Ibid.*, p. 136.

9. *Ibid.*, p. 138-139.

10. *Ibid.*, p. 139.

de l'identité numérique, et pourtant il apparaît qu'être soi représente également une visée à poursuivre. Le paradoxe est donc que c'est parce que nous ne pouvons qu'être nous-mêmes, que la tâche d'être soi incombe à chacun. Ne pouvant pas confier ou déléguer à autrui le fait d'être nous-mêmes, il revient à chacun d'affronter son propre avoir-à-être. C'est cette nécessité qui guide l'analytique heideggerienne du *Dasein* et son thème de l'authenticité. Il suffit de relire le § 9 d'*Être et temps* pour s'en convaincre. De fait, la nécessité d'être soi surgit dès les premières lignes :

« L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois mien. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son être même que, pour cet étant, il y va à chaque fois¹¹. »

Si, comme l'affirme Heidegger dans ces lignes, le *Dasein* est bien cet être pour lequel il y va à chaque fois de son être même, celui qui est remis à son être même, il ne fait aucun doute que c'est bien la nécessité et la tâche d'être soi qui forment le point de départ de son analytique. Cette nécessité et cette tâche sont particulièrement manifestes dans les deux conséquences que Heidegger tire de ces premières lignes. Première conséquence : le fait que « l'"essence" de cet étant réside dans son (avoir-) à-être¹² ». Cela signifie que le *Dasein* se caractérise proprement par le fait qu'il a une existence à mener, que son mode d'être n'est pas celui d'un être-sous-la-main (une table, une maison, un arbre), mais qu'il est confronté à la tâche de se conduire dans l'être d'une façon qui ne serait pas prédéterminée par son essence. Seconde conséquence : « L'être dont il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien¹³. » En d'autres termes, l'existence que mène le *Dasein* n'est pas simplement une existence parmi d'autres, qu'il pourrait à souhait choisir ou dont il pourrait se défaire, mais une existence qui lui revient en propre, son existence, qui forme sa possibilité la plus propre. L'être du *Dasein* est un « être-à-chaque-fois-mien », soit un être marqué par la mienneté (*Jemeinigkeit*). Si cette seconde conséquence nous renvoie à la nécessité d'être soi, la première conséquence vise pour sa part la tâche d'être soi.

C'est à partir de ce double point de départ qu'il convient d'entendre le discours heideggerien sur l'authenticité, qui a fait l'objet de tant de critiques. Il est courant de reprocher à cette doctrine de véhiculer une vision trop volontariste de l'existence ou de promouvoir un certain idéal stoïcien face à la mort, bref d'avancer une conception

11. HEIDEGGER M., *Être et temps*, trad. Martineau, Authentica, 1985, p. 54 (41-42) (Heidegger souligne).

12. *Ibid.*, p. 54 (42).

13. *Ibid.*, p. 54 (42).

plus existentielle qu'existenciale, c'est-à-dire de soutenir une vision trop partielle de l'existence¹⁴. On critiquera aussi l'effort de Heidegger pour redonner une permanence au *Dasein* à travers le maintien de soi, après avoir pourtant cherché à dégager le *Dasein* de tout modèle substantialiste¹⁵. Ces critiques méritent certainement d'être entendues et prises en compte, mais trop y insister serait peut-être manquer l'essentiel, à savoir que Heidegger montre d'abord et avant tout que l'authenticité bien comprise n'est rien d'autre que l'art d'assumer en propre la nécessité et la tâche d'être soi. Être authentiquement soi-même signifie d'abord assumer l'inéluctable mienneté de l'existence que nous menons. C'est ce qu'on découvre dès le § 9 :

« Le *Dasein* est à chaque fois sa possibilité [...]. Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant *peut* se "choisir" lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement "en apparence". S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un *Dasein authentique* possible, c'est-à-dire peut être à lui-même en propre. Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* – l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme – se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté¹⁶. »

Comme on le voit clairement dans ce passage, les notions d'authenticité et d'inauthenticité doivent d'abord se comprendre à partir de cette mienneté de l'existence propre à chaque *Dasein*. C'est le rapport qu'il entretient avec la nécessité d'être soi qui déterminera l'authenticité ou non du *Dasein*, à savoir s'il se gagne ou se perd, s'il se choisit ou fuit son propre être. Assumer cette mienneté veut dire ici reconnaître, contre tout recouvrement, l'impossibilité d'être un autre que soi ou qu'un autre que soi puisse mener notre existence de simple mortel à notre place. Reconnaître cette nécessité d'être soi implique inévitablement de se confronter à la tâche d'être soi. L'authenticité désigne alors le fait d'assumer cette tâche comme étant la nôtre, en mesurant bien la façon dont elle concerne et met en jeu l'ensemble de notre existence. Par opposition, l'inauthenticité désigne toutes les façons de se détourner de cette tâche en refusant de l'affronter soi-même, en se perdant dans d'autres occupations, ou en s'en remettant purement et simplement à autrui pour qu'il l'assume à notre place.

Sur ce point, il convient sans doute d'écouter l'invitation de Heidegger (qu'il ne respecte sans doute pas toujours lui-même) à ne pas moraliser trop vite la distinction

14. Voir par exemple RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 2000, p. 459-471.

15. Voir notamment MARION J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, Épiméthée, 1997, p. 357-361.

16. HEIDEGGER M., *op. cit.*, p. 54 (42-43) (Heidegger souligne).

entre authenticité et inauthenticité. Bien que cette distinction ne soit évidemment pas parfaitement neutre au plan axiologique, elle ne vise pas d'abord à porter un jugement sur tel ou tel mode d'être, comme correspondant à un degré plus élevé ou plus bas d'être, mais avant tout à décrire les phénomènes pour eux-mêmes, à savoir cette nécessité et cette tâche d'être soi en tant que caractérisations existentielles du mode d'être du *Dasein*. Le *Dasein* est confronté *volens nolens* à cette nécessité et à cette tâche; or c'est cette situation qu'il revient en premier au phénoménologue de décrire. Il ne s'agit pas de privilégier un mode d'existence possible contre d'autres. En fait, c'est tout le contraire : « *Le Dasein* ne doit justement pas, au départ de l'analyse, être interprété selon la différenciation caractéristique d'un exister déterminé, mais mis à découvert dans l'indifférence de son de-prime-abord-et-le-plus-souvent¹⁷. » Cela n'empêchera assurément pas Heidegger de donner une dimension « éthique » à ses analyses ultérieures de l'être-pour-la-mort (ou « l'être-vers-la-mort »). Mais l'important pour nous est simplement de voir que le projet d'une analytique du *Dasein*, tel que formulé au § 9 d'*Être et temps*, nous invite à comprendre la distinction entre authenticité et inauthenticité à partir du double phénomène de la nécessité et de la tâche d'être soi. Plus généralement, l'intérêt de ce que propose Heidegger est de présenter d'un point de vue ontologique, ce que nous avons d'abord aperçu chez Aristote, dans une perspective éthique. Si la nécessité et la tâche d'être soi ressortent de façon particulièrement prégnante face aux exigences de la vie éthique, elles n'en possèdent pas moins une portée ontologique significative. Loin de se réduire au champ de l'éthique, la nécessité et la tâche d'être soi sont d'abord des déterminations ontologiques qu'une analytique existentielle du *Dasein* contribue à mettre en lumière.

L'effort pour être soi : de l'amitié

L'authenticité, telle que je viens de la décrire, est parfaitement étrangère à l'idéal (illusoire) selon lequel il reviendrait à chacun de chercher à correspondre à son « moi véritable », autrement dit de devenir ce qu'on est véritablement au fond de nous-mêmes. Elle ne désigne pas non plus l'expression spontanée d'un certain « naturel », au sens de Stendhal. Elle a plus directement à voir avec ce que Charles Larmore a récemment visé sous la notion d'« authenticité réflexive », soit une forme d'authenticité qui se manifesterait « lorsqu'on adopte une croyance ou accomplit une action dans la conscience du fait que personne d'autre ne peut le faire à sa place¹⁸ ». Dans

17. *Ibid.*, p. 55 (43).

18. LARMORE C., *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 94. Sur ce point, voir aussi DESCOMBES V. et LARMORE C., *Dernières nouvelles du Moi*, Paris, PUF, 2009. Sur la notion d'authenticité, voir notamment TAYLOR C., *Le malaise de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1994.

ces contextes, nous sommes nous-mêmes en nous reconnaissant et en nous affirmant « comme le moi qu'on a seul à être¹⁹ ». Mais si nous seuls avons à être l'être que nous sommes, si la tâche d'être soi ne peut être remplie par aucun autre que soi, cela signifie-t-il que c'est dans la plus grande solitude que nous devons affronter cette tâche? Assumer la nécessité et la tâche d'être soi-même et aucun autre implique-t-il d'être soi-même sans aucun autre?

Il ne fait aucun doute que la plus grande solitude règne là où l'authenticité est comprise à partir de l'idéal d'une liberté absolue, c'est-à-dire d'une liberté ne reposant que sur elle-même. C'est cette intelligence de l'authenticité que l'on discerne derrière la conception sartrienne de la liberté comme choix originel et absolu de soi-même et responsabilité infinie pour l'être que nous sommes²⁰. Mais cette conception, contraire à notre expérience effective de la liberté, est totalement irrecevable. Loin d'être absolue, il convient plutôt de dire avec Ricoeur que notre liberté n'est qu'une « liberté seulement humaine²¹ », soit une liberté faite aussi bien de consentement que de choix. Ce n'est qu'en partant de notre finitude indépassable que nous pouvons espérer comprendre adéquatement le sens de l'authenticité. Cela signifie d'abord et avant tout contenir l'idéal d'authenticité dans de justes limites en pensant l'effort pour être soi hors de tout isolement. En ce sens, si la nécessité et la tâche d'être soi ne peuvent être déléguées à aucun autre, dans la mesure où personne d'autre ne peut être soi à notre place, si refuser de les assumer n'est encore qu'une façon d'être soi sous un mode inauthentique et dont nous sommes d'une façon ou d'une autre responsables, en retour, il convient de reconnaître que nous ne pouvons affronter cette tâche dans la solitude la plus complète. Authenticité n'est pas synonyme d'une parfaite autarcie. Bien au contraire, c'est toujours déjà en relation avec d'autres que soi, que nous assumons (ou non) la nécessité et la tâche d'être soi.

Être soi n'est jamais simplement une nécessité ou une tâche, mais il s'agit toujours aussi d'un effort se confrontant à la détresse, à la souffrance et à la mort. En tant qu'être fragile, confronté aux épreuves de l'existence, l'homme éprouve sporadiquement des difficultés à être soi, même s'il ne peut faire autrement qu'être lui-même. Ces difficultés, qui s'abattent sur lui et exposent au grand jour sa fragilité intrinsèque, le confrontent irrémédiablement à ses limitations et à sa finitude. Elles révèlent qu'il ne peut être soi absolument par lui seul, qu'il n'est au contraire lui-même toujours avec et grâce à autrui. Si cela semble, à première vue, directement contredire la possibilité même d'une existence authentique,

19. *Idem.*

20. Sur ce point, voir ROMANO C., « La liberté sartrienne, ou le rêve d'Adam », *Il y a*, Paris, PUF, Épipiméthée, 2003, p. 141-175.

21. RICŒUR P., *Philosophie de la volonté*, tome 1, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 453-456.

c'est-à-dire assumant pleinement la tâche d'être soi, en réalité il n'en est rien. Loin d'exclure tout rapport à autrui, le fait d'assumer la nécessité et la tâche d'être soi ne peut se réaliser qu'à travers un effort soutenu et encouragé par d'autres que soi. En effet, de même que, selon l'enseignement d'Aristote²², l'homme vertueux a besoin d'amis pour s'accomplir pleinement, l'homme cherchant à assumer le fait et la nécessité d'être soi peut et doit également compter sur le soutien et l'encouragement d'autres que lui. C'est en effet une fonction cruciale de l'amitié que d'apporter un tel soutien et encouragement. L'ami est précisément celui qui, sans se substituer à moi, m'accompagne dans l'existence et souhaite l'épanouissement de ma personne. Ainsi, le véritable ami n'est pas celui qui me dicte quoi faire, mais celui qui sait me conseiller sans m'imposer une décision particulière. Il s'agit de celui qui m'aide à prendre mes propres décisions, en m'offrant un éclairage extérieur sur ma situation personnelle et en contribuant à ma délibération, sans jamais me dépouiller de ma responsabilité. Bref, l'ami véritable nous invite à être soi et nous appuie dans notre effort pour l'être.

Sur ce thème de l'amitié, les analyses d'Aristote sont d'une importance considérable. On considère généralement comme un ami, remarque Aristote, celui qui désire que nous soyons, celui qui souhaite notre existence. L'ami est également considéré comme celui qui veut notre bien, qui souhaite que notre existence s'épanouisse en vue du bien. C'est, enfin, celui qui désire vivre en notre compagnie, en partageant nos joies et nos peines, non pas pour en tirer un quelconque profit ou suivant un intérêt déterminé, mais en chérissant ce vivre ensemble pour lui-même. Si on suit cette triple caractérisation de l'amitié, il faut donc dire que l'ami est celui qui souhaite notre être, veut notre bien et désire vivre en notre compagnie²³. Ces trois caractéristiques pointent dans la direction de la nécessité, de la tâche et de l'effort pour être soi que je cherche ici à décrire. Le fait que l'ami veuille notre existence, contre la possibilité de notre disparition, se traduit par la volonté que nous soyons l'être que nous sommes nécessairement, que notre être singulier perdure dans l'existence. Ce faisant, l'ami est celui qui nous confirme qu'il y a un sens à continuer à être soi, que notre existence a une importance pour autrui et qu'elle est un bien en elle-même. Par ailleurs, dans la mesure où il veut notre bien, on peut dire de l'ami qu'il souhaite que nous réussissions à assumer la tâche d'être soi, que notre être s'épanouisse en vue du bien ou encore que nous nous réalisions en tant que personne. Enfin, dans sa volonté de partager un vivre ensemble, l'ami affiche sa volonté de nous accompagner dans notre effort pour être soi. Par sa présence et sa disponibilité, il nous aide à poursuivre notre recherche d'une vie réussie.

22. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre IX, chap. IX.

23. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre IX, chap. IV; *Éthique à Eudème*, livre VII, chap. VI.

Il importe de voir que, de la manière dont je viens de la décrire, la place occupée par l'ami peut être remplie par une autre personne, qui n'est pas un « ami » au sens étroit du terme, mais qui se rapporte néanmoins à notre être dans une disposition analogue d'amour ou de sollicitude. Cette autre personne peut très bien être un proche parent (père, mère, sœur, frère, etc.), ou Dieu, si on se place dans une certaine perspective religieuse²⁴. Dans les deux cas, on peut dire que cette autre personne souhaite, à l'instar de l'ami, notre être, notre bien et notre compagnie. Or, c'est une question importante, mais difficile, que celle de déterminer si cette « autre personne » ne pourrait pas être nous-mêmes ? Aristote a posé directement la question dans ses recherches sur l'éthique, notamment au livre VII, chapitre VI, de l'*Éthique à Eudème*. Peut-on être un ami pour soi ? Peut-on entretenir un rapport d'amitié envers soi ? Aux yeux d'Aristote, il y a bel et bien un sens à parler d'une telle amitié envers soi (*philautia*), à tout le moins dans le cas de l'homme bon. On peut être ami avec soi, explique Aristote, de la même façon qu'on peut dire de quelqu'un qu'il est maître de soi ou qu'il ne l'est pas²⁵. Pour qu'un tel rapport existe, il faut présupposer un rapport entre deux éléments différents, soit comme le suggère le Stagiritte entre deux parties de l'âme. Or Aristote est bien conscient des difficultés impliquées dans le fait de s'exprimer ainsi et n'hésite pas à souligner que ce rapport d'amitié n'existe que de façon analogique et non pas absolue²⁶. Néanmoins, sa thèse ne fait aucun doute : l'homme peut bel et bien entretenir un rapport d'amitié à soi. Tout ce qu'on identifie comme étant caractéristique du rapport entre deux amis se laisse transférer, par analogie, à l'homme face à lui-même. Comme l'affirme explicitement Aristote, l'homme « est ainsi pour lui-même son ami et l'objet de son désir ; et c'est par nature qu'il est tel²⁷ » ou

24. Sur ce point, il existe une différence importante entre la pensée d'Aristote et la religion chrétienne comme le relève Robert Sokolowski dans SOKOŁOWSKI R., *Christian Faith & Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, The Catholic University Press, 2006, p. 177-178 et p. 208-209. Contrairement à ce qu'on voit dans le christianisme, l'amitié avec Dieu était tout simplement impossible d'un point de vue aristotélicien. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre VIII, chap. VII, 1159 a 4-5.

25. ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, livre VII, chap. VI, 1240 a 15.

26. Comme l'écrit Aristote : « Selon les arguments et les traits reconnus comme caractéristiques des amis, il y a tantôt opposition et tantôt similitude de vues entre les deux cas car c'est d'une certaine manière analogique qu'existe cette amitié mais non d'une manière absolue, puisqu'être aimé et aimer exigent deux éléments distincts. [...] en tant que l'âme est d'une certaine manière double, ces relations peuvent exister mais en tant que ces éléments ne sont pas distincts, elles ne peuvent exister », ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, Vrin, 1978, p. 173-174 (livre VII, chap. VI, 1240 a 13-21).

27. *Ibid.*, p. 176 (livre VII, chap. VI, 1240 b 20).

encore : « Toute personne s'estime bonne pour elle-même²⁸. » Par opposition, être son propre ennemi et ne pas s'estimer bon pour soi-même signifierait aller à l'encontre de ce qui est naturel. Pour être plus exact, il faut donc dire que, d'un point de vue aristotélicien, c'est l'homme bon qui est un ami pour lui-même, alors que l'homme mauvais se présente davantage comme un ennemi pour lui-même. En ce sens, cet « amour de soi » ne saurait être compris comme une forme d'égoïsme, c'est-à-dire comme un privilège injustement accordé à sa propre personne aux dépens des autres, mais au contraire comme le propre de l'homme vertueux qui s'efforce de vivre conformément au bien, par amitié pour lui-même. L'amour de soi doit être pensé suivant ce qui représente pour Aristote la mesure de toutes choses, à savoir la vertu et l'homme vertueux²⁹. C'est donc un amour de soi qui n'exclut ni l'action morale désintéressée, ni même le sacrifice de soi, pour autant que l'un et l'autre puissent être une exigence de la vertu elle-même³⁰.

On trouve un prolongement important de ces discussions chez Thomas d'Aquin, qui reprend à son compte la réflexion sur la possibilité d'entretenir une amitié avec soi³¹. Il m'est impossible d'entrer dans toutes les nuances et subtilités de sa réponse. Je me contenterai de n'en retracer brièvement que les grandes lignes. À la suite d'Aristote, Thomas d'Aquin reconnaît qu'il y a bien un sens à parler d'une amitié pour soi-même, à condition de penser cette amitié comme un « amour de charité ». On peut dire que « l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité³² », dans la mesure où son amour pour Dieu et pour l'ensemble des êtres qui appartiennent à Dieu inclut un amour pour son propre être. S'aimer de charité veut dire ici plus précisément « s'aimer vraiment selon sa nature raisonnable, de façon à vouloir pour soi les biens qui relèvent de la perfection de la raison³³ ». Mais n'y a-t-il pas d'autres formes d'amour de soi ? Par exemple, ne reproche-t-on pas traditionnellement aux pécheurs de s'aimer eux-mêmes aux dépens de leur prochain et de Dieu ? Pour répondre à une telle question, Thomas est forcé de préciser sa pensée en distinguant entre trois formes d'amour de soi³⁴. Chez l'homme bon, l'amour qu'il entretient pour soi serait en réalité un amour

28. *Ibid.*, p. 176 (livre VII, chap. vi, 1240 b 27).

29. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre IX, chap. iv, 1166 a 10-12.

30. De nombreux commentateurs ont souligné ce point important. Parmi les analyses récentes, voir notamment FIASSE G., *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, Louvain, Éditions Peeters, 2006, p. 200-204.

31. Sur cette question, voir principalement : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, tome 1 (Q. 60)/tome 3 (Q. 25-26), Paris, Le Cerf, 1984-1985.

32. *Ibid.*, t. 3, Q. 25, A. 4, p. 185.

33. *Idem.*

34. Cf. *ibid.*, t. 3, Q. 25, A. 7, p. 187-188.

pour sa nature raisonnable ou pour « l'homme intérieur », suivant l'expression de saint Paul. Par opposition, l'homme mauvais porte un amour trompeur pour sa nature sensible et corporelle ou encore pour « l'homme extérieur », croyant qu'il s'agit là de ce qui est le plus important en lui. Son amour de soi n'est donc pas orienté vers les biens spirituels, mais vers les biens extérieurs. Or, ce type d'amour constitue le principe même du péché. Toutefois, ces deux formes d'amour en présupposent une troisième à laquelle Thomas se réfère sous le nom d'« amour naturel ». Cette troisième forme est commune à tous les hommes, qu'ils soient bons ou mauvais. Comme l'écrit Thomas : « Tous les hommes, bons et mauvais, s'aiment eux-mêmes, en ce qu'ils aiment leur propre conservation³⁵. » Cet amour naturel est donc plus universel et plus originaire que les deux formes précédentes. Plus exactement, la distinction entre l'amour de soi de l'homme bon et celui de l'homme mauvais sert à désigner la double possibilité d'une juste orientation ou d'une perversion de l'amour naturel, selon que cet amour s'appuie sur une bonne ou une mauvaise compréhension de soi et poursuit les biens véritables ou des biens apparents. Pour Thomas, l'amour de soi qui est à rechercher, soit la véritable amitié envers soi, est donc un amour qui passe par Dieu et s'ordonne à lui en tant que principe de la béatitude. Ainsi, l'homme bon s'aime lui-même, mais il doit aussi aimer Dieu encore plus que lui-même, puis son prochain comme soi-même, en tant que créature de Dieu participant elle aussi de la béatitude divine.

On se demandera probablement quelle importance ces réflexions des Anciens sur l'amitié ou l'amour de soi peuvent bien avoir pour mon propos sur le fait d'être soi. Quel sens ces discussions d'Aristote et Thomas d'Aquin sur l'amitié avec soi peuvent-elles prendre pour nous aujourd'hui ? J'aimerais soutenir que la question qu'elles soulèvent est cruciale pour nous dans la mesure où il importe de savoir si un certain rapport à soi, analogue à l'amitié ou à l'amour, est inévitable à l'effort pour assumer pleinement la nécessité et la tâche d'être soi. Or, il semble bien en être ainsi. En effet, l'absence d'une telle amitié ou d'un tel amour, ou pire encore une véritable haine de soi, ne formerait-elle pas un motif important à un refus pur et simple d'être soi, ou à la tentation de fuir devant la nécessité et la tâche d'être soi ? Ainsi, ma thèse est que l'effort pour être authentiquement soi, en assumant la nécessité et la tâche que cela implique, ne saurait être poursuivi sans une certaine amitié pour soi ou un certain amour de soi, s'ajoutant à l'appui que nous recevons d'autrui (amis, proches parents, ou Dieu). En ce sens, se résoudre à être soi signifie être capable d'une amitié avec soi-même, comme d'autres nous aiment déjà, de sorte que nous souhaitons persévérer dans l'être, en voulant être soi-même, dans une juste poursuite du bien.

35. *Ibid.*, t. 3, Q. 25, A. 7, p. 188.

Mais cette amitié envers soi doit-elle faire l'objet d'un apprentissage ou guide-t-elle « naturellement » tout homme depuis toujours ? Il semble qu'Aristote et Thomas d'Aquin résisteraient eux-mêmes devant une telle alternative. Si tous deux parlent bel et bien d'un « amour naturel » de l'homme pour lui-même, correspondant essentiellement à la volonté de persévérer dans l'existence, il n'est pas moins clair que cet amour de soi doit s'éduquer ou s'exercer de façon à s'orienter correctement sur sa juste mesure, que cette mesure soit la vertu (chez Aristote) ou Dieu (chez Thomas d'Aquin). Ainsi, pour Aristote, le simple fait de vivre paraît à tout homme comme un état bon et agréable par lui-même. Cela serait manifeste dans le désir de vivre qu'affichent tous les hommes, mais plus particulièrement les personnes vertueuses et bienheureuses³⁶. Comme l'écrit Aristote :

« Par ailleurs, le fait même de vivre est bon et plaisant (il en a tout l'air, ne serait-ce que parce que tous le désirent et plus que tous les autres les gens honnêtes et bienheureux ; car c'est pour eux que l'existence est la plus désirable et leur vie est la plus heureuse qui soit)³⁷. »

En revanche, cela exclurait les vies dépravées, corrompues, ou accablées par les peines³⁸, autrement dit les vies qui ne sont pas orientées vers le bien, de même que celles affectées par des malheurs et des souffrances insupportables. L'homme serait donc naturellement animé par un amour de soi, mais il doit néanmoins apprendre à régler correctement cet amour envers soi de façon à éviter de sombrer dans l'égoïsme. Plus qu'un simple instinct naturel, l'amour de soi se présente également comme un devoir. L'homme doit apprendre à s'aimer soi-même à partir de la conscience de sa propre valeur morale. Un amour de soi bien ordonné serait, par ailleurs, la condition nécessaire pour une véritable amitié avec d'autres que soi. Comme l'explique Aristote :

« Mais ce qu'il éprouve envers soi-même, le vertueux l'éprouve envers son ami (car l'ami est un autre nous-mêmes). De même donc que notre propre existence est pour chacun de nous désirable, de même, ou d'une manière analogue, l'existence de notre ami³⁹. »

Les Anciens ont longuement débattu pour savoir s'il fallait nécessairement s'aimer soi-même pour être en mesure d'aimer un autre que soi, si l'amitié pour une autre personne ne reposait pas ultimement sur une transposition de l'amitié

36. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre IX, chap. ix, 1170 b 25.

37. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Gauthier et Jolif, Paris/Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts et Publications universitaires de Louvain, 1958, p. 269 (livre IX, chap. ix, 1170 a 25).

38. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre IX, chap. ix, 1170 b 22.

39. *Ibid.*, p. 270 (livre IX, chap. ix, 1170 b 5-7).

que l'on entretient déjà pour sa propre personne. On présuppose ici, le plus souvent, qu'un amour naturel pour soi est plus originaire que toute relation amicale. Cela n'est sans doute pas faux, si on admet que tout être humain semble originairement animé par le souhait de persévérer dans l'existence. Mais chacun sait que non seulement ce souhait peut se transformer en un repli sur soi, mais qu'il est lui-même soumis aux nombreuses épreuves de l'existence, aux malheurs et aux souffrances qui menacent toute vie. N'est-il pas vrai malheureusement que les épreuves, les contraintes et les responsabilités qui accompagnent le fait d'être soi pèsent parfois d'un tel poids sur la vie de certaines personnes qu'elles préféreraient nettement être un autre que soi, ou encore, dans des cas plus tragiques, ne plus être du tout? En d'autres termes, il y a dans toute vie de ces moments où l'effort pour être soi tend à s'épuiser et se met à chercher des raisons. Et parfois l'homme est tellement épuisé qu'il se prend pour son propre ennemi et en vient à entretenir, consciemment ou non, une haine envers soi. Pourquoi être soi? Pourquoi assumer cette nécessité et cette tâche? Ne serait-il pas plus simple et plus agréable de prendre la fuite? D'oublier, d'une façon ou d'une autre, cette nécessité et cette tâche? Si on en croit Heidegger, cet oubli de soi est sans doute ce qui est le plus caractéristique de la quotidienneté de notre existence. Le *Dasein* mène le plus souvent son existence, ou plutôt se laisse emporter par l'existence, sous le mode de la quotidienneté échéante et inauthentique, marqué par le bavardage, la curiosité et l'équivoque⁴⁰. Ce que j'ai voulu avancer, ici, c'est que deux choses permettent à l'homme, en dépit des épreuves, de redoubler d'effort pour assumer sa mienneté et être authentiquement soi-même : l'amitié ou l'amour que les autres ont pour lui et l'amitié ou l'amour qu'il a appris à avoir envers lui-même. La question qui surgit, au terme de notre parcours, n'est pas celle de savoir si nous devons d'abord nous aimer nous-mêmes pour être en mesure de voir en l'autre un ami. C'est au contraire celle de savoir si nous pouvons apprendre à nous aimer adéquatement nous-mêmes, à être un véritable ami envers soi-même, si un autre que soi (un ami, un parent, ou Dieu) ne nous aimait pas toujours déjà et, ce faisant, ne nous avait pas déjà montré la voie. Du point de vue d'une conception relationnelle du soi, que je m'efforce de défendre dans le sillage de la pensée de Ricœur, cela semble impossible compte tenu du rôle absolument essentiel des rapports intersubjectifs dans la constitution du soi et dans le rapport que nous entretenons avec nous-mêmes⁴¹.

40. Sur ce point, voir HEIDEGGER M., *op. cit.*, § 35-38.

41. Sur ce point, voir VALLÉE M.-A., « Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », *Études Ricoeuriennes*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 34-44; « Penser le soi : relations, appartenances et capacité », *Philosophiques*, vol. 41, n° 2, 2014, p. 295-312.

Conclusion

Être soi est un phénomène à plusieurs facettes. Ce sont ces différentes facettes que j'ai tenté de cerner comme nécessité, tâche et effort. Comme nous l'avons vu, même si nous ne pouvons faire autrement qu'être soi, que nous devons inévitablement composer avec cette nécessité incontournable, que nous ne pouvons jamais être un autre que soi, il est néanmoins possible que nous éprouvions une véritable difficulté à être soi. C'est qu'être soi n'est pas qu'une nécessité, mais une tâche exigeant de véritables efforts pour être menée à bien. Cette interrogation sur la nature de cette tâche a permis de tirer au clair ce que je pense être le sens premier de l'authenticité, à savoir l'art d'assumer en propre la nécessité et la tâche d'être soi. Toutefois, il nous est apparu qu'il ne s'agissait pas là d'une tâche aisée à remplir, mais qu'au contraire sa difficulté nous poussait bien souvent à fuir devant elle. Cela n'est pas seulement lié à notre condition de mortel, comme on pourrait parfois le croire en lisant Heidegger, mais aussi aux épreuves de l'existence, aux souffrances que nous éprouvons, ainsi qu'aux responsabilités qui nous pèsent sur les épaules. Cependant, j'ai voulu montrer que deux choses pouvaient renforcer notre capacité à assumer cette tâche et cette nécessité d'être soi : l'amour ou la sollicitude venant d'autrui (nos parents, nos amis ou Dieu), puis l'amitié que nous pouvons apprendre à avoir pour nous-mêmes. Si l'amour véritable qui nous vient d'autrui s'offre toujours à nous comme une grâce, en revanche l'amitié pour soi est un apprentissage plus difficile qu'on peut le croire au premier abord. Du moins, cela est exact si cette amitié est clairement distinguée, comme l'ont fait Aristote et Thomas d'Aquin, d'un méprisable égoïsme. Or, pour acquérir l'apprentissage d'une telle amitié pour soi, il faut sans doute se tourner vers ceux qui souhaitent notre être, veulent notre bien véritable et désirent vivre en notre compagnie. En effet, peut-être n'est-ce qu'en suivant le modèle de ceux qui nous aiment, que nous pouvons espérer réussir à authentiquement être soi.

Presses universitaires de Rennes

Phénoménologie de l'humilité¹

Anthony J. STEINBOCK

L'acte d'aimer et l'humilité sont intimement liés, et il faut entendre leur différence en termes d'emphase expérientielle. Si l'acte d'aimer n'est pas l'objet de mon propos, je partirai tout de même d'une réflexion à son sujet, à savoir qu'il est ouverture directe et immédiate à l'autre, n'importe quel autre, dans l'intégralité de ce qu'il est et en vue de la pleine réalisation de ce qu'il est, dans l'absolu respect de la sphère qui lui est propre – qu'on parle d'une personne, d'un outil, d'une œuvre d'art, d'êtres vivants autres que l'humain ou d'un objet inorganique. L'attention se porte ici sur l'autre et peut être caractérisée comme mouvement qui, d'un côté, s'origine dans l'aimé en tant qu'instance « invitationnelle » – *i. e.* en tant que celui qui m'invite à l'aimer –, et, d'un autre côté, s'oriente vers l'aimé comme de sa propre initiative. Or, l'humilité incarne justement cette ouverture et ce mouvement dynamique, mais, avec cette spécificité que l'emphase expérientielle est portée sur la manière dont je me reçois spontanément moi-même en tant que Moi-même, c'est-à-dire en tant que celui que je suis à partir de l'autre. C'est cette dimension de l'humilité que nous avons déjà développée dans notre ouvrage² et sur laquelle nous souhaiterions nous attarder de nouveau dans la présente contribution.

1. Texte traduit par Sylvain Camilleri et révisé par Claude Romano et Johann Michel.

2. Voir STEINBOCK A. J., *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2014, esp. Chs. 1, 2, 7.

La dimension fondationnelle (*foundational*) de l'humilité

L'expérience de l'humilité a souvent partie liée avec celle de la fierté. Et je voudrais commencer par l'examiner dans ce contexte précis. L'humilité est une émotion morale fondamentale en ce sens qu'elle est interpersonnellement fondatrice³. Par fierté, j'entends un mouvement interpersonnel qui présuppose un mouvement implicite vers les autres, et qui, en outre, n'inclut les autres qu'en s'opposant à la contribution qu'ils font à la personne que je suis ainsi qu'au sens qu'acquiert le monde à travers eux. La fierté est ainsi un mouvement double. Elle est tout à la fois un automouvement subjectif et une résistance aux autres. Et si donc l'on peut dire qu'elle se rattache à une dimension morale de l'expérience, c'est précisément parce qu'elle est résistance aux autres et à leurs contributions au sens partagé dans et à travers le fait de se revendiquer comme l'unique ou l'ultime source du sens.

Dire en revanche que l'humilité est fondationnelle veut dire que, d'un certain point de vue, elle est pour sa part donnée sans autre justification. À l'instar de la confiance, l'humilité est une expérience originelle et fondamentale se formant au niveau de la personne et qui ne se laisse réduire à aucune sorte de raison ou de cause psychologique ou neurologique. En retour, cela signifie que la vérification d'une telle expérience ne peut être qu'interne au type spécifique d'expérience concerné et qu'elle répond à des ordres d'évidence qui lui sont propres.

Si l'on revient maintenant au lien entre humilité et fierté, on pourra formuler la réflexion suivante : dire que l'humilité est au fondement de la fierté et non l'inverse implique, d'une part qu'il soit possible de faire l'expérience de l'humilité sans faire celle de la fierté, et d'autre part que l'acte fondé qu'est la fierté présuppose l'acte fondateur qu'est l'humilité.

Si nous devons partir du sens du moi tel qu'il se donne dans la fierté, c'est-à-dire en tant qu'isolé, centré sur lui-même et source constitutive primant sur toutes les autres – si donc nous devons présupposer cette dissimulation, qui est en fait autodissimulation –, alors l'humilité pourrait être interprétée comme un simple dé-centrement, une perte du soi, ou un oubli du soi. Il en serait ainsi car ce que nous présupposons alors – erronément – est que le soi *est* indépendant, qu'il est la principale source de la signification, qu'il est au fondement de lui-même et qu'il est en définitive et en quelque sorte une instance « séculière ». Si tel était le cas, alors l'humilité pourrait seulement être un dé-centrement relativement à ce centre présupposé, un exil hors de l'« origine » putative de la signification. Il s'ensuivrait que toute tentative de répliquer à la fierté ou de s'y opposer se réduirait à n'être que la tentative négative imputable à l'oubli prétendu du soi dont il

3. *Ibid.*, p. 232.

vient d'être question. Mais si la fierté était notre origine ou notre point de départ ontologique, quel pourrait bien être le motif dominant du dépassement de la fierté? Admettons que la fierté puisse être un tel point de départ : le mouvement de dépassement ne devrait-il pas, dans ce cas de figure, assumer le *discrédit* de la personne individuelle, la *dépréciation* du moi ou la *dévalorisation* de moi-même? Le « Je » ou le « moi » en deviendrait inéluctablement quelque chose à nier. En bref, un tel mouvement de dépassement serait contraint de prendre la forme d'une haine de soi ou du moins d'un certain dégoût de soi. Si tout ce que nous avons mis au conditionnel s'avérait être véritablement le cas, l'analyse devrait ultimement conclure que les autres, le monde, etc. ne seraient en fin de compte que les relais d'une entreprise de négation de moi-même guidée par une haine de moi-même quasi viscérale.

Comme je l'ai suggéré plus haut, il y a toutefois une autre manière de voir les choses. Si l'on considère en effet que la fierté n'est pas une condition ontologique originelle de la personne humaine, mais qu'elle en est au contraire devenue une structure après y avoir été introduite historiquement par d'autres personnes humaines, une structure s'accomplissant toujours à nouveaux frais « originellement » en ce sens bien précis qu'elle prend son départ dans chaque époque, chaque période et chaque personne concernées et traversées par elle, alors les implications de la fierté comme celles de l'émergence de l'humilité sont à entendre de manière toute différente. La fierté comme autodissimulation n'est pas essentielle à la personne humaine au sens où elle devrait être considérée comme quelque chose d'inné, comme partie intégrante de ce que cela signifie d'être une personne humaine, voire comme quelque chose qui préexisterait à l'avènement de l'humain. Il faut bien plutôt dire que la fierté est quelque chose d'historique. C'est à ce titre et à ce titre seulement qu'elle est devenue pour nous une possibilité essentielle. Et c'est à ce même titre qu'elle ne possède aucune nécessité ontologique; même si, historiquement, elle est assurément un sujet qu'on ne saurait esquiver.

Si nous partons de cette antériorité historique de la fierté – c'est-à-dire de la fierté comme un *a priori* historique –, nous sommes alors en mesure de qualifier l'humilité d'après son mouvement intégral, et conséquemment la fierté comme figure inversée de l'humilité et plus généralement d'actes interpersonnels. Je m'explique. L'humilité est directement et fondamentalement interpersonnelle, donnée dans et à travers une orientation vers autrui. Historiquement parlant et suivant sa relation à la fierté, l'humilité peut être comprise comme un *recouvrement* ou un *rétablissement* de la dimension interpersonnelle – une dimension que la fierté brouille ou obscurcit en raison de sa résistance à tel point que l'humilité n'est plus d'abord un dé-centrement du soi. En ce sens, l'humilité n'est pas d'abord et avant tout oubli de soi mais, eu égard à la fierté, re-position de Moi-même, et par là recouvrement ou rétablissement de la dimension interpersonnelle implicitement

présente dans la fierté elle-même. En somme, si l'humilité traduit comment je suis donné à moi-même en étant dédié à autre chose, en tant qu'ayant été appelé, convoqué par un autre, alors nous pouvons comprendre l'humilité comme recouvrement ou rétablissement au sens de la réalisation de moi-même en ma qualité d'être interpersonnel.

Tenter de m'échapper de moi-même, tenter de me perdre moi-même dans un projet : rien de cela ne constitue l'humilité, car je suis là encore encombré, embarrassé par moi-même. Dans ce cas de figure, « Je » serait encore le point de départ et le point de retour. Bien qu'il y ait dans l'humilité une perte du soi qui se dissimule à soi-même, une « perte » alimentée par le dévouement et le servir, être humble n'est pas quelque projet que j'entreprends afin de me perdre ou de m'oublier dans un autre.

Ainsi donc, lorsqu'il y a dans le mouvement un autoeffacement *de fait*, je ne suis ni thème, ni point de départ. Par et dans le mouvement positif provenant de l'autre et s'orientant vers lui, par et dans une attitude de dévouement et de service, il y a acceptation et réception, reconnaissance d'un don, et « *pour cette raison même* » oubli de soi, et « *pour cette raison même* » réponse ou réplique à la fierté. Par contraste avec la fierté, l'humilité ne s'accompagne pas de l'attente d'un quelconque mérite. La personne pleine d'humilité n'attend d'ailleurs rien en retour de ce qu'elle est. En vérité, comme je tenterai de le montrer plus loin, le mode temporel qu'on nomme « attente » n'est pas opératoire *au sein de l'humilité*. Cela ne veut pas dire que je n'attends rien dès lors que je suis humble, mais plutôt qu'il n'y a rien à attendre du fait de vivre humblement. Ou, pour le dire autrement, ne rien attendre de l'humilité signifie dans la sphère morale que je ne *merite* rien – raison pour laquelle tout dans l'humilité est reçu comme un don.

La question de l'autodotation au sein de l'humilité

Si nous examinons des émotions en régime d'autodotation telles que la fierté, la honte et la culpabilité, nous pouvons trouver dans l'expérience que nous en faisons une autodotation non-équivoque (que certains chercheurs⁴ prennent comme une forme d'auto-attestation ou d'auto-jugement). Ces émotions en régime d'autodotation sont propices à une analyse phénoménologique, non

4. TAYLOR G., *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford: Oxford University Press, 1985, p.1-16; TERONI F. et DEONNA J. A., « Differentiating Shame from Guilt », in *Consciousness and Cognition*, 17, 2008, p. 725-740. TANGNEY June Price et FISCHER Kurt W. (ed.), *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York, The Guilford Press, 1995.

seulement car « Je » suis donné à moi-même dans ces expériences insignes, mais également car, à travers elles, il m'est donné de réfléchir sur le régime d'autodotation et de le décrire dans la synchronicité de son effectuation. « Je » deviens alors un thème explicite de l'expérience, même si, comme cela se laisse constater dans le cas de la fierté, une telle expérience ressortit à une autodissimulation. S'il est courant de traiter l'humilité dans le sillage de la fierté, de la honte et de la culpabilité, c'est parce qu'il l'est tout autant d'y voir, soit le négatif de la fierté, soit l'occupant du même *continuum* que la honte et la culpabilité. Cela dit, comment comprendre l'expérience de l'autodotation relativement au phénomène de l'humilité? Ici, je voudrais développer l'idée selon laquelle l'humilité ne relève en aucune manière d'une autodotation telle que nous la trouvons dans les cas de la fierté, de la honte et de la culpabilité. Je défendrai toutefois l'idée selon laquelle l'humilité n'en reste pas moins révélatrice d'un genre unique d'autodotation.

Commençons par un exemple. Si quelque circonstance particulière me conduisait à présenter un projet collectif comme le mien, je pourrais très naturellement examiner cette situation et penser : « Tiens donc, là, je fais vraiment preuve d'orgueil », et me mépriser ou inversement me féliciter pour cela. Si je prends conscience du regard que les autres membres de mon équipe ainsi que les juges portent sur moi qui fais l'intéressant sur l'estrade, il ne serait pas étonnant que je ressente de la honte et que je décrive ce que je ressens en termes de honte. Allons plus loin. Si le projet remporte le prix et que je récolte à la fois tous les éloges et toutes les récompenses dont cette victoire s'accompagne, je pourrais éprouver de la culpabilité et décrire cette expérience alors même qu'elle est en train d'avoir lieu, de m'arriver. Mais si je dois décrire l'effort commun qui a permis la réalisation du projet, entreprise où l'attention se concentre sur le projet et sur la coopération – et non sur moi-même –, il ne semble pas possible, réflexivement et à ce moment précis, de me décrire moi-même en train de faire l'expérience de l'humilité. D'une certaine manière, on assiste dans l'expérience même de l'humilité à la disparition du « Je » en tant que point focal ; ce qui est précisément l'une des raisons pour lesquelles l'humilité échappe au genre de description en première personne et au présent que nous trouvons dans les émotions en régime d'autodotation dont il a été question plus haut, à savoir la fierté, la honte et la culpabilité. Ceci étant, la difficulté de décrire l'humilité telle que j'en fais l'expérience en première personne et au présent est le signe que nous sommes en présence de l'authentique expérience de l'humilité. Ceci dans la mesure où cette difficulté correspond à ce qui peut être sommairement décrit comme une « perte » ou un « oubli » de soi.

Parce que l'humilité est donnée lorsque je me rapporte à un « autre », je ne me découvre jamais moi-même comme humble dans une expérience à la première personne dans l'instant même. Certes, dans le cas de l'effronterie pris en exemple

plus haut, l'humilité peut être donnée depuis une perspective en première personne de type pluriel, ou depuis une perspective bi-personnelle telle celle du je/tu. Des deux côtés toutefois, il est question de l'humilité perçue en quelqu'un et non de celle qui existe en soi et en soi seul. Comprenons qu'un autre peut, en ce sens, devenir pour moi exemplaire de ce qu'est l'humilité; de même que l'humilité peut être donnée dans une expérience mémorielle me concernant au premier chef, comme lorsque je me souviens de la personne que j'étais dans le passé et que je suis en mesure de repérer en elle des actes ou des attitudes relevant de l'humilité.

Tentons maintenant d'examiner comment il demeure malgré tout possible de dire que l'humilité témoigne d'une autodonation *sui generis*. Phénoménologiquement parlant, la réduction n'est pas une manière de solder les choses, ou de recueillir ce qui resterait après avoir mis mes préjugés hors-jeu. Loin de cela, elle est une vraie libération. À travers l'épochè et la réduction, les « phénomènes » sont effectivement libérés. Le style de « libération » propre à la réduction est opératoire dans la sphère épistémique comme dans la sphère morale, quoiqu'il le soit ici et là de manières différentes. Dans la « réduction morale » de l'humilité, je suis « réduit » – à Moi-même. Cette réduction à Moi-même est une dé-limitation, ce qui veut dire qu'elle est expansive, interpersonnelle, de telle manière que je suis donné à moi-même comme Moi-même, tout en n'étant pas paradoxalement au fondement de moi-même. Ainsi, l'humilité peut être assimilée à un « être révélé à moi-même en tant que Moi-même » : en tant que lié à un autre, en tant qu'acceptant ce qui provient de lui, en tant qu'acceptant la donation provenant de lui et toute contribution en provenance des autres. Par conséquent, l'éclipse du type d'autodotation dans lequel je suis un thème explicite (comme nous le trouvons dans la fierté, la honte et la culpabilité) ne signifie pas que l'humilité n'ait rien à voir avec l'autodotation *per se*. Par exemple, il est parfaitement possible de me recevoir moi-même comme un recouvrement ou un rétablissement de Moi-même dans la mesure où l'humilité est précisément la modalité selon laquelle je suis donné à moi-même à travers un processus d'acceptation ou de réception qui n'est concerné par aucune forme de gain ou de récompense.

Ainsi, par contraste avec la fierté, l'humilité est véritablement recouvrement, rétablissement et même réalisation de moi-même, précisément en tant que Moi-même. En d'autres termes, l'humilité est essentiellement une réception de moi-même dans la présence des choses, une réception immédiate de moi-même en tant que Moi-même, en dehors de toute attente ou de toute anticipation d'un quelconque retour au point de départ – je reviendrai sur ce point plus loin en évoquant la temporalité de l'humilité. Lorsque je suis humble, je me reçois Moi-même, m'acceptant Moi-même dans l'ouverture comme donnée à moi-même.

Ce n'est pas seulement que je ne suis pas l'« objet » de l'expérience; je ne suis pas non plus la motivation du mouvement qui anime cette expérience – et ce bien

que personne d'autre que « moi », en l'occurrence, ne puisse être dit « humble ». Je ne suis pas l'objet de l'expérience de l'humilité en ce sens que, thématiquement parlant, je n'en suis ni le « *terminus a quo* » ni le « *terminus ad quem* ». Exemple : je suis profondément attiré par telle profession, je m'emploie corps et âme à comprendre ce texte, je m'engage à développer cette idée dans laquelle « Je » tente de me réaliser ; je suis absorbé par une conversation avec cet étudiant. Parce que l'humilité est la modalité selon laquelle je suis donné à moi-même dans l'acte d'aimer, la personne humble est complètement absorbée par cette attention aux autres. De ce point de vue, la non-réflexion sur moi-même qui caractérise l'expérience concernée est à comprendre comme un effet secondaire de l'humilité et non comme sa finalité. C'est aussi bien la raison pour laquelle je ne peux pas m'efforcer d'être humble, mais je peux seulement l'être.

En comparaison avec la fierté, il apparaît donc que la personne humble accepte la contribution des autres à la constitution de la signification du monde comme à la constitution de soi. Cette acceptation spontanée est ce dont témoigne exemplairement l'humilité. À l'inverse de la fierté, l'humilité est l'expérience du fait que je ne suis pas moi-même mon propre fondement. Plus encore, à la différence d'autres émotions en régime d'autodotation, au premier rang desquelles la fierté, la honte et la culpabilité, l'humilité ne se donne pas à moi-même de manière thématique.

Jusqu'ici, l'humilité a été définie comme un mode d'autodotation à travers lequel je suis celui que je suis en aimant ou en étant orienté vers un autre ou vers autre chose que moi. Pour clarifier cette définition, j'ai mis en avant les limites du type d'autodotation propre à l'humilité. Pour conforter son irréductibilité comme pour en donner un meilleur aperçu, je me propose d'évoquer maintenant les deux expériences que sont l'« être-rendu-humble » et le « se-rendre-humble », qui en ont commun de ne pouvoir être confondues avec l'humilité en vertu de leur régime d'autodotation respectif. Il convient donc de montrer comment, en elles, je suis donné à moi-même différemment que je ne le suis dans l'humilité.

Être-rendu-humble et se-rendre-humble

Décrire l'expérience de l'être-rendu-humble et celle du se-rendre-humble doit permettre de délimiter plus précisément les contours de l'humilité elle-même et de dissiper les ambiguïtés les plus répandues.

Être-rendu-humble

L'expérience d'être-rendu-humble présuppose la constitution de quelque chose comme un « niveau émotionnel », semblable à ce que Merleau-Ponty a nommé

un « niveau spatial ». Pour être plus précis, être-rendu-humble présuppose quelque chose vis-à-vis de quoi je fais désormais l'expérience de moi-même sur le mode de l'être-rabaissé. Par exemple, je peux penser par moi-même que je suis un grimpeur accompli mais, dès que je grimpe en compagnie d'autres alpinistes, m'apercevoir à quel point ils me sont supérieurs et en être ainsi rendu plus humble. Un tel processus ne se manifeste toutefois pas obligatoirement dans une confrontation avec quelqu'un d'autre. L'altérité en question peut très bien être d'un autre genre. Exemple : je peux tenter d'escalader une voie en apparence facile sur telle ou telle face du rocher, mais avoir les plus grandes difficultés à progresser, au point d'être tenté d'abandonner, voire d'abandonner effectivement. Dans ce dernier cas, je peux prendre conscience de ce que mes efforts pour dominer le rocher ont échoué et réaliser que je n'ai pas su m'adapter au rocher ou que je ne suis pas de taille à me mesurer à lui – comme si lui et moi étions en compétition. Ce sont là autant de façons d'être rendu humble par la confrontation avec le rocher sans avoir à me prêter une quelconque intention vis-à-vis de lui ou à lui prêter une quelconque intention vis-à-vis de moi.

Se-rendre-humble

L'expérience du se-rendre-humble ou, plus exactement, du me-rendre-humble, est quant à elle essentiellement reliée à mon activité égoïque, et ce de telle sorte qu'elle exprime quelque chose de ma volonté. Dans cette expérience, en effet, je me soumetts librement à un autre que moi-même ou à autre chose que moi en référence auxquels je suis donné à moi-même. Le se-rendre-humble se révèle alors différer de l'humilité pour la raison suivante : tandis que, dans l'humilité et à travers elle, je suis *tout simplement* au service d'autre chose ou d'un autre, dans le se-rendre-humble, au contraire, le processus grâce auquel je suis au service de quelque chose ou de quelqu'un implique que je prenne expressément position à l'égard de cette instance que je sers. On en trouve une confirmation dans l'expérience dans laquelle je perçois quelqu'un comme supérieur à moi ou, inversement – et de manière sans doute plus émouvante et plus parlante à la fois –, comme inférieur à moi dans une situation donnée.

Ces exemples démontrent suffisamment à quel point l'être-rendu-humble et le se-rendre-humble sont fondamentalement distincts de l'humilité ; et quoiqu'ils puissent être très similaires à elle sous certains aspects, ils révèlent pour ainsi dire négativement la spécificité du mouvement propre à l'humilité. Dans l'humilité en effet, la personne humble ne compare pas sa position à une autre position ou à celle d'un autre ; la personne humble ne prend pas position par rapport à une autre ou à quelque chose d'autre. Il serait impropre de dire que la personne humble a une haute opinion d'elle-même ou, inversement, qu'elle se rabaisse, car dans

l'expérience qui est la sienne, le « je » n'est pas mis en question ; en d'autres termes, il n'est pas un sujet de discussion.

De la même manière, lorsque quelqu'un reçoit quelque chose en toute humilité, ce qui est reçu n'est pas considéré comme quelque chose de « mérité », mais plutôt comme un don ; ce n'est qu'*a posteriori* que ce don peut être interprété comme de l'ordre d'un « gain en humilité » ; il faut que le fait soit passé pour que je me sente « dépourvu de mérite » – sentiment qui, dans le cadre de l'humilité, ne connaît pas de fin. En réalité, l'humilité n'admet aucune intention, aucun remplissement, aucune déception. C'est précisément ce qui a conduit Scheler⁵ à écrire que, dans l'humilité, l'individu marque tout ce qu'il accepte par des remerciements, du plaisir le plus subtil à la plus grande béatitude ; et il le fait sans jamais imaginer qu'il mérite la plus petite part de ce qu'il reçoit. La personne humble ne réfléchit pas sur la juste répartition des choses, mais accepte ce qui vient avec gratitude. Et c'est dans ce même esprit que Jankélévitch⁶ a pu écrire que la personne humble n'a pas de droits, mais seulement des devoirs.

Humiliation, affliction et humilité

Dans une autre partie de mon travail⁷, je me suis employé à montrer comment la honte est vécue de manière toute particulière comme une expérience disjonctive, et comment, prise en tant qu'autorévélation (susceptible de provoquer une autocritique positive), elle peut également se transformer en ce que j'ai appelé une « honte débilatante », sans être pour autant entièrement réductible à celle-ci. En fait, le premier type de honte présuppose le second, en sorte que toute autorévélation et toute autocritique se trouvent toujours déformées lorsqu'elles surviennent dans un cœur désordonné, déréglé, chaotique, et que je suis alors donné à moi-même à travers des déformations de valeurs ou des distorsions axiologiques – qu'elles se produisent de mon propre chef ou qu'elles proviennent de ma vision par les autres. Nous l'observons très concrètement dans le cas de violences physiques ou morales et de formes culturelles de domination, ainsi le racisme, lesquelles entretiennent ou favorisent des principes axiologiques économiques, politiques ou physiques tout à la fois déformants et aliénants, comme il s'en rencontre régulièrement dans la publicité et dans certaines formes de marchandisation.

5. SCHELER M., « Die Demut », in *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, vol. 3, Maria Scheler (éd.), Bern, Francke, 1955, p. 17-26.

6. JANKÉLÉVITCH V., *Philosophie morale*, Françoise Schwab (éd.), Paris, Flammarion, 1998.

7. Voir *Moral Emotions*, chap. II, *op. cit.*

C'est dans ce contexte, celui de la honte et de la honte débilante, que doit prendre place la discussion autour de l'humiliation. Mais parce que cette dernière, en raison probablement de leur parenté lexicale, est souvent confondue avec l'humilité, comme si elle est lui était génétiquement liée – ce que j'aurais d'ailleurs tendance à nier –, j'évoquerai ici l'expérience de l'humiliation sous la rubrique générale de l'humilité. Par ailleurs, je ferai intervenir dans leur analyse le phénomène de l'affliction, afin de marquer plus nettement encore leur distinction. Car si, de l'extérieur, l'affliction et l'humiliation semblent converger dans un seul et même phénomène, expérientiellement parlant, elles sont clairement distinctes. De plus, il conviendra de montrer comment, des deux, une seule ouvre sur l'humilité : l'affliction, et non l'humiliation.

Humiliation et honte débilante

Par « humiliation », j'entends une force destructive qui se manifeste violemment, par exemple lorsqu'on est exposé à la moquerie, lorsqu'on est sujet au ridicule, ou lorsqu'on se trouve réduit à l'impuissance devant les ressources démesurées de l'autre. De ce point de vue, l'humiliation inclut donc aussi bien le fait de se retrouver nu devant les autres, physiquement ou moralement – devant les autres qui restent détenteurs du pouvoir, et d'un pouvoir sur celui qui est humilié. Ainsi l'humiliation vise-t-elle tout ce qui est visible par tous de l'intégrité d'une personne. On aperçoit par là le statut interpersonnel de l'humiliation. Il est strictement exclu que l'humiliation se produise dans les limites d'un *solus ipse*, même si elle n'exprime pas, loin s'en faut, des relations interpersonnelles de nature positive.

Dans le phénomène de l'humiliation, la relation interpersonnelle que l'on trouve dans des expériences telles que l'amour ou la confiance est détournée, désorientée. Si je suis humilié, je suis humilié par un autre et donc devant un autre; je suis tout à la fois présumé en tant que personne et néanmoins nié en tant que personne, c'est-à-dire activement dé-personnifié ou dé-personnalisé. C'est ce qui rend le processus en question si puissant et si ravageur. Je ne peux être sujet à l'humiliation que parce qu'il y a (au minimum) un sens implicite de mon intégrité personnelle à humilier. Avec l'humiliation, nous avons donc affaire à la dé-personnification ou dé-personnalisation d'une relation interpersonnelle.

L'humiliation nourrit activement une tension dynamique. Je ne peux pas humilier une personne qui ne se conçoit pas comme une personne. Cependant, contrairement à ce qui s'observe avec l'embarras ou la honte, l'humiliation n'engendre à proprement parler aucun « correctif ». La honte, par exemple, ne s'attaque pas au sentiment personnel de l'individu en tant que tel – à travers l'expérience de la honte, je suis forcé à faire retour sur moi-même comme étant révélé à moi-même comme celui que je « suis » dans le sentiment dynamique du

devenir. L'humiliation en revanche me prend pour cible dans l'exacte mesure où elle détruit l'intégrité personnelle en question ; elle n'est pas ouverte à la critique positive ou à une ré-orientation de celui que je suis, mais me maintient dans la dés-orientation par rapport à celui que je suis devant les autres et, ce faisant, me laisse à la merci des autres. Alors qu'on a tendance à faire du courage la résistance la plus efficace face à l'humiliation, il me semble que, face à la honte, c'est l'arrogance qui remplit le mieux ce rôle.

La différence entre la honte et l'humiliation se laisse constater dans l'exemple suivant. Je peux réprimander un enfant publiquement en disant, depuis la perspective d'un monde familial : « Tu devrais avoir honte de toi. » Mais c'est tout autre chose que d'humilier un enfant – l'offrant au mépris des autres et prenant le risque qu'il ne puisse jamais se remettre de cette épreuve. Envisagée de la sorte, l'humiliation pourrait prendre plusieurs formes, comme le fait de pointer les fautes ou les égarements de l'enfant devant des amis ou des étrangers, sans autre but que d'exhiber ses faiblesses et de le tourner ainsi en ridicule ; mais elle pourrait aussi consister dans le fait de s'acharner sur quelqu'un qui bégaié afin que le regard des autres amplifie son bégaiement et le dégrade d'autant plus.

Remarquons maintenant ceci de capital que tandis qu'invoquer un comportement honteux dans le cadre d'une réprimande pourrait encore relever d'une attitude affectueuse cherchant à rétablir l'enfant dans son vrai « soi », l'humiliation ne vise rien d'autre qu'à dénigrer, à ridiculiser et à ravalé l'autre personne au rang d'objet afin d'exercer sur lui un contrôle, enfermant de ce fait son expérience dans la désorientation et condamnant délibérément pour lui toute possibilité de rétablissement. La structure interne de l'humiliation est certes interpersonnelle dans la mesure où elle prend la forme d'une violence exercée à l'endroit d'une personne. Mais elle n'est pas retour positif à mon « vrai » soi – retour qui, dans un contexte différent, pourrait mener à la repentance, comme on l'a entrevu plus haut. En d'autres termes, la structure interne de l'humiliation n'est pas celle de l'humilité, dans laquelle on assiste au rétablissement ou à la réception de moi-même en tant que Moi-même. Bien au contraire, le sens de l'humiliation pour celui qui la subit est de devenir cet objet dé-personnalisé soumis à ma domination ou à celle des autres, guidé par exemple par la colère ou par la haine ; processus dans lequel la personne humiliée demeure donc un témoin de cette dépersonnalisation. À cet égard, la *signification* de l'humiliation ne trouve pas place dans la relation interpersonnelle positive.

Ainsi, la honte, l'embarras et l'humiliation sont-ils des expériences disjonctives. Mais tandis que la honte laisse entrevoir un futur au sens d'un rétablissement ou d'un retour à Moi-même (et donc à la « présence » au sens large), l'humiliation ne cesse d'entretenir la « désorientation » ou la « disjonction » et de maintenir l'autre pour ainsi dire au point mort, différant la dimension de

rétablissement ou de retour de la personnalité à la présence. Ce caractère dévastateur de l'humiliation est en partie imputable à la manière dont elle barre le futur, retenant celui qui en est victime dans un « maintenant » abstrait et borné, et empêchant au plus haut point pour lui toute réhabilitation. Par ailleurs, tandis que je puis être embarrassé devant les autres en raison de quelque chose que je fais, dans l'humiliation, au contraire, ce sont les autres (réels ou fantasmés) qui, indépendamment de ce que je fais ou ne fais pas, me font apparaître comme un objet. Enfin, l'humiliation se distingue également de l'insulte de la même manière que l'embarras se distingue de la honte. L'insulte est une rupture fortuite sur fond d'un soi élémentaire ou d'une expérience personnelle. L'humiliation, quant à elle, atteint le cœur même de l'orientation personnelle.

Tentons maintenant de comparer cette caractérisation de l'humiliation avec ce que j'ai introduit plus haut sous le nom de « honte débilatante ». La honte débilatante affecte une « fausse » image de soi, si bien que l'individu en vient à l'intérioriser, s'appropriant et reproduisant à l'envi le même dérèglement ou la même désorientation du cœur. À la différence de la honte, profondément ancrée dans un amour de soi des plus sincères, la honte débilatante, bien que procédant d'un amour de soi, est transformée, comme nous l'avons vu plus haut, en haine de soi. Pour rappel : l'humiliation est une opération activement orientée vers un autre traité comme objet – mais dans laquelle l'individu *n'a pas encore* intériorisé ce que nous pourrions appeler la structure désordonnée du soi. Partant de là, nous pouvons dire que la honte débilatante peut résulter d'une intériorisation de l'humiliation (bien que cette dernière n'en soit pas l'unique source), et nous pouvons également expliquer pourquoi l'expérience de l'humiliation relève de plein droit de la thématique de la honte débilatante, et non de l'humiliation.

C'est que, paradoxalement, pour être en mesure d'humilier autrui, pour être capable d'opérer ou d'alimenter sa dé-personnalisation, il me faut préalablement le poser en tant que « personne ». Il m'est, en effet, nécessaire de reconnaître sa personnalité afin de la détruire à ses yeux, et donc aussi aux yeux des autres. En d'autres termes, il me faut m'employer à le réduire au rang d'objet sans toutefois le réduire *entièrement* au rang d'objet; de telle manière qu'il puisse rester le témoin actif de sa propre dé-personnalisation tout en restant conscient de son statut de personne. De la même façon, si je me place cette fois du point de vue de la personne humiliée, tout me commande de ne pas laisser ma dignité de personne sombrer, a fortiori si je suis par ailleurs contraint d'apparaître différemment, comme étant dépourvu de cette dignité, et que je dois rester prisonnier de ce déséquilibre dans lequel tout mouvement orienté vers le futur et toute perspective de retour à soi-même sont inexistantes.

Toutefois, pour qu'il y ait humiliation, il est tout aussi fondamental que la personnalité de l'autre ne puisse être explicitement reconnue ou choisie comme

le thème de l'action – c'est-à-dire que toute personne impliquée soit explicitement mise au fait de la personnalité de la victime de l'humiliation. Si tel était le cas, l'action pourrait être prise pour quelque chose de ludique et elle n'aboutirait pas à l'humiliation au sens propre. Dans un autre scénario, cette action pourrait se transformer en « simple » torture dépourvue d'humiliation, comme dans le cas d'un « simple » abus physique ou d'une maltraitance psychologique (quand il s'agit d'obtenir une information ou de se venger de ce qu'un autre nous a fait). Ce genre de violence ne renvoie pas à une expérience disjonctive, car il ne vise pas à nier l'intégrité d'une personne devant d'autres en empêchant toute réhabilitation future. Si donc il doit y avoir une co-donation de la personnalité, il ne peut s'agir que d'une personnalité simultanément niée par celui qui humilie et expérimentée comme telle par celui qui est humilié. Exemple : si quelqu'un tente de m'humilier en me rasant la tête avant de me montrer du doigt en public pour qu'on se moque de moi, cela ne fonctionnera que si, pour cet individu comme pour moi, une tête chevelue est la norme et une tête rasée la négation de cette norme. Si, en revanche, le fait que je sois rasé relève pour moi de la normalité, par exemple parce que je suis moine, je ne serai évidemment pas humilié par cette action.

En résumé, l'humiliation n'a lieu que là où le sens ou la structure de l'intégrité (la relation de personne à personne) sont maintenus en place. Et quoi qu'il arrive, ce sens ou cette structure doit demeurer à l'arrière-plan de la dé-personnalisation active et lui opposer une résistance.

Humiliation et affliction

Tournons-nous désormais vers l'affliction. L'affliction est vécue comme la conscience pleine et entière que l'aimé se retire, prend ses distances, me repousse, me reprend son amour et me prive complètement de « Mon » (au sens du Moi-même) bien personnel le plus précieux. Telle est la raison pour laquelle l'expérience que nous en faisons nous est au nombre des plus pénibles.

Simone Weil⁸ explique que, dans l'affliction, Dieu brille pour un temps par son absence, au point qu'il me semble plus absent qu'un mort, plus absent que la lumière dans la totale obscurité d'une cellule. Ce sentiment d'horreur submerge l'âme tout entière. Autant que dure de cette absence, il n'y a rien à aimer. Cela suggère une différence fondamentale entre l'humiliation et l'affliction, à savoir que si je peux bien essayer de résister à l'humiliation, il ne sert strictement à rien d'essayer de résister à l'affliction de la même manière. Par exemple, lors même que je suis humilié, je peux déclarer tout haut ou du moins me dire en mon for

8. WEIL S., *La pesanteur et la grâce*, Paris, Librairie Plon, 1988.

intérieur : « J'ai ma fierté, tu sais. » Mais cela ne vaut rien dans l'affliction. Ici, « je » suis impuissant à m'y opposer, le « je » est impuissant à s'y opposer.

De l'extérieur, bien sûr, la souffrance extrême, l'humiliation et l'affliction sont presque indiscernables. Elles surviennent toutes contre ma volonté. Des questions ne manquent pourtant pas de se poser. Sont-ce les autres et leurs visées politiques qui font de moi un paria ? Les conditions économiques sont-elles responsables de mon exclusion sociale ? Est-ce Dieu qui me force à la solitude et me retire toute dignité ? Si l'on s'en tient au cadre que définit une expérience strictement séculière, l'humiliation peut très bien se limiter à l'action d'exercer un pouvoir sur un autre, d'une part, et à l'expérience d'être victime de violence et détruit dans son intégrité, d'autre part.

La question de savoir si une expérience relève de l'affliction est identique à celle de savoir si nous avons affaire à un anéantissement de soi-même, si c'est mon attachement à moi et aux choses qui est ici détruit. Mais une telle expérience ne remet pas en cause l'intégrité de la personne. L'affliction a le caractère de quelque chose qui est vécu comme survenant dans le cadre d'une relation interpersonnelle qui, finalement, n'interdit pas que l'on se rapporte aux autres, au monde et à Dieu dans l'humilité, et ainsi que l'on vive plus pleinement dans leur présence. Pour faire écho à la formulation employée plus haut, on pourra dire : « Je suis réduit ». Après la « réduction » de Moi-même, je ne suis plus attaché aux choses ou au moi mais, selon la formule hébraïque, « *Adonai echad* », à Dieu seul, à Lui seulement. Telle est la raison pour laquelle ce qui est vécu doit être qualifié ici d'affliction et non d'humiliation : ce qui s'est déroulé est « converti » ou « transformé » et me définit désormais Moi-même comme une personne humble. Pour autant, il est bien sûr question d'une différence expérientielle, et non de quelque chose qui pourrait être anticipé ou jugé depuis une position de surplomb. Notons bien qu'un tel « ne pas pouvoir juger ou statuer depuis une position de surplomb » est précisément une caractéristique de l'expérience elle-même.

Reprenons. L'affliction est une expérience interpersonnelle. Et il ne peut y avoir expérience de l'affliction que dans la mesure où l'absolu est expérimenté comme un absolu *personnel*, c'est-à-dire comme le cœur même de l'acte d'aimer. Cela implique deux choses. Premièrement, le contexte dans lequel survient l'affliction ne peut être « séculier ». Dans le cas contraire, il faudrait supposer que ce qui est prétendument « séculier » dans l'expérience a une signification religieuse, même si nous ne lui assignons pas délibérément cette signification. Deuxièmement, l'affliction anéantit l'attitude qui donne un poids absolu à un bien relatif, un poids infini à une valeur finie. Ce procès s'étend jusqu'à ma propre finitude absolue dans la fierté. Aussi l'affliction à proprement parler appartient-elle à la sphère religieuse de l'expérimenter « vertical » et interpersonnel.

Temporalité et humilité

Pour conclure, je souhaiterais poser les questions suivantes : De quel type de temporalité témoigne l'humilité ? Quels sont les modes de donation temporelle dans lesquels l'humilité est engagée ? De quelle manière exactement devons-nous caractériser ces modes de la donation temporelle de l'humilité ? Je répondrai premièrement ceci : l'humilité (ou l'être humble) se définit comme ouverture à et réception ou acceptation de ce qui est donné. Le mode de la temporalité relative à cette ouverture, à cette acceptation et à cette réception est celui de la « présence-à ». Ce mode de la présence-à est à son tour une *modalité selon laquelle je suis* – donné – en tant que dévoué à ou orienté vers d'autres choses ou d'autres personnes, comme dans l'acte d'aimer ou d'accorder sa confiance. Ce type de présence-à se réfléchit dans un « être-reconnaisant-pour ». Toutefois, la « présence-à » et son « être-reconnaisant-pour » n'appellent en rien la survenue de quelque chose de nouveau ; ils n'exigent rien de plus à reconnaître que ce qui est donné, et en ce sens, ils ne participent d'aucune attente.

Ma réponse à la seconde question sera la suivante : l'humilité n'est pas seulement liée à la modalité selon laquelle une chose est acceptée ou reçue, elle est aussi à la fois une *modalité selon laquelle je me reçois moi-même* dans et par mon orientation vers une altérité, et une modalité selon laquelle je me reçois Moi-même comme ayant été donné à moi-même avant d'être capable de me choisir moi-même. Ainsi, dire que je me reçois Moi-même dans l'humilité, c'est dire que je me reçois moi-même comme donné à Moi-même, comme n'étant pas ma propre pierre de touche. Par conséquent, il existe une dimension temporelle du passé qui n'est pas le corrélat de ce dont je me « souviens », puisque ne pas être sa propre pierre de touche « précède » tout ce que je suis capable de me rappeler et d'oublier. Il s'agit là de ce que nous pourrions appeler un passé « génératif », un passé primordial précédant le passé remémoré, une présence de Moi-même qui n'est pas simplement retenue, mais constitue une « densité d'être » qui conditionne ce que je suis maintenant et la manière dont je le suis. L'humilité me définit comme m'ayant ouvertement reçu Moi-même de telle sorte que l'acte de m'accueillir Moi-même libère une tendance orientée vers le futur (une tendance dont une dimension est la conscience vocationnelle). Si nous acceptons de parler du « me recevoir Moi-même » en ces termes, alors il est possible de parler d'un mode de donation qui est une « réception anté-mémorielle ».

Comme nous y avons insisté, la présence-à n'appelle en rien la venue de quelque chose de nouveau, elle n'anticipe rien de plus à reconnaître que ce qui est donné, elle n'est pas vécue comme une attente quelle qu'elle soit. En tant qu'« accueillir ce qui vient » – *tout* ce qui vient –, en tant qu'« accueillir "infini" », pourrait-on dire, le sens de la tendance orientée vers le futur dont il est ici question

est à comprendre comme un « se-diposer-pour... », structure à laquelle ne s'impose aucun *telos* et qui n'est pas concernée par l'anticipation d'une quelconque finalité. Ici, dire que je ne mérite pas quelque chose ou que je n'en suis pas digne n'est pas une assertion fondée dans une dépréciation de moi-même (auquel cas l'attention serait encore concentrée sur moi-même), mais une déclaration établie dans le débordement ou la surabondance de ce qui est reçu ou accepté. Pris sous l'angle de l'orientation vers le futur, ce dire traduit une sorte d'« accepter-par-avance » ou d'« avoir-toujours-déjà-accepté » sans avoir jamais anticipé aucune fin. « Accepter-par-avance » n'est pas une expérience simplement passive. Cette structure renferme une densité expérientielle certaine et se voit activement exprimée dans l'attitude de dévotion ou de dévouement à quelque chose ou à quelqu'un. Bien que l'humilité ne soit pas orientée temporellement à la manière d'une attente, elle possède donc bien une signification temporelle, en l'occurrence celle d'accepter-par-avance dans le dévouement ou la dévotion. Il apparaît donc que l'humilité est dotée d'une temporalité riche qui lui est absolument propre et qui est irréductible aux modes classiques de la présentation, de la rétention et de l'attente.

Conclusion

Je conclurai par un bref résumé des idées que j'ai avancées. À l'instar de la confiance, l'acte d'aimer et l'humilité peuvent être caractérisés comme des émotions morales qui concernent l'altérité. À l'inverse de la confiance, l'acte d'aimer et l'humilité peuvent être compris comme le fait d'avoir une relation plus pleine et plus complète à l'altérité, au sens où ils témoignent d'une ouverture et d'une réceptivité à de nombreux types d'altérité, et non pas seulement à l'altérité de type personnel. Pour décrire l'humilité, je l'ai reliée à l'expérience d'aimer prise comme acte créatif orienté vers autre chose ou vers une autre personne dans la plénitude de ce qu'elles sont. Dans son mouvement, l'acte d'aimer génère sa propre normativité, qui est donc intrinsèque à la relation interpersonnelle telle qu'elle prend forme dans la personne elle-même. L'humilité est donc bien un genre unique d'autodotation qui diffère fondamentalement de celui qui anime la fierté, la honte ou la culpabilité.

Deuxième partie

Le soi à l'épreuve de la fragilité

Presses universitaires de Rennes

Presses universitaires de Rennes

Identité et dissociation (*Spaltung*) du point de vue de l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*)

Philippe CABESTAN

Pour Gérard Ulliac

Posons la question de manière on ne peut plus naïve : le soi peut-il se diviser ? On répondra, non sans raison, que le soi n'est pas un camembert, une tarte aux pommes ou du foie gras ! En d'autres termes, si on envisage la possibilité d'une division du soi, n'est-ce pas parce qu'on l'a tout d'abord assimilé à une chose matérielle, au sens cartésien de la *res extensa*, de sorte qu'il serait par nature mesurable et divisible ? Or une telle réification du soi paraît proprement absurde, et il est à première vue tout aussi impossible de diviser par deux, par trois ou par quatre un quelconque vécu de conscience que de diviser le soi lui-même en tant que structure du vécu (*Erlebnis*). Conformément au principe husserlien de l'intentionnalité de la conscience, tout vécu de conscience est à la fois et de manière indivisible conscience de quelque chose et conscience de soi.

Pourtant la psychiatrie parle de dissociation ou de scission voire de dédoublement de la personnalité. Il faut rappeler à ce propos l'étymologie grecque du terme schizophrénie, inventé en 1911 par Eugen Bleuler. Le verbe *schizein* signifie en grec : fendre, diviser, et la schizo-phrénie correspond étymologiquement à une division ou dissociation de l'esprit (du cerveau). Aussi a-t-on longtemps employé en France l'expression de « psychose dissociative » pour désigner la schizophrénie, le concept de dissociation (scission) traduisant ici le terme allemand *Spaltung* (du verbe *spalten* : fendre, scinder) qui est employé par le même Bleuler pour caractériser la schizophrénie. Toutefois, ce terme n'est pas propre à Bleuler, et Freud élabore la notion de *Ichspaltung* ou clivage du moi dans le

cadre d'une réflexion sur les psychoses et le fétichisme¹. On se souvient également du célèbre ouvrage de Ronald David Laing, *The Divided Self* – publié en 1960 et dont la traduction française, *Le Moi divisé*, paraît en 1970² – qui reprend la notion de faux-self (*false self*), que l'on trouve auparavant sous la plume du psychanalyste Donald Winnicott. Ainsi nous voudrions nous demander en quel sens la subjectivité est susceptible de dissociation. Cette dissociation remet-elle en cause l'unité et l'identité du soi? Un véritable dédoublement de la personnalité est-il possible?

Mais avant d'aborder ces questions, il n'est peut-être pas inutile de préciser le point de vue qui est le nôtre et que nous avons ici placé sous la dénomination d'analyse existentielle. Il s'agit là à vrai dire d'un artifice destiné à contourner le terme, que certains jugent « barbare », de *Daseinsanalyse*, artifice auquel eurent recours Jacqueline Verdeaux et Roland Kuhn lorsqu'ils traduisirent et publièrent en 1971, aux Éditions de Minuit, un ensemble de textes de Ludwig Binswanger, réunis sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*. Mais il faut bien reconnaître que parler d'analyse existentielle peut porter à confusion lorsque, à l'instar de Binswanger, on entend se situer dans le prolongement de l'analytique existentielle de Heidegger. Dans ce cas, en effet, ce n'est rien de moins que la différence ontologique et, corrélativement, la différence entre l'existential et l'existentiel, qui se trouvent sacrifiées sur l'autel d'une vulgarisation un peu maladroite. Afin donc de prévenir tout malentendu, précisons que nous voudrions ici aborder les notions d'identité et de dissociation dans la perspective de cette *Daseinsanalyse* ou psychiatrie phénoménologique que fonde Binswanger avec ses travaux consacrés en 1933 à la fuite des idées dans la psychose maniaque-dépressive³. Mais auparavant nous voudrions rappeler la manière dont il convient d'entendre les concepts de dissociation et de schizophrénie dans l'œuvre de Bleuler.

Spaltung et schizophrénie selon E. Bleuler

Dans l'histoire de la psychiatrie, la schizophrénie et sa description sont inséparables des noms de Emil Kraepelin (1856-1926) et de Eugen Bleuler (1857-1939) même si, comme on le sait, Kraepelin ne parle pas de schizophrénie mais de

1. LAPLANCHE J. et PONTALIS J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 69.

2. LAING R., *Le Moi divisé*, trad. C. Elsen, Paris, Éditions Stock, 1970, p. 128. On peut regretter que le traducteur (ou l'éditeur) ait choisi de traduire *self* par ego, gommant ce faisant l'ancrage phénoménologico-existential de la pensée de Laing.

3. BINSWANGER L., *Ausgewählte Werke*, Heidelberg, Roland Asanger Verlag, 1992-1994, Bd. I, *Sur la fuite des idées*, trad. de M. Dupuis, avec la collaboration de C. von Neuss et M. Richir, Grenoble, Millon, 2000.

démence précoce. En effet, en 1899, dans la sixième édition de son *Compendium der Psychiatrie*, poursuivant ses tentatives de classification fondée sur des critères cliniques objectifs, Kraepelin distingue deux entités morbides : les psychoses maniaco-dépressives, d'une part, et, d'autre part, les démences précoces, auxquelles il reconnaît trois formes cliniques différentes : la forme hébéphrénique, catatonique et paranoïde. Aussi est-ce à Bleuler que l'on doit le concept de schizophrénie, qu'il introduit dans son ouvrage de 1911⁴, et qu'il conviendrait d'écrire au pluriel puisque Bleuler lui-même entend désigner par là un groupe de psychoses dont il distingue à son tour quatre formes : la forme paranoïde, catatonique, hébéphrénique et, enfin, la forme simple ou schizophrénie simple. Mais dans chacune de ces formes se retrouve le symptôme majeur (pathognomonique) de la schizophrénie qui est, écrit Bleuler, « une scission (*Spaltung*)⁵ plus ou moins nette des fonctions psychiques : si la maladie est franche, la personnalité perd son unité ; c'est tantôt l'un et tantôt l'autre des complexes qui représente la personne⁶ ». Ce qui conduit Bleuler à définir la schizophrénie ainsi : « Je nomme la démence précoce "schizophrénie" parce que, comme j'espère le montrer, la scission des fonctions psychiques les plus diverses est l'un de ses caractères les plus importants. » Autrement dit, la schizophrénie se distingue par une altération de la pensée, du sentir et des relations au monde extérieur qui l'apparente, selon une métaphore suggestive – qui est à vrai dire de Kraepelin – à un orchestre sans chef d'orchestre.

Dans sa description de la schizophrénie, Bleuler oppose les symptômes primaires de la schizophrénie à ses symptômes secondaires. La scission ou dissociation relève de ces derniers mais trouve sa source dans les troubles de l'association qui font partie des premiers. Pour comprendre cette thèse, il faut rappeler l'idée que se fait Bleuler du fonctionnement psychique normal : habituellement, l'association est dominée par la représentation du but et les idées s'enchaînent de manière cohérente en fonction d'une idée directrice. Ainsi l'association joue-t-elle *positivement*, en maintenant solidement le lien associatif mais, également, *négativement* en inhibant les autres systèmes idéiques. Ce qui caractérise l'homme normal, c'est « l'étroitesse de la conscience » au sens où il ne peut penser différentes choses à la fois⁷. Au contraire, ce qui caractérise la schizophrénie, c'est un relâchement des associations (symptôme primaire) qui

4. BLEULER E., *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies*, trad. A. Viillard, Paris, Éditions E.P.E.L., 1993.

5. H. Ey traduit *Spaltung* par dissociation dans son essai consacré à « La conception d'Eugen Bleuler » et publié à la suite de la traduction française de *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies*.

6. BLEULER E., *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies*, p. 45.

7. *Ibid.*, p. 18 et p. 458.

serait l'origine de la prédisposition pathologique à la fragmentation de l'esprit, au délire (symptômes secondaires). De fait, la pensée du schizophrène se distingue par d'étranges coq-à-l'âne en fonction de l'assonance verbale, de l'affectivité, de certaines confusions conceptuelles, etc., qui témoigneraient donc d'un trouble de l'association, c'est-à-dire d'une absence (relative) de représentation du but et de l'abolition de ce qui normalement sépare les différents complexes idéo-affectifs. Dès lors, des idées appartenant à des champs complètement différents peuvent se mêler les unes aux autres. Par exemple : un père schizophrène pense être lui-même la mère de ses enfants ; un malade casse une vitre parce que le médecin porte des lunettes ; une patiente trouve que quand elle humecte du fil à coudre avec sa bouche, c'est comme si elle envoyait des baisers⁸. Dans chacun de ces exemples, on constate une étrange confusion d'idées qui devraient normalement être séparées.

À partir de cette description, il est possible de comprendre la manière dont Bleuler interprète le phénomène de dissociation ou scission. En effet, la conscience est habituellement occupée par un seul complexe idéo-affectif et elle a la capacité de le maintenir séparé des autres complexes qui pourraient se présenter et perturber le cours de la pensée. Dans le cas de la schizophrénie, comme on vient de le voir, on constate très souvent dans le cours conscient de la pensée des mélanges intimes d'idées qui appartiennent à des complexes différents alors même que ces complexes sont relativement isolés tout en étant reliés à la personnalité du patient. Bleuler écrit à propos de ces complexes : « C'est justement par rapport à la *personnalité* que leur isolement se manifeste de la façon la plus frappante. Au lieu qu'ils confluent, formant, comme résultante, une visée cohérente, le Moi schizophrénique est connecté tantôt à l'un et tantôt à un autre des divers complexes d'idées. » Il s'ensuit que l'identité ou encore la personnalité du schizophrène est largement brouillée. Par exemple, alors qu'il s'entretient de manière tout à fait intéressante avec son médecin, le patient peut l'instant qui suit pester de façon totalement illogique contre le même médecin qu'il tient alors pour son persécuteur. Autre exemple, un malade se fait du souci pour ses proches et, sitôt après, se répand en propos haineux contre eux ou manifeste la plus grande indifférence à leur destin. Ainsi, écrit Bleuler, « les patients apparaissent-ils scindés en diverses personnalités selon leurs complexes⁹ ». Toutefois, ajoute-t-il, « le patient sait encore qui il est, il connaît son passé, s'oriente dans le temps et dans l'espace ».

On peut donc en conclure que si la maladie ébranle l'identité ou personnalité du schizophrène, l'unité comme la continuité du soi ne sont pas fondamentalement

8. *Ibid.*, p. 453-455.

9. *Ibid.*, p. 460.

remises en question¹⁰. C'est pourquoi le malade sait très bien, dès qu'il a fini de pester contre son médecin qu'il prend pour un cordonnier, ce que celui-ci a fait en tant que médecin pendant qu'il vitupérait contre lui en l'assimilant à un cordonnier.

Le cas Jürg Zünd selon Binswanger

Binswanger connaît d'autant mieux les travaux de Bleuler que, psychiatre suisse également, il achève ses études de médecine en 1906 à Zurich, dans l'hôpital psychiatrique du Burghölzli que Bleuler dirige à l'époque. Cependant, comme nous allons le voir à travers l'étude d'un cas : le cas Jürg Zünd, Binswanger remanie la conception bleulérienne de la dissociation en tournant le dos à son interprétation psychopathologique et associationniste au profit de son interprétation daseinsanalytique, fondée sur la conception heideggérienne du soi ou ipséité (*Selbstheit*). En effet, dans son essai de 1956 consacré à la schizophrénie et intitulé *Trois formes manquées de la présence humaine : la présomption, la distorsion, le maniérisme*¹¹, Binswanger s'attache à décrire le maniérisme des schizophrènes, qu'il tient pour une conduite et non pas simplement pour un symptôme, et qu'il comprend en le réinscrivant dans le cours de l'existence d'un être qui échoue à être soi-même.

Jürg Zünd est en effet un universitaire qui ne parvient pas à trouver sa place dans le monde, tiraillé qu'il est depuis son enfance entre trois mondes : le monde prolétarien de la rue qui l'attire et dans lequel on peut à l'occasion de se bagarrer, le monde de ses parents dont le comportement excentrique suscite les quolibets et les railleries de la rue, et le monde de sa famille maternelle dont certains membres se comportent en grand seigneur et jouissent d'une vive considération. Ainsi l'existence de Jürg Zünd est-elle dominée par ses attirances pour ces différents mondes et par « le manque de chez soi (*Heimatlosigkeit*) », qui s'expriment par son incapacité à trouver un style de vie propre. Sa présomption (*Verstiegenheit*), son idéal présomptueux, le conduit en effet à se conformer à différents modèles et, notamment à imiter le style grand seigneur de la famille maternelle, c'est-à-dire à imposer dans ses relations avec les autres une distance qui se veut emprunte « d'un

10. Bleuler envisage toutefois la possibilité que, dans les cas les plus graves de schizophrénie, « le Moi soit complètement détruit », *ibid.*, p. 460.

11. BINSWANGER L., *Drei Formen misglückten Daseins : Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit, Ausgewählte Werke*, Bd 1, Heidelberg, Roland Asanger Verlag, 1992-1994 ; *Trois formes manquées de la présence humaine*, trad. fr. J.-M. Froissart, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2002. Soulignons au passage que « présence humaine » correspond au concept heideggérien de *Dasein*.

raffinement aristocratique ». En même temps, il vit dans la peur du ridicule social, craint qu'on ne découvre qu'il n'est en vérité qu'un vulgaire prolétaire avec des goûts prolétariens, et tente alors d'adopter, lorsqu'il est dans la rue, une démarche la plus anodine possible, ce qui se traduit ainsi : à chaque pas qu'il fait, il projette une épaule en avant, puis l'autre, balance ostensiblement les bras de sorte que l'allure anodine recherchée se transforme en son contraire exact, en une forme de maniérisme, d'affectation, d'artifice¹².

Le cas Jürg Zünd donne ainsi à Binswanger l'occasion de souligner, d'une part, que la manière particulièrement affectée, crispée et manquant de naturel avec laquelle ce malade se déplace, n'est pas sans bénéfice pour le malade au sens où elle lui permet de « cacher ou masquer une faiblesse existentielle, une angoisse de vie ou de mort ». De ce point de vue, comme l'écrit Binswanger, le maniérisme, loin d'être dicté par on ne sait quel inconscient psychique, est « un produit de l'intentionnalité et de la réflexion »¹³. Binswanger souligne, d'autre part, qu'il ne s'agit pas pour lui d'*expliquer* la dissociation schizophrénique en termes de psychologie associative et de relâchement des associations – à l'instar de Bleuler, père de la « folie dissociative » – mais de *comprendre*, dans la perspective de la *Daseinsanalyse*¹⁴, la division du *Dasein* à partir d'une défaillance du soi et du manque de chez soi. Dans le cas de Jürg Zünd, comme nous l'avons vu, le patient schizophrène est écartelé dès son plus jeune âge entre trois mondes : le monde prolétarien de la rue, le monde de la maison parentale et le monde de l'étage du bas (du grand-père maternel). Aussi l'existence de Jürg Zünd est-elle hantée par une double voire une triple scission ou dissociation (*einer Zwie-Dreisplätigkeit*), qui va de paire avec son incapacité à trouver un style de vie propre (*eigenen Lebensstil*). Il en va pour Jürg Zünd comme pour le maniérisme en art¹⁵ : tout comme le maniérisme imite un style au lieu de prendre racine dans un style et d'acquérir par la suite un style propre, de même Jürg Zünd ne fait jamais qu'imiter différentes manières de se conduire sans parvenir à devenir lui-même. On peut dire alors que chez ce dernier l'ipséité ou l'être-soi du *Dasein* est sans cesse en échec¹⁶. Le maniérisme apparaît à chaque fois comme un effort intentionnel, laborieux, et le comportement pris pour modèle comme un appui artificiel qui permet au malade de dissimuler son angoisse de ne pas parvenir à être soi (*zu keinem Selbst zu gelangen*)¹⁷. Finalement, ce n'est qu'en renonçant à acquérir un

12. *Ibid.*, p. 139.

13. *Ibid.*, p. 140.

14. *Ibid.*, p. 219.

15. *Ibid.*, p. 144 et p. 195.

16. *Ibid.*, p. 219.

17. *Ibid.*, p. 140.

statut dans la société et en se réfugiant dans un asile psychiatrique que Jürg Zünd a trouvé une paix relative et que son maniérisme s'est estompé.

Soi, faux-soi et soi intérieur

Reprenons notre question initiale : un soi peut-il se diviser ? La réponse exige à dire vrai que l'on ne se laisse pas égarer par l'amphibologie de la notion et que l'on distingue nettement entre le soi au sens de la conscience de soi et le soi au sens de parvenir – ou non – à être soi.

En effet, qu'il souffre, qu'il perçoive ou imagine, tout sujet est conscience de soi, c'est-à-dire conscience que c'est lui qui souffre, qui perçoit ou qui imagine. Si Sartre, en 1936, rejette hors de la conscience l'*ego* cartésien comme réalité substantielle, comme ce qui, à travers la variation des comportements et des vécus, se maintient comme identique, il n'en conserve pas moins l'idée d'une unité de la subjectivité, fondée sur le soi en tant que rapport, et qui est le soi de la présence à soi ou conscience (de) soi¹⁸. Ce rapport à soi a en outre une dimension temporelle dans la mesure où le sujet se rapporte à son être passé en ayant conscience d'être le même qu'hier tout en étant autre et donc de son identité non substantielle dans le temps¹⁹. On peut remarquer du reste que dans l'introspection, c'est-à-dire dans le retour du sujet sur ses propres vécus, la « scissiparité réflexive » n'aboutit jamais à un véritable dédoublement comme en témoigne la dépendance du réfléchi vis-à-vis du réfléchissant et réciproquement²⁰. De ce point de vue, le soi est une structure nécessaire de la conscience et la schizophrénie ne saurait entraîner une quelconque division du soi au sens où le sujet se décomposerait en deux ou plusieurs sujets distincts dont les soi respectifs seraient sans communication.

Il n'en reste pas moins que le sujet peut échouer à être soi. C'est ce que montre précisément Binswanger lorsqu'il réélabore la notion de dissociation dans le cadre de la problématique heideggerienne de l'authenticité et de l'opposition entre la constance du soi (*Ständigkeit des Selbst*) qui caractérise le *Dasein* authentique et la constance dans le n'être-pas-soi (*Unselbst-ständigkeit*) du *Dasein* déchu²¹. En effet,

18. SARTRE J.-P., *La Transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1988.

19. On retrouve cette conception d'une identité non substantielle sous la plume de Paul Ricœur lorsqu'il oppose à l'identité substantielle, ou identité-*idem* d'un être qui ignore le changement, l'identité du soi ou identité-*ipse* qui implique la mutation dans la cohésion d'une vie. Cf. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

20. SARTRE J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 2008, p. 194. Sans doute Narcisse voudrait-il pouvoir se surprendre, s'objectiver et se contempler comme s'il était un autre mais la structure même de la réflexion, c'est-à-dire sa structure unitaire, le lui interdit.

21. HEIDEGGER M., *Être et temps*, trad. fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 38.

Heidegger montre dans *Sein und Zeit* que si le *Dasein* authentique assume résolument sa propre existence et, avant tout sa propre finitude, c'est-à-dire son être mortel, en revanche, le *Dasein* déchu ou inauthentique fuit l'existence en se soumettant à la dictature du *On*. Dès lors le *Dasein* pense ce qu'on pense, dit de ce qu'on dit, fait ce qu'on fait et ignore sa propre mortalité. Il existe sur le mode inauthentique de la constance dans le n'être-pas-soi, qui est une possibilité du *Dasein*. Dans cette perspective, on peut considérer que la dissociation et l'incapacité corrélatrice du schizophrène à être soi correspondent à une forme aiguë de déchéance et d'aliénation. Ce qui en l'occurrence est en question, ce n'est plus tant la tyrannie du *On* que l'impuissance *pathologique* du *Dasein* à exister sans se laisser dominer par des exigences étrangères et des modèles de comportements liés à son histoire personnelle qui le condamne à une forme d'errance (*Heimatlosigkeit*). C'est du reste ce que, nous semble-t-il, les analyses du psychiatre anglais Ronald David Laing, s'appuyant sur certains travaux de Winnicott²², permettent de préciser.

Partisan d'une approche « phénoménologico-existentielle » de la maladie mentale²³, Laing s'interroge sur ce qu'il dénomme ce « système du faux-soi » qu'il retrouve aussi bien chez l'homme normal que chez l'hystérique et le schizophrène. En effet, de nombreuses situations de la vie courante exigent que nous portions un masque et que nous nous conformions à certaines exigences sociales qui nous sont plus ou moins étrangères²⁴. Cependant, il convient de ne pas confondre la santé et la maladie : les différents rôles que le sujet sain accepte de jouer ne sont en l'occurrence que des masques provisoires d'un soi qui ne doute pas de sa propre identité, c'est-à-dire d'un être qui se distingue à ses propres yeux comme aux yeux des autres par ses projets, son histoire, son caractère, autrement dit par une manière singulière de prendre place dans le monde, qui constitue ce qu'on peut aussi appeler sa personnalité. De ce point de vue, le faux-soi (*false self*) du schizoïde diffère aussi bien « du masque (*mask*) porté par l'homme "normal" » que de « la fausse façade (*false front*) de l'hystérique ». Car si l'hystérique se dissocie

22. WINNICOTT D., « Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux "self" », *Processus de maturation chez l'enfant*, trad. fr. J. Kalmanovitch, Payot, 1970, p. 121.

23. LAING R. D., « Les fondements phénoménologico-existentiels de la compréhension des psychoses », *Le Moi divisé*, p. 31 sq.

24. Ces réflexions pourraient s'inspirer des travaux de Erving Goffman quoique le sociologue américain se refuse à distinguer entre un vrai *self* et un faux *self*. Car, comme l'écrit Céline Bonicco, « le *self* est non seulement une construction sociale dont les matériaux sont fournis par les situations dans lesquelles on se trouve, mais aussi plus fondamentalement une notion plurielle : les *selves* se juxtaposent et se superposent en raison des interactions que l'on noue et de la manière dont on peut se positionner dans les situations », BONICCO C., « Rôle social, représentation et mauvaise foi chez Erving Goffman », *Revue de phénoménologie ALTER*, n° 17/2009, p. 102.

(*dissociates himself*) de ce qu'il fait, il n'en essaye pas moins « de trouver une satisfaction par ces actions mêmes dont il nie la signification²⁵ ». C'est ainsi que la coquette de *L'Être et le néant* abandonne sa main à l'homme qui s'en est emparé, tout en feignant d'ignorer la signification de la situation afin de jouir du désir de son partenaire sans se compromettre²⁶. Au contraire le faux-soi du schizoïde loin d'être au service du vrai-soi ou soi intérieur (*inner self*) est tout d'abord une défense ou une barrière contre les risques d'empiétement (*impingement*) de la réalité, c'est-à-dire d'étouffement de la fragile identité du malade par son entourage. Mais, comme l'écrit Laing, « cette défense peut devenir le mur d'une prison » dont le soi ne peut plus s'échapper. L'existence est alors dominée par le faux-soi qui est ressenti comme étranger, incontrôlable et soumis à la volonté des autres tandis que le soi intérieur devient fantasme et perd toute identité solidement ancrée²⁷.

Conclusion

Le terme de dissociation appartient depuis longtemps au vocabulaire usuel des psychiatres. Mais il n'est pas toujours facile d'en saisir la signification exacte. Nous avons vu comment le même phénomène peut faire l'objet d'interprétations profondément différentes selon que l'on adopte avec Bleuler le point de vue d'une psychologie associationniste ou bien celui de la *Daseinsanalyse*. Dans un cas, la dissociation correspond à une scission des fonctions psychiques, dans l'autre à une incapacité à se construire, à trouver sa place dans le monde, à ne pas se laisser envahir par des exigences étrangères au soi-interne. Dans cette dernière perspective, si la schizophrénie est un bien un trouble de l'identité ou encore de la personnalité, au sens d'une impossibilité pathologique d'exister selon une manière d'être-au-monde propre, elle n'est pas pour autant un trouble affectant le soi du sujet en tant que conscience de soi. Dans le cas de la psychose d'influence, lorsque le malade soutient que s'imposent à lui des idées qui ne sont pas les siennes, il reconnaît lui-même que, s'il n'est pas l'auteur des idées qu'il tient donc pour étrangères, il n'en est pas moins celui qui les pense et dont il a conscience. Comme le rappelle Jean Garrabé, il serait erroné de prendre les schizophrènes pour des Dr Jekyll et Mr. Hyde²⁸.

25. LAING R. D., *Le Moi divisé*, p. 128.

26. R. D. Laing renvoie se réfère explicitement à l'œuvre de SARTRE J.-P., *L'Être et le néant*, p. 94.

27. LAING R. D., *Le Moi divisé*, p. 193-195.

28. GARRABÉ J., « La notion de dissociation selon Pierre Janet », D. MICHAUX (éd.), *Hypnose et dissociation psychique*, Paris, Imago, 2006, p. 47 ; NAUDIN J., GRANGER B., *La schizophrénie*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2006, p. 15.

Presses universitaires de Rennes

Identité, narration et souffrance¹

Nuno Miguel PROENÇA

Contours et questions

Nous montrons *qui nous sommes en agissant et en parlant*, nous dit Hannah Arendt dans son essai sur la *Condition humaine*. Ce faisant, chacun de nous révèle *activement* son identité de personne unique, en apparaissant dans le monde proprement humain, alors que son identité physique apparaît sous les formes singulières de son corps et du son de sa voix, *sans que pour cela une quelconque activité de sa part ne soit nécessaire*. C'est seulement par le biais des narrations, qui unifient paroles et actions, que chacun essaie de répondre véritablement à la question de l'identité que les communautés humaines adressent explicitement ou tacitement à tout nouvel arrivant. En essayant de dire qui nous sommes, nous nous efforçons aussi d'assurer la continuité d'une identité qui prend en compte la diversité dont nous sommes faits. La réponse à cette question implique, ainsi, *ce que nous sommes* : c'est-à-dire les qualités, les dons, les talents et les faiblesses que chacun de nous peut montrer ou cacher, mais aussi notre réalité physique, ou la simple existence, que chacun assume avant tout de façon *passive* : sur l'origine et la constitution celle-ci, personne ne peut grand-chose. L'action, la parole et la narration, parentes du *volontaire*, révèlent ce qu'il y a *d'initial* en chacun de nous, ce quelque chose de radicalement nouveau qui vient au monde avec chaque être. En ce qui concerne ce qu'il y a d'unique en chaque personne, nous apprend encore

1. Ce travail est issu de mes activités de recherche au sein des groupes *Poetics of Selfhood: Memory, Imagination and Narrativity* du Centre de philosophie de l'université de Lisbonne (CFUL), ainsi que du groupe *Medicine and Narrative: (con)texts and practices across disciplines* du Centre d'études anglaises de la même université (CEAUL).

Arendt, nous pouvons dire que l'action comme *début* perpétue la *naissance*, puisqu'en étant accomplie elle est l'actualisation de la condition humaine de la *natalité*. À son tour, la *parole* est l'actualisation de la condition humaine de *pluralité*. C'est la *parole* qui révèle le caractère singulier de chacun au sens où c'est en parlant qu'est révélé ce qui permet à chacun de vivre comme un être distinct et unique parmi les égaux². Action et parole, de même que natalité et pluralité, sont ainsi intimement liées parce que chaque acte humain primordial et spécifique doit simultanément contenir la réponse à la question de l'identité.

Que se passe-t-il alors lorsque le *faire* et le *parler*, pour reprendre les termes de Arendt, ne nous sont pas possibles, soit parce que nos capacités sont diminuées, soit parce que notre constitution ne nous le permet pas? Que se passe-t-il, par ailleurs, lorsque nous ne sommes pas capables de nous raconter et de dire qui nous sommes en raison de l'intensité affective de ce que nous vivons ou de l'effet traumatique de ce que nous avons vécu? Est-ce que notre identité se trouve menacée par la souffrance ou bien est-ce sa dimension passive et silencieuse qui devient prépondérante, en nous enfermant dans l'affection ou en révélant par la maladie ce que l'on n'est pas capable de dire? En raison même des limites que la souffrance impose à une conception narrative de l'identité, ne doit-on pas déterminer ce que « soi-même » veut dire, autrement que par la médiation du langage et de l'action?

Ces questions permettent de reformuler les termes d'un débat sur la pertinence du modèle du soi narratif tel qu'il s'est développé en philosophie, dans les études littéraires, dans les sciences sociales et, depuis peu, dans la médecine narrative. En interrogeant la notion d'ipséité, notamment dans les travaux de Michel Henry, par opposition à celle que l'on trouve chez Ricœur, nous voulons rappeler l'importance du fonds pathique d'une vie et d'un vivant dont le corps propre est le lieu d'événements qui ne sont pas nécessairement récupérables par la trame du récit, quand bien même leur violence serait de l'ordre du symbolique et de l'institutionnel. C'est ce silence de l'inénarrable et sa force affective qui nourrissent une souffrance mettant à son tour à mal l'idée d'unité et de vérité de soi qui ne serait rendue possible que par le récit.

Words, words, words³

En essayant de répondre à la question qui concerne sa propre identité, chacun trouve initialement la réponse auprès d'un autre et cette réponse passe aussi par

2. ARENDT H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 178.

3. SHAKESPEARE, *Hamlet*, acte II, scène 2.

des formes de narration. « *To begin my life with the beginning of my life, I record that I was born (as I have been informed and believe) on a Friday, at twelve o'clock at night. It was remarked that the clock began to strike, and I began to cry, simultaneously*⁴ », nous dit David Copperfield, le narrateur du roman homonyme de Charles Dickens. Remarquons l'expression « comme j'ai été renseigné et le crois » qui fait signe vers les conditions d'acceptation de cela que nous tenons comme étant vrai à propos de nos origines. L'histoire que nous racontons à notre propos nous a été en partie racontée par un autre de qui nous la recevons et nous la faisons nôtre lorsque nous n'avons pas de raison d'en douter⁵. C'est de cela que nous nous souvenons d'abord : des histoires que les autres racontent sur nous-mêmes. Ainsi avons-nous aussi appris à dire et à écrire notre prénom et notre nom. Après avoir été intériorisée, la question « qui es-tu ? » devient « qui suis-je ? » et ouvre un espace réflexif dans lequel chacun s'interroge, se définit, se représente, essaie de se connaître et de se comprendre. C'est aussi dans cet espace, dont la genèse est relationnelle et dans lequel d'autres se rencontrent potentiellement, qu'autant l'action que la souffrance peuvent acquérir sens et raison.

Les actions par lesquelles nous nous définissons incluent, nécessairement, la dimension *passive* et *involontaire* de nous-mêmes que nous assumons (ou pas...) comme une partie essentielle de ce que nous sommes⁶. La carte d'identité était encore, il n'y a pas longtemps, un quasi-récit dont les informations nous présentaient aux autres par le biais de beaucoup de ce qui nous définit *passivement*, c'est-à-dire, ce qui nous caractérise sans que nous en soyons à l'origine (nom, prénom, nom et prénoms des parents, date et lieu de naissance, hauteur, aspect du visage, et parfois même l'impression digitale, ou encore la religion et la race dans certains pays) et de quelques autres éléments qui sont plutôt le résultat de notre initiative (état civil et adresse). Du côté de la *passivité*, constituée par ce qui est *involontaire*, nous trouvons ce qui singularise quelqu'un sans qu'il en soit lui-même à l'origine. Du côté de *l'activité*, en revanche, nous pouvons situer ce qui le singularise parmi ses égaux et dont le sujet est à l'origine (ses actions, ses

4. DICKENS C., *David Copperfield*, § 1.

5. Il serait intéressant de se demander ce qu'un tel doute révélerait de la constitution narrative de l'identité et du rôle que jouent nos rapports à ceux qui nous racontent (ou qui nous ont raconté) nos origines. Quel lien avons-nous, à notre tour, avec cette histoire de nous-mêmes qui nous devance ? En quoi pré figure-t-elle cet autre que nous sommes pour nous-mêmes, cet autre qui a d'abord relevé de l'imaginaire et de la fantaisie de ceux qui nous ont précédés ? Quel rapport avons-nous, par ailleurs, avec ce nom propre qui nous identifie et qui nous situe symboliquement, avant même notre naissance, dans l'ordre des générations et dans les constellations (socio-politiques, religieuses, économiques, etc.) des lignées qui s'y croisent ?

6. Voir, à ce propos, par exemple, *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricœur : RICŒUR P., *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

réalisations, ses activités, ses paroles). Il existe, néanmoins, un autre niveau de passivité dont l'articulation avec l'action n'est pas si simple. Il s'agit de la *passibilité* inhérente au fait d'être soi-même et qui révèle ce qu'il y a d'essentiel et de singulier en ceci que nous sommes ancrés dans notre propre corps. L'analyse des arguments ricœuriens nous conduira à nous y intéresser plus en détail. Retenons néanmoins, dès à présent, que cette dimension de *passibilité* est une épreuve de la vie en tant qu'épreuve de soi, qu'elle est de tonalité émotionnelle, affective, sensitive, rendant passible la subjectivité foncièrement impressionnable. Il n'est pas rare, d'ailleurs, que nous soyons quotidiennement pris par le balancement presque imperceptible qui va du mode tel que nous apparaissions à nous-mêmes à la forme telle que nous apparaissions aux autres par le biais des représentations que nous partageons – ce balancement étant une composante essentielle de notre identité. Nous allons de l'immédiateté de notre auto-affection à ce qui est symboliquement médiatisé et nous représente auprès des autres. La première dimension, qui est *invisible*, dans les termes de Michel Henry, et qui échappe à l'herméneutique (au moins telle que l'on peut l'entendre avec Ricœur), révèle l'intériorité de notre vie se manifestant à elle-même par le biais de dynamiques qui ne relèvent pas de notre initiative. En étant tacite, cette dimension est fortement mise en évidence par la souffrance. Le succomber, le pâtir, nous font entendre cette dimension *passive* intégrale du souffrir. En ce sens, de même qu'il y a une relation intrinsèque entre le *volontaire* et l'*involontaire*, de même y a-t-il une corrélation originaire entre l'agir et le souffrir qui rend apparemment inséparables les dimensions passive et active de notre identité.

En réfléchissant sur l'identité narrative, avec Ricœur, nous comprenons combien les vies humaines deviennent plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les personnes racontent à leur propos. Nous retenons comme fortement plausible la validité de la chaîne d'assertions selon laquelle la connaissance de soi-même est une interprétation et l'interprétation de soi trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée. Selon la tradition cartésienne du *Cogito*, le sujet se connaîtrait lui-même par intuition immédiate. Contrairement à celle-ci, la philosophie ricœurienne attire notre attention sur le fait que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes que l'humanité plurielle a déposés dans les œuvres de culture. De l'amour, de la haine, des sentiments éthiques *et du soi* nous ne saurions rien sans que cela eut été porté au langage et articulé par les philosophies, les religions, les traditions spirituelles, les littératures. De cette façon, la reconfiguration de l'identité par le récit confirme un trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif : nous-mêmes, nous ne nous connaissons pas *immédiatement*, mais uniquement de façon indirecte par le détour des signes culturels de toute sorte qui s'articulent sur des médiations symboliques, lesquelles, à leur tour, articulent déjà

l'action et, parmi elle, les récits de la vie quotidienne. L'histoire d'une vie, par laquelle est dite l'identité d'un individu (ou d'une communauté), fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. Elle est incessamment reconfigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives que quelqu'un raconte à son propos, devenant ainsi, lui-même, celui qui est l'agent ou l'auteur des actions racontées. Au nom propre, qui désigne quelqu'un, s'ajoute un ensemble de fils narratifs par le biais desquels l'identité de celui qui se raconte se fait d'autres histoires et des symboles qu'elles véhiculent. C'est la narration, alors, et non pas seulement le nom propre (qui a été reçu et appris) qui justifie que l'on tienne le sujet de l'action pour le même tout au long de sa vie. Il y a, certes, une altérité institutionnelle, littérale, qui assure la « mêmété » du nom propre dans la constellation généalogique et sociale qui le définit, tout en posant l'identité du sujet de l'action, mais c'est seulement la narration qui en assure la permanence au long d'une vie, compte tenu des transformations des vivants, nés, mortels.

La médiation narrative nous fait comprendre, par ailleurs, que la connaissance de soi est une interprétation de soi-même et que la constitution de l'identité se fait toujours par le biais de l'altérité. L'identité se situe ainsi dans une communauté symbolique, linguistique et institutionnelle (on pourrait aussi dire sociale et culturelle) qui nous préexiste⁷. La relation constitutive de l'ipséité et de l'altérité est ici très claire : les récits par lesquels nous nous présentons originairement nous viennent d'autres et c'est en élaborant à plusieurs reprises ces récits que nous constituons nos identités, en prenant en compte les changements que le temps et

7. Mais, ce récit est-il pour autant vrai? Dans une réflexion sur la forme des récits de soi intitulée « L'illusion biographique » (BOURDIEU P., « L'illusion biographique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, vol. 62, n° 62-63, p. 69-72), Pierre Bourdieu rappelle la structure institutionnelle présumée par la forme courante de l'histoire de vie. Pourquoi ne serait-elle pas, comme dans la première partie du roman *The Sound and the fury* de Faulkner, « a tale/Told by an idiot, full of sound and fury./Signifying nothing » (SHAKESPEARE, *MacBeth*, V, 5)? Pourquoi sommes-nous prédisposés à y adhérer? « Tout permet de supposer que le récit de vie tend à se rapprocher d'autant plus du modèle officiel de la présentation de soi, carte d'identité, fiche d'état civil, curriculum vitae, biographie officielle, et de la philosophie de l'identité qui le sous-tend, que l'on s'approche davantage des interrogatoires officiels des enquêtes officielles – dont la limite est l'enquête judiciaire ou policière –, s'éloignant du même coup des échanges intimes entre familiers et de la logique de la confiance qui a cours dans ces marchés protégés. [...] Le récit de vie variera, tant dans sa forme que dans son contenu, selon la qualité sociale du marché sur lequel il sera offert – la situation d'enquête elle-même contribuant inévitablement à déterminer le discours recueilli. [...] [L]a présentation publique, donc l'officialisation, d'une représentation privée de sa propre vie, publique ou privée, implique de surcroît de contraintes et de censures spécifiques » (BOURDIEU P., « L'illusion biographique », *op. cit.*, p. 70-71). À ce propos, nous pourrions aussi nous demander, avec Freud, si les récits de soi ne sont pas une façon privilégiée d'occulter les vérités traumatiques et de s'en détourner.

la succession d'événements qui nous concernent et qui font infléchir, petit à petit, le sens de la façon dont nous nous affectons, nous comprenons et nous représentons. En admettant cela, nous serions « révisionnistes », au sens de Strawson⁸. Ce sont ces éléments initiaux que nous reprenons pour nous présenter à nous-mêmes (lorsque nous n'avons pas de raisons pour en douter, comme nous le dit le narrateur de Dickens) que nous combinons avec d'autres récits, qui composent et complexifient au fur et à mesure notre identité narrative tout en redéfinissant notre ipsité. « L'histoire procède toujours de l'histoire⁹ », nous dit Ricœur. Le fait que l'identité soit foncièrement narrative permet aussi de résoudre, selon l'auteur de *Temps et récit*, une antinomie qui, autrement, serait sans solution. Est-ce qu'un sujet demeure le même dans la diversité de ses états et de ses âges, ou bien son identité n'est-elle qu'une illusion substantialiste recouvrant une multiplicité et une diversité cognitive, volitive et émotionnelle? D'ailleurs, n'est-ce pas seulement le nom propre, la nomination, le langage, qui sont à l'origine de cette illusion? Ces dilemmes disparaissent, dès lors que l'on substitue à l'identité logique, formelle et substantielle, comprise au sens du même (l'identité-*idem*, en latin) l'identité comprise au sens d'un soi-même (l'identité-*ipse*). En tant que nous parlons, c'est la narration qui assure l'identité et celle-ci est narrative. Mais, « l'identité narrative ne se révèle [...] que dans la dialectique de l'ipsité et de la mêmété¹⁰ », nous dit Ricœur.

C'est cela qui permet la reconfiguration de l'identité par l'application réflexive des configurations narratives. La connaissance de soi n'est ni intuitive ni immédiate, elle est faite de corrections et de rectifications, de sorte que « le soi de la

8. STRAWSON G., « Against narrativity », § 8, *Real Materialism and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 2008 : « If one is Narrative, one will also have a tendency to engage unconsciously in invention, fiction of some sort – falsification, confabulation, revisionism – when it comes to one's apprehension of one's own life. I will call this Revision. According to the revision thesis Narrativity always carries with some sort of tendency to revision, where revision essentially involves more merely than changing one's views of the facts of one's life. (One can change one's views on the facts of one's life without any falsification, simply by coming to see things more clearly). »

9. RICŒUR P., *Temps et récit*, tome 1, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », p. 349, note 2.

10. RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 167. *L'identité-ipse* est maintien de soi par la parole donnée à autrui. Le maintien de soi-même est ainsi assuré par une promesse, en dépit du temps et du changement éventuel du désir de quelqu'un, de son opinion ou de son inclination et de tout événement inattendu. La seconde, remettant vers l'ensemble des dispositions acquises par lesquelles on reconnaît quelqu'un comme étant le même (ce qui vaut autant pour les individus que pour les groupes) est appelée identité-*idem* et renvoie à la notion de caractère. Ces deux modèles de permanence dans le temps ouvrent une polarité et un milieu que vient occuper la notion d'identité narrative. Celle-ci oscille entre une limite inférieure où la confusion de l'*idem* et de l'*ipse* est exprimée par le maintien de soi dans le temps et une limite supérieure où la question de son identité est posée par l'*ipse*, sans recours à l'*idem*.

connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique¹¹ ». C'est par les œuvres de la culture appliquées à lui-même, par le biais de l'examen d'une vie, de l'épuration, de la clarification et de la catharsis rendue possible par les récits fictifs et historiques que l'ipséité advient. Un des exemples donnés par Ricœur est celui de la composante narrative de l'expérience psychanalytique en tant qu'elle est mise à l'œuvre par le travail de perlaboration. La cure permet la substitution des bribes d'histoires inintelligibles et insupportables, exprimant et prolongeant des formes de souffrance, par une histoire cohérente et, tant que possible, acceptable par l'analysant et par la communauté dans laquelle il vit. Ainsi cet être souffrant serait-il en mesure de se reconnaître par le biais des inter-narrations dont il est le porteur et qu'il véhicule pour se (re)présenter.

Ce que révèle le travail psychanalytique est que le texte narratif (et auto-narratif) est fait d'autres textes, de mythes que l'on réécrit, de proverbes que l'on illustre, de fragments d'histoires qui sont repris et qui se citent sans le savoir, ainsi que de proverbes, de slogans publicitaires ou de vers de poèmes, religieux ou profanes, qui nous ouvrent des horizons de sens et nous permettent de nous identifier à d'autres¹². ... À ce propos, alors que la philosophie élabore la notion d'intersubjectivité, la théorie de la littérature nous parle d'intertextualité. En essayant de comprendre ce qu'est être soi-même en tant qu'être parlant, immergé dans une culture par laquelle se nouent la relation à soi et la relation aux autres, Ricœur en semble proche¹³. C'est par cet inter-texte que les identités narratives se constituent et que les ipséités s'expriment... dans des inter-narrations. C'est dans la toile inter-narrative et inter-textuelle que se tissent les dessins culturels par lesquels sont véhiculés les symboles et les imaginaires partagés qui permettent à quelqu'un de se

11. RICŒUR P., *Temps et récit*, tome 3, Paris, Le Seuil, 1985, p. 444.

12. Rappelons aussi, à cet égard, l'importance que Ricœur accorde à la littérature et à ce qu'elle nous dit de l'identité. Selon le philosophe, la littérature est, à proprement parler, peut-être comme certains moments d'une psychanalyse, un laboratoire éthique. Le récit y soumet l'identité narrative à des variations imaginatives. C'est là une des raisons pour lesquelles la littérature est un laboratoire où, par le biais des variations imaginatives, sont essayés estimations, évaluations et jugements d'approbation ou de condamnation par lesquels la narrativité sert de propédeutique à l'éthique. Voir, par exemple, RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 139.

13. « [T]out texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante ; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues. Passent dans le texte, redistribués en lui, des morceaux de codes, des formules, des modèles rythmiques, des fragments de langages sociaux, etc., car il y a toujours du langage avant le texte et autour de lui », BARTHES R., « Texte (théorie du) », *Encyclopedia Universalis*, édition multimédia, version 13, 2007.

présenter et de se représenter pour d'autres de façon acceptable. C'est encore le cas lorsqu'il s'agit de rendre compte de la souffrance¹⁴.

Souffrance et ipséité

La partie active de l'identité se confond avec un processus toujours ouvert qui repose sur la capacité de raconter. Cela met en évidence la dimension relationnelle de l'identité. Mais, s'il en était seulement ainsi, lorsque la capacité de raconter est mise en cause, l'identité elle-même serait menacée, ou alors la part passive serait fortement mise en évidence. « Traitant de l'identité narrative, on a observé que c'est la vertu du récit de conjointre agents et patients dans l'enchevêtrement de multiples histoires de vie. Mais il faudrait aller plus loin et prendre en compte des formes plus dissimulées du souffrir : l'incapacité de raconter, le refus de raconter, l'insistance de l'inénarrable, phénomènes qui vont bien au-delà de la péripétie, toujours récupérable au bénéfice de la mise en intrigue¹⁵. » Dans la douleur et la souffrance, la possibilité de raconter est diminuée. Le royaume de la souffrance commence avec la diminution du pouvoir d'agir, sentie comme diminution de l'effort pour exister. Or, ce que nous apprenons aussi avec Ricoeur c'est que, contrairement à la douleur¹⁶, la plupart des souffrances est infligée à l'homme par l'homme en raison de l'interaction dans laquelle se situent les existences humaines. À cause de la dissymétrie fondamentale entre agents et patients, mais aussi en raison de ce qui les relie nécessairement, un agent, en exerçant son pouvoir-*sur* les autres, les traite comme patients de son action¹⁷ et engendre de la souffrance.

Ce sont ces souffrances qui nous font entendre que la partie la plus importante du mal dans le monde est le résultat de la violence exercée entre les hommes. Ici, la passivité originaire du corps propre, qui est révélée par l'affectivité et par l'auto-affectation du vivre, recouvre la passivité originaire de l'existence d'autrui, le

14. L'ipséité implique l'altérité à un degré si élevé que la première ne se laisse pas penser sans la seconde. Cela n'est pas seulement vrai en ce qui concerne la littérature et des textes littéraires. Cela est aussi vrai s'agissant des « textes » parlés de nos récits quotidiens et sans doute les imaginaires dans lesquels se constituent et se meuvent nos identités qui ne seraient pas possibles sans la trame inter-narrative de l'intersubjectivité.

15. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 370.

16. « [O]n s'accordera donc pour réserver le terme *douleur* à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme *souffrance* à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement », RICŒUR P., « La souffrance n'est pas la douleur », C. MARIN et de N. ZACCAÏ-REYNERS (dir.), *Souffrance et douleur, autour de Paul Ricoeur*, Paris, PUF, 2013, p. 14.

17. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 370.

fait que c'est une donnée initiale – qui ne dépend ni de moi ni de mon initiative – que d'autres existent et que nous ayons à définir notre identité par le rapport que nous établissons avec eux : selon Ricoeur, « la passivité du souffrir soi-même [peut ainsi] devenir indiscernable de la passivité de l'être victime de l'autre que soi. La victimisation apparaît alors comme l'envers de passivité qui endeuille la "gloire" de l'action¹⁸ ». À son tour, le corps propre, dans une dialectique entre *praxis* et *pathos*, devient le lieu emblématique d'une réalité qui désigne toute la sphère de passivité intime au-delà de sa simple *mienneté*. Ce qui est en jeu dans le corps, la passivité foncière que l'on constate dans la souffrance est donc une partie fondamentale de la relation avec autrui en nous-mêmes. Il nous intéresse ici de souligner que Ricoeur affirme que, dans cette perspective, et de façon à entendre la dimension passive de *l'identité comme altérité* au niveau du corps propre, il serait important de parcourir le travail conceptuel qui s'est fait depuis les œuvres classiques sur les passions, en passant par Maine de Biran, jusqu'aux méditations de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty et de Michel Henry sur l'incarnation, la chair, l'affectivité et l'auto-affectation.

Retenons ici Michel Henry. Comme Ricoeur, il s'intéresse aussi à la question de l'ipséité. Mais, si Ricoeur emploie le terme d'ipséité à la suite d'une réflexion sur la dimension narrative de l'identité, Henry le définit en déplaçant la connaissance de soi du registre des symboles et de leur interprétation vers celui de l'affectivité, des émotions et de leur manifestation charnelle. Si nous souhaitons penser l'articulation entre récit et identité, il faudrait alors passer par l'ipséité comme auto-affectation du vivant et entendre le sens du *dit* à partir de l'Affect comme force formatrice des représentations. Cette force affective est à l'œuvre dans le dire. Qu'il s'agisse d'un récit oral ou d'un récit écrit, qu'il soit factuel ou fictionnel, son essence se trouverait dans la teneur affective dont il est issu et dans la réalité émotionnelle qu'il suscite ou dont il est issu, au sein d'une communauté tacite, mais pourtant expressive, entre narrateur et narrataires. Dans un sens qui rend indissociable identité et herméneutique, la tâche de la compréhension et de l'interprétation de soi serait à proprement parler infinie, puisque, pour nous connaître, il serait nécessaire que nous nous mouvions à travers une forêt de symboles et de récits dont la traversée serait labyrinthique et infinie¹⁹. Puisque chaque symbole renvoie à d'autres symboles et que chaque récit nous conduit vers d'autres récits, si la connaissance de soi-même se situait (uniquement) au niveau du récit, nous serions amenés par des voies qui nous éloigneraient à jamais de l'accès à nous-mêmes, nous dit en somme Michel Henry. Ce qu'il nous propose, en revanche, c'est un parcours phénoménologique qui nous mène au point où, au lieu d'être

18. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 371.

19. HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 397.

médiatisée par le langage et par les symboles de la représentation, l'ipséité se confond avec l'*immédiateté* de l'épreuve de soi qui est chaque fois impliquée affectivement dans la pluralité vivante de la communauté. Qu'elle soit du registre de la souffrance ou de celui de la jouissance, qu'elle soit du registre de la diminution ou de celui de l'intensification du pouvoir d'agir, c'est cette teneur affective qui conditionne et qui révèle le sens de chaque récit.

Dans un long chapitre de sa *Phénoménologie matérielle*, l'auteur se consacre à la question qui porte sur l'essence de la communauté, qu'il met en rapport avec celle de l'ipséité. Communauté et ipséité sont indissociables. Leur essence est indispensable pour que chacun puisse être soi-même : elle est la vie elle-même, entendue comme autorévélation. Cette vie, qui est celle de la pluralité des vivants qui composent n'importe quelle communauté, est aussi, chaque fois, celle d'une subjectivité vivante qui s'éprouve dans sa chair. Parce que celle-ci est vivante et parce qu'elle se donne à soi-même dans l'immédiateté d'un corps vécu, parce que cette donation immédiate est la forme dont chacun s'affecte en étant affecté par les dynamiques d'une vie dont il n'est pas à l'origine, mais qu'il retrouve en soi comme une altérité, la vie de l'ipséité est auto-affection. Là se trouverait, donc, ce sans quoi la narration ne serait pas possible et ce à partir de quoi chaque récit acquiert sa signification : dans ce mode initial de révélation à soi et de donation des autres en soi qui est celui de l'affectivité. Autrement dit, si nous suivons Henry, et contrairement à ce qu'avance Ricoeur, la narration n'a pas un rôle primordial dans la constitution de soi-même ni dans le rapport inexpugnable à l'autre. Ce n'est pas par le récit que nous acquérons un savoir de nous-mêmes ou des autres. C'est seulement dans le fond pathique originaire de la vie qui nous est commun. L'ipséité s'y situe comme passibilité et auto-affection. Henry dit même qu'il s'agit d'un *se souffrir* originaire, parce que n'importe quelle action et n'importe quelle jouissance reposent sur la dimension initiale du *se-sentir* d'un être qui ne peut se fuir soi-même et qui ne peut pas non plus fuir ce qui en soi-même est le signe d'une vie dont il n'est pas à l'origine. Au lieu d'être ce par quoi l'ipséité se constitue dans une communauté relationnelle, le récit, en raison même de la médiation symbolique qu'il requiert, est plutôt entendu comme une forme d'écart à soi et comme un éloignement de ce qui est en jeu dans chaque rencontre. Au lieu d'être uniquement accessible par la représentation, la vérité de la connaissance qui peut être obtenue par les récits se trouverait avant tout dans ce qui se manifeste à chaque rencontre, à commencer par la rencontre avec soi, dans l'expressivité *pathique* d'un corps vivant. L'auto-manifestation de la vie, sa donation *pathique*, est épreuve de soi. Contrairement à celle du monde, sa manifestation se confond avec l'immanence absolue d'un soi singulier. La *passibilité* est cette épreuve de soi dans la souffrance, dans la douleur, mais aussi dans la joie, les efforts, les besoins, les tendances, les désirs... en tant qu'ils sont chaque

fois ceux de quelqu'un et de telle façon que le contenu *pathique* donné soit identique à l'acte de donation de la vie et de sa Potentialité, sans représentation ni médiation symbolique.

La souffrance est issue de la possibilité la plus intérieure de la vie, elle fait partie du procès par lequel la vie vient à soi : l'épreuve de soi s'accomplit phénoménologiquement comme un *se souffrir primitif*, comme « se souffrir soi-même ». Mais, le *pathos* par lequel la vie se révèle, en lequel elle s'auto-manifeste, est autant souffrance que jouissance primordiales données en même temps que l'ensemble des pouvoirs et des savoirs du corps et dans l'impossibilité de se comprendre à partir d'un élément mondain quelconque. Il y a unité du souffrir et du jouir dans l'advenir à soi de la vie s'éprouvant en tant qu'ipséité : « Le souffrir est un jouir parce que dans le souffrir et par lui s'accomplit l'être-donné-à-soi de la vie, son jouir de soi, parce que l'effectuation phénoménologique de ce souffrir est jouissance. De même le jouir implique en lui ce souffrir pour autant que la jouissance du jouir se réalise dans le s'éprouver soi-même du souffrir et en lui seulement²⁰. » D'où la difficulté de faire un récit de vie... sans que la narration ne soit subordonnée à l'affectivité. C'est l'Affect, selon l'analyse de Henry, qui donne forme à la représentation, qu'elle soit verbale ou imaginaire. La force qui forme ou ne forme pas la représentation, c'est l'« Archi-phénoménalité²¹ » affective. Celle-ci est un « savoir sans représentation, savoir avant la représentation, savoir secret de toute représentation, qui sait déjà ce qu'elle va représenter, qui lui permet de le faire ou le lui interdit²² » ; ce qui est déterminant non seulement pour comprendre l'inconscient, mais aussi, comme nous l'avons signalé plus tôt, pour évaluer l'importance de la dimension silencieuse des thérapies. Ce savoir sous-jacent, opérant et qui est en mesure d'écarter les souvenirs et de (trans)-former la mémoire, est celui de la vie en son essence phénoménologique propre. Souffrance, douleur, angoisse, honte, dégoût, rejet, par exemple, donnent forme au récit, de même qu'ils informent la théorisation (notamment clinique) et la thérapie. C'est le cas aussi pour les plaisirs, les désirs et les grands bonheurs, nous dit Henry : on y retrouve l'auto-donation originariaire de la vie chez un être transcendentalelement constitué de telle façon qu'il est susceptible d'éprouver des sentiments. C'est pourquoi un événement objectif – un événement du monde comme un échec, un accident, la violence, un deuil – est en mesure de produire un sentiment de souffrance. Il trouve son ultime condition en la vie qui parvient en soi en chaque ipséité. C'est cela que nous pouvons retrouver dans des situations cliniques.

20. HENRY M., « Souffrance et Vie », *Phénoménologie de la vie – I*, op. cit., p. 151.

21. *Ibid.*

22. HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 234.

Souffrance narrée et souffrance inénarrable

Sans pouvoir dire que nous souffrons et pourquoi nous souffrons à quelqu'un qui nous écoute, il nous est difficile de nous comprendre et de nous écouter, en appréhendant par là le sens de notre souffrance. Il est aussi possible que le silence auquel nous nous trouvons confinés oblige notre corps à exprimer par la maladie la charge affective qui accompagne ce qui pour nous afflige. C'était déjà là un des sens de la conversion hystérique tel que Freud nous l'a présentée. Inversement, la possibilité d'exprimer verbalement ce dont nous souffrons peut transformer le *pâtir* physique en nous libérant du besoin d'exprimer par le corps la charge affective liée au fragment de notre histoire que nous ne sommes pas capables de raconter. Ici se trouverait l'une des vertus du récit²³. Toutefois, parce qu'elle se situe dans un domaine inter-subjectif,

23. Dans le quatrième chapitre de son livre intitulé *Narrative Medicine* (CHARON R., *Narrative Medicine*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2006) la médecin et professeur de littérature Rita Charon fait état d'un cas clinique qui nous permet de comprendre ces phénomènes, dont nous parle Ricœur, qui vont bien au-delà de ce qui est racontable et qui peuvent consister dans *l'incapacité à raconter, dans l'insistance de l'inénarrable ou dans le refus de raconter*. Il nous permet aussi d'évaluer les conséquences du silence, les effets du passage du silence à la parole et au récit, mais il nous permet encore de comprendre ce qu'il y a de fondamental dans la façon dont l'affectivité conditionne la possibilité de dire et de raconter. Rita Charon, professeur à Columbia University et médecin généraliste, nous dit qu'elle a reçu dans son cabinet, pendant un grand nombre d'années, une femme Afro-Américaine âgée de 89 ans en 2005. Elle souffrait d'hypertension, d'un cancer de la poitrine, d'une sténose vertébrale, d'insomnie et d'une anxiété incontrôlable. Son histoire de famille était particulièrement éprouvante : le mari était mort d'une insuffisance cardiaque congestive, son enfant avait succombé à un cancer du poumon, alors que sa petite-fille était morte d'un accident dont le responsable s'était enfui. Pendant des années, et parce qu'elle ne souhaitait pas débiter une psychothérapie, cette femme a régulièrement pris des anxiolytiques pour calmer ses nerfs. Elle n'était pas réellement capable de parler de la source de son anxiété. Elle se présentait comme étant une personne devenue fragile et malade après qu'elle était tombée d'un cheval dans une ferme de la Caroline du Sud où sa famille avait vécu dans l'esclavage.

Pendant des années, le médecin s'est senti déconcerté par la maladie de cette vieille femme. Peu de temps avant la publication du livre, la patiente a dit à l'auteur quel était en réalité le noyau de son infirmité. Elle n'était pas tombée d'un cheval à l'âge de douze ans. Elle avait été violée par un jeune homme blanc d'une des fermes alentour. À l'époque, et bien que jeune, elle savait qu'elle ne pouvait dire à personne ce qui s'était passé. Sa mère n'aurait pas été capable de garder le secret et elle serait allée raconter au père, qui, à son tour, aurait agi en fonction de sa rage. Compte tenu de la réalité de la justice du sud des États-Unis à cette époque, le père serait certainement mort comme conséquence de son désir de réparation. Pour cette raison, pendant presque quatre-vingts ans, elle a gardé ce secret, et son cœur a petit à petit été défiguré par la rage et la peur dans lesquelles elle vivait. Charon nous dit qu'il a fallu plus de vingt ans pour qu'elle même, en tant que médecin, devienne suffisamment digne de confiance pour entendre

l'incapacité de raconter, le refus de le faire ou l'insistance de l'inénarrable, peuvent être bien plus que le résultat d'un manque de forces ou de moyens dus à la souffrance physique. Située dans le champ des inter-narrations et de l'inter-action, la résistance qui s'oppose au récit peut être sociale, politique et institutionnelle. Elle peut, donc, être le fruit de la peur des représailles, de la honte d'intégrer un épisode de violence succombée dans un récit qui soit acceptable par les autres, de la peur de ne pas être accepté, d'être excommunié ou d'être exclu d'un groupe social auquel on appartient ou auquel on souhaite appartenir. En rompant le tissu inter-narratif, la souffrance qui accompagne l'inénarrable nous écarte des autres, de même que l'impossibilité de passer de la répétition émotionnelle au souvenir au moyen d'un récit se traduit très souvent par la maladie et la douleur. Si la souffrance nous prive de la possibilité d'agir, de dire et de raconter, s'il elle nous réduit à la passivité et à l'inaction, en nous laissant enfermés en nous-mêmes et limités par des douleurs dans lesquelles la vie devient chose étrange, l'auto-affectation dans laquelle la souffrance nous plonge, quand bien même elle serait la forme que nous avons de sentir, comme étant absolument nôtres, la vie et le corps que nous ne pouvons pas fuir, ne cesse pour autant de nous exclure de la communauté dans laquelle le vivre acquiert ses raisons et son sens. Sans la possibilité de narrer, la souffrance nous enferme dans le silence d'une vie s'auto-affectant et dans ce que le vécu du corps a d'immédiat. Cela nous exclut de la sphère proprement humaine où l'action est indissociable du discours, où nous nous présentons et nous représentons, en nous assumant et en assumant une histoire. Dans la souffrance, nous nous trouvons dans une « immédiateté irrémédiable » dans laquelle est suspendue la dimension représentative, puisque ce que la souffrance atteint, avant tout, est « l'intentionnalité visant quelque chose d'autre que soi²⁴ », d'où l'effacement du monde en tant qu'horizon de représentation et l'apparition d'un monde qui se présente comme étant dépeuplé.

Mais, est-ce le monde en tant qu'horizon qui est perdu lorsqu'il y a souffrance, ou bien la souffrance qui nous révèle la vie s'affectant en deçà du monde, avant tout horizon de représentation? L'analyse que Michel Henry fait de la souffrance pourrait nous aider à trouver une réponse à cette question. Son approche semble nous apporter une clarification « radicale à la question de la douleur ou de la souffrance dans sa relation à la vie²⁵ » et passe par une interrogation sur le

dire à cette femme ce qui s'était réellement passé. Dès que cette femme âgée a raconté son secret – *angoissée, furieuse et en larmes* – l'état de son cœur et celui de son dos se sont améliorés, elle a pu dormir et elle a arrêté de prendre des anxiolytiques. En cessant d'être sous l'oppression de la charge affective du non-dit, « son cœur a dès lors eu de l'espace pour se dilater ».

24. RICŒUR P., « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrance et douleur, op. cit.*, p. 17.

25. HENRY M., « Souffrance et vie », *Phénoménologie de la vie – I*, Paris, PUF, 2003, p. 144. Ce texte a été prononcé la première fois à Paris, à l'occasion de la cinquième conférence internationale « Philosophie et psychiatrie ».

« comment » de la manifestation et de la révélation des choses à nous telles que la phénoménologie nous permet de les comprendre : soit par l'apparaître du monde, soit par celui de la vie. Le premier est celui des représentations et de leurs horizons, il est un milieu d'extériorité pure, se creusant dans l'ouverture des ek-stases temporelles du futur, du passé et du présent. Ainsi l'horizon d'apparaître du monde est-il temporel et ce qui s'y donne a toujours déjà le sens de l'« hors de soi », dévoilant l'extérieur, l'autre, le différent. La vie, en revanche, « ne révèle qu'elle-même », sa révélation ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi. Si, dans le cas du monde – et dans la mesure où son apparaître est le hors de soi en lequel se montre tout phénomène – une Différence s'instaure entre ce qui apparaît et l'apparaître, en revanche, dans le cas de la vie, cette opposition disparaît par cela que la révélation qui lui est propre et ce qu'elle révèle ne font qu'un. La révélation, la donation, la manifestation sont la vie, de même que le révélé, le donné et le manifesté : elle transparait dans chacune des modalités, comme dans l'impression la plus primitive du vivant. Ainsi en est-il avec la douleur, où se trouve l'élément purement affectif de souffrance, se révélant lui-même. Douleur et souffrance échappent au monde, ou plutôt, elles sont données en deçà du monde, en cette auto-révélation de la vie. Pour savoir ce qu'elles sont, pour savoir ce qu'elles veulent dire, il n'y a nulle autre façon que de les éprouver, immédiatement, c'est-à-dire, sans représentation. Ce qui se révèle dans la révélation de la souffrance, c'est la souffrance. Bien que tautologique, cette remarque nous permet de comprendre au moins deux choses concernant la question du monde et celle de l'ipséité. D'abord, cela nous permet de comprendre qu'en ces modalités de la vie (qui est chaque fois celle d'un vivant) que sont la souffrance et la douleur, l'absence du monde (hors de soi) équivaut à l'absence d'écart à soi. La vie, accablée par son propre poids, est incapable d'instituer par rapport à soi un quelconque recul, une quelconque distance, un écart ou une ouverture quelconques par lesquels elle échapperait à soi et à ce qu'il y a d'oppressant en son être. Avec l'écart, disparaît aussi le vis-à-vis requis par la visée intentionnelle. Il n'y a donc pas de « regard » sur la souffrance. Comme la vie, et bien qu'il y ait des expressions visibles de la souffrance, elle est invisible²⁶. Ensuite, même si la souffrance ne peut pas avoir une représentation mentale qui en est le lieu tenant au niveau de la vie consciente²⁷, elle n'est pas pour autant inconsciente, puisqu'elle ne cesse de se

26. Henry va même jusqu'à demander si quelqu'un a jamais vu un corps... puisqu'il n'y a pas d'ob-jetivation possible de l'auto-affection par laquelle le vivant se définit.

27. La lecture que Henry fait de Freud, en s'appuyant sur la lettre du texte métapsychologique, n'est pourant pas orthodoxe. Henry refuse que l'affect puisse avoir le rôle de lieu tenant de la pulsion. Il ne la présente pas dans la vie consciente, au même titre que la représentation. *L'Affekt* n'est pas le *Representanz* d'une *Trieb* : « L'affect n'est pas un équivalent de la pulsion, son

manifester par *l'épreuve de son représentant affectif*. Il s'agit, à ce niveau, de la *passibilité foncière de l'ipséité*, à laquelle nous faisons référence plus tôt. La constance de l'affection et le fait qu'il ne soit pas possible de lui échapper pour la fuir, de développer un écart, une différence, de prendre le moindre recul à son égard, c'est-à-dire de prendre le moindre recul à l'égard de soi-même ne qualifie rien d'autre que la subjectivité absolue et *l'essence de l'ipséité*, en tant qu'affection immanente de soi par soi. Par conséquent, nous dit Henry, c'est là que se trouve le moi, non plus en tant qu'il est *nommé* de l'extérieur, représenté, mais en tant qu'il est *impliqué dans sa passibilité la plus inaliénable*, dans l'épreuve de soi d'une vie. Prise en soi-même et prisonnière de soi-même, une telle affection – bien qu'étant le résultat d'une poussée relevant d'une altérité de la pulsion – est *auto-affection* et la subjectivité absolue se confond avec l'activité incessante dont elle n'a pas l'initiative. L'agir relève d'un pâtre foncier. La force interne et formatrice de la vie se révèle ainsi au vivant, dont le corps *est le lieu*. C'est là que l'auto-révélation affective de la vie a lieu en tant qu'elle est vécue par un vivant, car nulle épreuve ne se produit comme épreuve de soi sans que la vie ne génère l'ipséité en laquelle elle s'éprouve soi-même et jouit de soi : « Pas de Vie sans un vivant, sans ce Soi vivant que toute vie porte en elle pour autant qu'elle s'éprouve elle-même. Mais pas de Soi sans cette Vie en laquelle tout Soi est donné à lui-même, en dehors de laquelle aucun soi n'est possible²⁸. » Mais, cette forme de comprendre la souffrance, est-elle vraiment en mesure de rendre compte de ce qui nous arrive par cela que nous sommes des êtres parlants – et parlés – dont les institutions, quand bien même elles ne traduiraient que des rapports de force, ont un rapport fondamental avec le langage et avec les identités qui ne peuvent être établies autrement que par celui-ci ? Bien qu'elle mette en évidence la passibilité constitutive de l'ipséité, cette compréhension de la souffrance met-elle assez en valeur la dimension à la fois relationnelle et symbolique qui y est à l'œuvre ?

Dans la souffrance, nous dit Ricœur²⁹, celui qui souffre se sent unique et différent de n'importe quel autre. Il y a une solitude du souffrir, au sens où on fait

double psychique en quelque sorte », il « est le mouvement même de la pulsion » (HENRY M., *Phénoménologie de la Vie – II*, Paris, PUF, 2003, p. 182), qui ne se rapporte pas nécessairement à la représentation. Dans la terminologie henryenne, l'Affectivité constitue l'essence de la force, elle est l'auto-affection de la Force. Il y a une connexion interne entre les deux (Affectivité et Force) qui explique l'aspiration à la décharge (et non pas forcément au dire), puisque c'est de lui-même que l'affect est chargé, jusqu'à l'insupportable, comme dans l'angoisse. Cette décharge *est* le mouvement pulsionnel. La tâche d'une phénoménologie radicale, d'une phénoménologie de la vie, est donc celle de penser l'identité entre affect et pulsion.

28. HENRY M., « Souffrance et Vie », *Phénoménologie de la Vie – I*, *op. cit.*, p. 148.

29. « La souffrance n'est pas la douleur » qui a été prononcé en 1992 lors d'un colloque organisé par l'Association française de psychiatrie.

l'expérience de quelque chose d'incommunicable qui est accompagné du sentiment qu'autrui ne peut ni nous comprendre ni nous aider. Pourtant, le cri et la plainte sont déjà des demandes adressées à autrui. Dans un degré de stridence plus élevé, l'autre peut s'annoncer comme étant mon ennemi, comme celui qui me fait souffrir (soit par des insultes, soit en médissant, soit par la violence physique...); il y a donc une blessure du souffrir qui est vécue comme ne pouvant être guérie par personne. Cette blessure est inénarrable. À cela on pourrait ajouter le fait que la souffrance peut acquérir la forme d'un « être au pouvoir de », « être à la merci de », « livré à » qui peut se révéler dans la peur de ce que dira ou fera celui à qui l'on raconte. Il est aisé de comprendre que ce sentiment puisse aussi s'immiscer dans les relations d'aide psychologique ou dans celles des soins de santé. À la douleur vécue s'ajouterait ainsi une souffrance qui exclut les sujets des rapports sociaux. Enfin, il y a encore un degré plus élevé de virulence du souffrir dans lequel se déchaîne le sentiment fantasmatique d'avoir été élu pour la souffrance. C'est une sorte d'élection à l'envers, nous dit Ricoeur, qui est à l'origine de questions telles que « pourquoi moi? Pourquoi ma famille, pourquoi mon enfant? » auxquelles les autres ne semblent jamais avoir de réponse, ne pouvant donc pas être envisagés comme des interlocuteurs d'un éventuel récit.

En prenant en compte ces aspects de la relation entre les personnes, on comprend que la part du processus de guérison qui repose sur la dimension narrative commence lorsque les patients *disent* quels sont leurs symptômes ou leurs peurs d'être malades – à eux-mêmes, à ceux qui leur sont chers et aux professionnels de santé. Le simple fait de *parler* (et surtout de parler de soi) rétablit une proximité entre le malade et les autres. La *parole* passe par-dessus l'isolement créé par la charge affective et permet aussi que quelqu'un soit à nouveau en relation avec lui-même par le biais de ce qu'il raconte aux autres. Ce sujet se situe encore une fois dans le mouvement de l'identité narrative qui entrelace l'immédiateté du sentiment de soi-même à la médiation de la parole qui nous présente et nous représente auprès des autres, dans un tissu de récits communs³⁰.

30. Rita Charon nous rappelle ainsi le fait qu'il devient clair pour les médecins (comme cela était déjà le cas au moins pour les psychanalystes) que la maladie et la souffrance doivent être *dits et narrés*, non seulement lorsque nous avons affaire à des survivants de traumatismes, mais dans la médecine générale de tous les jours. Elle nous signale que les puissants récits de maladie qui sont publiés par des patients révèlent la façon dont l'infirmité atteint le corps propre, les êtres chers et soi-même. Ils montrent également combien il est important de *dire* la douleur et la souffrance, en rendant les patients capables de donner voix à ce dont ils souffrent et capables d'encadrer la maladie dans une relation verbale où se tisse le sens de façon à échapper à son oppression. Sans les actes narratifs de dire et d'écouter, les patients ne pourraient transmettre à personne d'autre – ni à eux-mêmes – ce qu'ils traversent et ils ne pourraient pas appréhender ce que *veulent dire* les événements de la maladie.

Le Moi parlant à un Toi, l'homme pathologique, et l'homme particule

Sabina LORIGA

« L'en dehors et l'en dedans sont tous deux *intimes*, ils sont toujours prêts à se renverser, à échanger leur hostilité. S'il y a une surface limite entre un tel dedans et un tel dehors, cette surface est douloureuse de deux côtés. »

Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*,
Paris, PUF, 2009 (1947), p. 196.

Prémisse

En 1750, Samuel Johnson invoque la valeur de l'existence quelconque : « Je me suis souvent dit qu'il n'était point de vie qui, fidèlement rapportée, n'offrirait un récit utile. » Après avoir réfuté l'assertion selon laquelle la vie d'un chercheur, d'un négociant ou d'un prêtre s'appliquant à la besogne serait dénuée d'intérêt, il part en guerre contre la notion de grandeur : « Aux yeux de la raison, ce qui est plus répandu a davantage de valeur¹. » Quatorze années plus tard, Jean-Jacques Rousseau revient sur la question :

« Et qu'on n'objecte pas que n'étant qu'un homme du peuple, je n'ai rien à dire qui mérite l'attention des lecteurs. Cela peut être vrai des événements de ma vie : mais j'écris moins l'histoire de ces événements en eux-mêmes que celle de l'état de mon âme, à mesure qu'ils sont arrivés. Or les âmes ne sont plus ou moins illustres que

1. JOHNSON S., « Biography », *Rambler*, 13 octobre 1750, 60, p. 357. Cf. également JOHNSON S., « Biography how Best Performed », *Idler*, 84, 24 novembre 1759, in *The Idler and the Adventurer*, New Haven, The Yale Edition, 1958.

selon qu'elles ont des sentiments plus ou moins grands et nobles, des idées plus ou moins vives et nombreuses. Les faits ne sont ici que des causes occasionnelles. Dans quelque obscurité que j'ai pu vivre, si j'ai pensé plus et mieux que les Rois, l'histoire de mon âme est plus intéressante que celle de leurs². »

Sans doute, tout au long des XIX^e et XX^e siècles, la littérature a-t-elle adopté cette manière de voir. Depuis lors, elle a quitté les hommes qui « font l'histoire » et a commencé à être parsemée par des personnages « ordinaires » : de l'homme du souterrain de Dostoïevski au Frédéric Moreau de Flaubert, de l'homme sans qualités de Musil au fou Moses Herzog de Saul Bellow. Les effets de cette démocratisation de l'espace littéraire ont été plus profonds que prévu. Peu à peu, le grand homme compact et cohérent a été remplacé par des orphelins incertains et fragiles, qui, loin d'être « maîtres de la situation », devinent de n'être que des agrégats accidentels et contradictoires. Le moi compact et unitaire en mesure d'embrasser, sélectionner et unifier le multiple dans une perspective supérieure, donc de saisir le monde dans l'unité de la phrase, a disparu. Comme l'écrit Hugo von Hofmannsthal, en 1902, les mots font défaut, notamment les termes abstraits laissent un goût de champignons moisis dans la bouche. Le protagoniste d'*Une lettre de lord Chandos* découvre être constitué d'une anarchie d'atomes, d'une multiplicité de pulsions psychiques : « Tout se décomposait en fragments, et ces fragments ne se laissaient plus enfermer dans un concept. Les mots flottaient, isolés, autour de moi ; ils se figeaient, devenaient des yeux qui me fixaient et que je devais fixer en retour : des tourbillons, voilà ce qu'ils sont, y plonger mes regards me donne le vertige, et ils tournoient sans fin, et à travers eux on atteint le vide³. » Cette interrogation sur les notions de « personnalité », d'« intentionnalité », et de « caractère » a ainsi encouragé de nombreux romanciers à détourner leur regard du moment de l'action à celui qui la précède, cet « enfer » qui devance l'action et qui empêche de contrôler la vie⁴.

Bref, comme l'écrit Virginia Woolf, en 1924, dans *Mr. Bennett and Mrs. Brown*, l'individu a changé :

« Je ne veux pas dire ici qu'on est sorti un beau jour, comme on sort dans un jardin pour voir qu'une rose a fleuri ou qu'une poule a pondu un œuf. Non, le changement n'a pas été aussi soudain, aussi net. Néanmoins il y eut un changement et, puisque nous ne pouvons mieux préciser, datons-le de l'année 1910.

2. ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes. I. Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 1148-1155.

3. VON HOFMANNSTHAL H., *Ein Brief*, Stuttgart, E. Klett, trad. fr. *Lettre de lord Chandos*, Paris, Rivages, 2008, p. 44.

4. Cf. MAGRIS C., *L'anello di Clarisse : grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Turin, Einaudi, 1984 ; DEBENEDETTI G., *Il personaggio-uomo*, Milan, Il Saggiatore, 1970.

[...] Toutes les relations humaines ont bougé : entre maîtres et serviteurs, entre mari et femme, entre parents et enfants. Et quand les relations humaines changent, il y a en même temps un changement dans la religion, dans la conduite, la politique et la littérature⁵. »

Robert Musil partage son avis. En 1922, il écrit, de manière polémique, que, si l'individu a changé, il faut aussi changer la manière de le représenter :

« Je me souviens très bien de la dissertation sympathique d'un poète allemand représentatif, dans laquelle celui-ci s'étonnait que l'homme ne soit tout de même pas comme il se l'était représenté, mais aussi méchant que Dostoïevski l'avait vu. D'autres peuvent peut-être se souvenir de l'importance qui est attribuée dans nos systèmes de morale au caractère, c'est-à-dire à l'exigence que l'homme permette de compter avec lui comme avec une constante, alors qu'une morale mathématique plus compliquée n'est pas seulement possible, mais probablement nécessaire⁶. »

Cette morale plus compliquée, dont parle Musil, est le fondement de la réflexion de Paul Ricœur. Dans *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Soi-même comme un autre* (1990), *Parcours de la Reconnaissance* (2004), il cherche à dépasser deux attitudes opposées devant la notion de sujet. D'une part, la survalorisation du sujet : le *cogito* cartésien ouvre la voie à un moi dit « exalté », base de toute pensée, sorte de substance isolée qui existe indépendamment de l'existence du reste du monde. D'autre part, la déconstruction du sujet : la philosophie du soupçon brise et humilie le sujet cartésien, en dévoilant son caractère illusoire, et sa superficialité. Pour sortir de cette alternative, comme en d'autres occasions, Ricœur accomplit un double mouvement. Il partage la critique de l'humanisme formulée, sous des manières différentes, par Heidegger et par Foucault. Comme il le précise dans un entretien, en 1990 : « [Cette critique] ne m'a jamais gêné parce qu'elle va exactement dans le sens de ma conviction, à savoir que le sujet n'est pas le centre de toute chose, qu'il n'est pas le maître du sens – il est un élève, un disciple du sens⁷. » Mais, même s'il conteste la souveraineté du sujet, il refuse de souscrire à la prophétie d'une mort de l'homme et montre de profondes résistances à l'égard de l'anti-humanisme. Pour cette raison, il souligne les limites de la volonté et, en même temps, réaffirme l'espoir que l'agir humain *peut*, pèse.

5. WOOLF V., *Mr. Bennett and Mrs. Brown*, trad. fr. dans *L'art du roman*, Paris, Le Seuil, 1991 (1924), p. 44-45.

6. MUSIL R., *Das Hilflose Europa, oder Reise vom Hundersten ins Tausendste*, dans *Gesammelte Werke*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1981, t. VIII, p. 1080, trad. fr. *L'Europe désemparée*, dans *Essais : conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, Paris, Le Seuil, 1984 (1922).

7. « Temps et récit » de Paul Ricœur en débat, sous la direction de C. BOUCHINDHOMME, R. ROCHLITZ, Paris, Le Cerf, 1990, p. 35.

D'où la question fondamentale : existe-t-il une permanence du sujet à travers la multiplicité de ses expériences ? Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur vise à échapper au dilemme : soit poser un sujet identique à lui-même, soit, à la suite de David Hume et de Friedrich Nietzsche, penser que le sujet est une illusion substantialiste et que, si on élimine cette illusion, il n'y a que des émotions, des cognitions, des volitions éparses. Dans le sillage de Dilthey, il distingue deux types d'identité : une *identité-idem* ou *mêmeté*, qui renvoie à la permanence d'un substrat ; et une *identité-ipse* ou *ipséité* qui est le mode d'identité de l'être humain. Cette identité se maintient à travers le temps sur le mode de la fidélité à soi-même et à autrui à travers la promesse. Avec la notion d'*identité-ipse*, Ricœur souligne que l'identité n'est pas une substance et que le sujet ne peut pas être immédiatement présent à lui-même : d'où l'importance de la dimension temporelle et de l'action. De cette manière, un glissement fondamental nous est proposé : celui du sujet au Soi.

Le Soi présente quatre caractéristiques : il est en même temps fragile, dialogique, réflexif, et narratif. Tout d'abord, le Moi cartésien constitué et exalté – souverain de la situation et du sens – est abandonné au profit d'un Soi, d'un *ipse* fragile, plus modeste, en perpétuelle construction : « L'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité⁸. » En outre, le Soi est dialogique : « Dire soi, ce n'est pas dire *je*⁹. » Alors que le *Je* renvoie immédiatement à l'égoïsme, le *Soi* ouvre à l'altérité : l'autre est constitutif de notre propre identité. Et se penser « soi-même » en tant qu'autre est autant un acte d'individualisation (le *Je* se démarque du *Tu*) qu'un acte d'appartenance au *Nous*, une façon d'être avec. La conscience passe à travers un travail d'identification avec autrui. Elle ne surgit pas d'un vide social, elle n'est pas que l'affaire du langage, mais résulte d'une confrontation progressive avec des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, et des héros. Ricœur fait mention de l'autre dans le titre de son ouvrage : « *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre¹⁰. » Même s'il est foncièrement inadéquat à lui-même, le Soi a la possibilité d'un apprentissage réflexif : « Le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté [...]. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée¹¹. » Cela implique également que la conscience n'est pas une donnée mais une

8. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 13.

9. *Ibid.*, p. 30.

10. *Ibid.*, p. 14.

11. RICŒUR P., *Temps et récit*, tome III, *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 443.

conquête, une tâche infinie. Enfin, dans son activité de réflexion, le Soi se conçoit principalement comme processus narratif. Il y a quelque chose qui peut rassembler la multiplicité des expériences vécues : ce n'est pas une substance, une âme, un moi pur, mais la manière avec laquelle nous élaborons notre vie. Le travail de réflexion passe par la narration : « La compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction¹². »

Or, qu'en est-il de l'histoire, au sens de l'enquête historique ? S'est-elle contentée de figures individuelles « simples » et d'un récit linéaire, chronologique, etc. ? Ou bien a-t-elle contribué à la révision de la notion de subjectivité, à la formation d'une morale plus complexe ?

À première vue, la réponse pourrait être négative. Le paysage historiographique du xx^e siècle a été marqué par la distinction, conceptuellement très discutable, entre histoire sociale et histoire politique, qui a eu des conséquences négatives en ce qui concerne la question de la subjectivité. Convaincus que l'impersonnalité est un critère de scientificité, de nombreux historiens sociaux ont cherché à effacer toute présence humaine derrière la notion anonyme de force sociale. D'autre part, la plupart des historiens politiques ont continué à cultiver la rhétorique de la grandeur personnelle : aux forces sociales anonymes, tant exaltées – en des sens différents – par les historiens sociaux, ils ont riposté en redonnant une place saillante aux grands hommes politiques capables de modeler les événements. Dans une période marquée par une forte croissance du pouvoir de l'État et par l'affirmation des masses en tant que sujet politique, ils ont souvent proposé une définition de l'histoire qui comporte au moins deux éléments discutables : tout d'abord, une image conformiste de la politique, souvent rabattue sur l'idéologie manifeste des institutions étatiques et basée sur un certain aveuglement devant la vie sociale ; en outre, une représentation conventionnelle de l'individualité, conçue en termes d'intentionnalité et de maîtrise.

Il a fallu attendre les années 1970 et 1980 pour voir surgir une nouvelle réflexion sur la subjectivité. Ce n'est qu'à partir de cette période que le désir d'étendre le champ de l'histoire, de porter sur le devant de la scène les exclus de la mémoire, a rouvert le débat sur la valeur de la biographie : c'est le cas de l'histoire orale, des études sur la culture populaire et de l'histoire des femmes. Et surtout de la microhistoire qui a réintroduit de l'individuel dans le social. En 1976, Carlo Ginzburg a utilisé la célèbre question de Bertolt Brecht (« qui a construit Thèbes aux sept portes ? ») pour donner la parole à Menocchio, un meunier frioulan du xv^e siècle. Dans l'introduction, l'historien critique la notion de mentalité,

12. RICEUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 138, note 1.

trop impersonnelle et interclassiste, ainsi que le projet de l'histoire sérielle, censée dissoudre le singulier dans les régularités du collectif. Il propose d'élargir envers « le bas » la notion d'individu et de sortir de l'idée de représentativité statistique : même si Menocchio n'est pas un cas typique ou moyen, son étude permet de tester « l'horizon des possibilités latentes » de la culture populaire¹³. Comme il le dira ensuite, « est-ce que l'extrême singularité de l'individu en question ne jetait pas le doute sur sa représentativité ? La cosmogonie professée par Menocchio, fondée sur la comparaison entre le monde et un fromage putrescent, plein de vers “qui étaient les anges”, devait-elle être liquidée comme une bizarrerie insignifiante simplement parce qu'elle ne représentait rien sur le plan statistique ? ». Absolument pas, car la représentativité historique ne coïncide pas avec la représentativité statistique : « Un cas non généralisable parce qu'anormal et marginal (et peut-être justement parce qu'il est anormal et marginal) pouvait être perçu comme révélateur¹⁴. » Cette idée a été ensuite défendue par Edoardo Grendi, qui a forgé la notion d'exceptionnel normal, pour indiquer que l'expérience la plus singulière est le lieu où s'exprime avec plus d'intensité l'histoire collective¹⁵. Neuf ans plus tard, c'est au tour de Giovanni Levi. Dans *L'Eredità immateriale*, il a étudié « un fragment minuscule du Piémont du xvii^e siècle en utilisant une technique intensive de reconstitution des événements biographiques de tous les habitants de Santena qui ont laissé une trace documentaire¹⁶ ». La biographie parallèle de Giulio Cesare Chiesa, podestat de Chieri, et de son fils, le curé Giovanni Battista, relance le défi proposé par Ginzburg. Si Menocchio laisse paraître encore quelques marques d'héroïsme, les individus étudiés par Levi sont vraiment « ordinaires ». Ils sont fragiles, hésitants, foncièrement dépendants, vis-à-vis des autres êtres humains ainsi que des institutions. Ils ne maîtrisent pas la situation, encore moins la signification et la direction de l'histoire. Toutefois, ils ne sont pas des nullités : ils parlent et ils agissent ; ici et là, ils sont même en mesure de peser. Bref, il s'agit de figures qui échappent au faux dilemme entre la glorification et l'humiliation de la subjectivité : elles coïncident avec la définition d'individualité, donnée par Ricoeur, dans *Soi-même comme en autre*.

Pendant, il me semble que, si l'on fait un saut en arrière, on découvre que, déjà tout au long du xix^e siècle, des historiens avaient cherché à échapper à

13. GINZBURG C., *Il Formaggio e i vermi : il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin, Einaudi, 1976, trad. fr. *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du xv^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

14. GINZBURG C., « L'œil de l'étranger », *L'Homme*, 2008, 3-4, p. 33-39.

15. GRENDI E., « Microanalisi e storia sociale », *Quaderni Storici*, 1977, 35, p. 506-520.

16. LEVI G., *L'Eredità immateriale : carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Turin, Einaudi, 1985, trad. fr. *Le Pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989.

l'alternative entre dépersonnalisation et grandeur, en proposant des figures individuelles complexes, ambivalentes et plus sensibles¹⁷. Je tiens à en rappeler trois : le *Moi parlant à un Toi*, l'*homme pathologique*, et l'*homme particule*.

Le Moi parlant à un Toi

La première figure a été proposée en Allemagne. Dès 1791, Wilhelm von Humboldt note que dans le monde du savoir, seule la connaissance de l'individu approche de la vérité. Pour appréhender la vérité vivante du passé, il faut donc « s'identifier, pour ainsi dire, avec la nature de tout être vivant, en le représentant non seulement dans son apparence mais dans la manière dont il se sent en lui-même¹⁸ ». Bien des années après, dans deux essais inachevés consacrés à l'histoire universelle, Humboldt reproche à Fichte, à Schelling, à Hegel, mais aussi à Kant, de proposer une image abstraite de l'Homme et d'avoir mortifié l'histoire ou, pour le moins, le sens historique. C'est pour cette raison qu'il oppose à la philosophie de l'histoire, qui tend à « ramener à un unique point de vue les événements particuliers de l'histoire mondiale qui se présentent de manière fragmentée et apparemment contingente, et pour les déduire les uns des autres selon un principe de nécessité¹⁹ », une physique de l'histoire, soucieuse des hommes, en tant qu'êtres à la fois rationnels et sensibles. Il reprend alors la comparaison entre le devenir historique et les flux de la nature : « Les destinées de l'espèce humaine vont de l'avant, comme les torrents se jettent des montagnes dans la mer, comme le champ fait éclore plantes et herbes, comme les insectes forment des cocons et se transforment en papillons, comme les peuples oppriment et se font opprimer, anéantissent et sont exterminés. La force de l'univers, considérée du point de vue du temps qui est celui où nous sommes pris, est une poussée irrésistible ; c'est pourquoi ce n'est pas des intentions concoctées de quelques pauvres milliers d'années et prêtées à un être étranger, [...] mais bien la force de la nature et de l'humanité, que l'on doit reconnaître dans l'histoire mondiale. Cependant, comme le tout ne peut être reconnu qu'à travers le particulier, on doit étudier les nations et les individus²⁰. »

En plus d'être rationnel et sensible, l'individu de Humboldt est dialogique. Il est un Moi parlant à un Toi. Il aspire à un Toi lorsqu'il agit, qu'il parle et même

17. Cf. LORIGA S., *Le petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris, Le Seuil, 2010.

18. VON HUMBOLDT W., « Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte (1791) », *Gesammelte Schriften*, Berlin, B. Behr, 1904, tome I, p. 89-91.

19. VON HUMBOLDT W., « Betrachtungen über die Weltgeschichte (1814) », *Gesammelte Schriften, op. cit.*, tome III, trad. fr. « Considérations sur l'histoire mondiale », dans *La tâche de l'historien*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1985, p. 47.

20. *Ibid.*, p. 55-56.

lorsqu'il pense : « Comme l'homme est un animal sociable – c'est là son caractère distinctif – parce qu'il a besoin d'un autre, non pour la procréation, ou une vie reposant sur l'habitude (comme certaines espèces animales), mais parce qu'il s'élève jusqu'à la conscience du Moi, et que le Moi sans le Toi n'est pour son entendement et sa sensibilité qu'une absurdité, en son individualité (en son Moi) s'arrache en même temps celle de sa société (de son Toi)²¹. » Non content de chercher la reconnaissance de l'autre, il espère aussi se reconnaître dans l'autre :

« Même lorsqu'il a l'esprit ailleurs, il parle uniquement à l'autre ou à lui-même comme s'il parlait à autrui, et trace par là même les cercles de son affinité spirituelle, distinguant ceux qui parlent comme lui de ceux qui parlent différemment²². » Ainsi, la conscience de soi, la possibilité de devenir sujet, d'user de sa propre volonté, ne se forme pas *malgré* l'expérience sociale, mais grâce à elle : « Comme la force pure a besoin d'un objet sur lequel elle puisse s'exercer, et la forme simple, la pensée pure, a besoin d'une matière où elle puisse durer en la marquant de son empreinte, de même l'homme a besoin d'un monde hors de lui-même²³. »

La réflexion de Humboldt a été ensuite approfondie par Wilhelm Dilthey. Pour lui aussi, l'individu est fondamentalement social et sociable : ce n'est pas l'existence singulière et isolée qui est comprise dans le concept d'ego, ce n'est pas une substance imperméable, mais il s'agit d'« un ensemble qui renferme en soi, tour à tour, les sentiments vitaux des autres individus, de la société et, même, de la nature²⁴ ». Plongé depuis toujours dans un univers de relations, lié à la mère bien avant la naissance, l'individu vit dans la dépendance, dans le besoin incessant de l'autre : « [II] se tient en une continuelle relation d'échanges spirituels et ainsi complète sa vie propre grâce à la vie d'autrui²⁵. » Son existence ne se réalise que dans la *coexistence*

21. *Ibid.*, p. 53.

22. VON HUMBOLDT W., « Über den Dualis (1827) », *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, tome VI, p. 25.

23. VON HUMBOLDT W., « Theorie der Bildung des Menschen (1793) », *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, tome I, p. 283.

24. DILTHEY W., « Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie (env. 1880) », *Gesammelte Schriften*, tome XVIII, p. 177.

25. DILTHEY W., « Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910) », *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, tome VII, trad. fr. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 107. Sur la perception du monde extérieur au cours de la vie embryonnaire, cf. DILTHEY W., *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens and der Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, dans *Gesammelte Schriften op. cit.*, tome V, trad. fr. *Croyance à la vérité du monde extérieur*, dans *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947 (1890), p. 236-237. Ce point sera également repris par ELIAS N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, trad. fr. *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, qui soutient qu'il n'existe pas de point zéro de la vie sociale.

– dans les rapports entre parents et enfants, hommes et femmes, souverain et sujets. Mais cette coexistence, ou cette communauté, n'est pas seulement formée de ces mortels de chair et d'os – parents, voisins de palier, collègues de travail – ce que le jargon sociologique dénommera *l'autre situationnel* et qui peuplent aujourd'hui tant de commentaires sur la *network analysis*. Elle se nourrit également de figures idéales, voire imaginaires, comme le sont Prométhée, Antigone, Hamlet, Faust et Sancho Pança, Tartuffe ou M. Pickwick. De figures historiques aussi : Luther, Frédéric le Grand ou Goethe. Dans cette perspective, l'individu est principalement envisagé comme un rapport du moi avec l'histoire : « Tout comme je suis nature, je suis aussi histoire et c'est dans un sens aussi radical qu'il faut comprendre l'expression de Goethe disant avoir vécu au moins trois mille ans », comme l'écrit à Dilthey son grand ami Paul Yorck von Wartenburg le 4 janvier 1888²⁶. C'est justement parce qu'il est aussi intimement imprégné de relations que le moi n'est pas une entité, une essence, une donnée originaire, mais bien plutôt vie, énergie, mouvement. D'où la distinction qu'opère Dilthey entre la notion d'identité (*Identität*), qui évoque une stabilité de contenus, et celle de « mêmété » (*Selbigkeit*) : « La mêmété est l'expérience la plus intime que l'homme puisse faire de soi-même. De cette mêmété découle le fait que nous nous sentons des personnes, que nous pouvons avoir un caractère, que nous pensons et agissons avec cohérence. Il n'y est en revanche aucunement inclus que, dans toutes les modifications, perdre quelque chose de semblable à soi-même. » Le moi ne reste pas rigoureusement identique à lui-même, il ne cesse de changer, et pourtant il se sent toujours lui-même et se reconnaît dans son passé : « Celui qui à présent porte un jugement sur lui-même est tout autre par rapport à celui qui agissait, et pourtant il se sait comme étant le même²⁷. »

Bien qu'étant profondément, intimement, imprégné par les autres et par le monde naturel qui l'entoure, l'individu ne vit pas en vertu des stimulations extérieures. Humboldt écrit qu'il « n'est explicable par aucune des influences qu'il subit (car il les détermine bien plutôt toutes par sa réaction). Même si la matière de l'action est identique, la forme individuelle la rend différente, selon que la force est juste suffisante ou débordante, selon la facilité ou l'effort, et toutes les petites déterminations, impossibles à nommer, qui constituent le sceau de l'individualité, et que l'on remarque à chaque instant de la vie quotidienne²⁸ ». Autrement dit, la

26. *Briewechsel zwischen Wilhelm Dilthey um den Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1877-1897, Halle, Verlag Niemeyer, 1923, p. 71-72.

27. DILTHEY W., *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* (1892-93 env.), dans *Gesammelte Schriften op. cit.*, tome XIX, p. 363.

28. VON HUMBOLDT W., *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* (1818), dans *Gesammelte Schriften, op. cit.*, tome III, trad. fr. *Considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale*, dans *La tâche de l'historien cit.*, p. 64.

nature est sans cesse modifiée, parfois même de manière imprévisible, par l'activité humaine : « Il existe un moment de procréation morale, où l'individu (nation ou personne singulière) devient ce qu'il doit être, non par degrés, mais soudainement et tout d'un coup²⁹. » Pour sa part, Dilthey souligne que chaque individu est un monde en soi, unique, singulier, entièrement différent de tous les autres. C'est « une intelligence qui pressent et qui recherche ». C'est là sans doute la raison majeure de dissension entre les conceptions de Dilthey et celles de la psychologie contemporaine (en particulier l'associationnisme et le parallélisme psychophysique), habituée à raisonner en termes de stimulus, de réactions, de facteurs physiologiques. Comme il l'écrit en 1894, dans ses *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*, à force de décomposer les phénomènes psychiques, de les ramener à des unités atomiques, régies par des lois mécaniques, la psychologie a suscité une image excessivement désagrégée du comportement humain : « Il est impossible de composer la vie mentale avec des éléments donnés, impossible de la construire par une sorte d'assemblage³⁰. »

À l'égard de psychologues associationnistes, tels que Johann Friedrich Herbart et Herbert Spencer, et même à leur encontre, Dilthey fait valoir le caractère holistique de la psyché. Il met l'accent non plus sur des états psychophysiques particuliers mais sur la personnalité individuelle dans son entier et propose, tout comme William James, que l'on ne prenne pas en compte une sensation, mais un moi qui sent : « La vie psychique est originellement et partout, de ses formes les plus élémentaires jusqu'aux plus élevées, une unité. Elle n'est pas faite de parties ; elle ne se compose pas d'éléments ; elle n'est pas un composé, elle n'est pas un résultat de la collaboration d'atomes sensibles ou affectifs : elle est une unité primitive et fondamentale³¹. »

L'homme pathologique

Entretemps, en Suisse, l'historien de l'art Jacob Burckhardt propose la figure de l'*homme pathologique*. À l'histoire de l'esprit, revendiquée par la philosophie de l'histoire, qui vise une représentation générale de l'évolution du monde imprégnée d'optimisme, Burckhardt oppose l'histoire de l'homme, une histoire concrète, enracinée dans l'existence, chargée de contradictions, d'apories, de

29. VON HUMBOLDT W., *Betrachtungen über die Weltgeschichte*, op. cit., p. 49.

30. DILTHEY W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), dans *Gesammelte Schriften*, op. cit., tome V, tr. fr. *Psychologie descriptive et analytique*, dans *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 181.

31. *Ibid.*, p. 216.

paradoxes : « Notre propre vie. » Pour lui, tout comme pour Sören Kierkegaard, le centre permanent de l'histoire n'est pas l'homme providentiel de la philosophie de l'histoire, ni même cette imposture romantique qu'est le héros, mais bien plutôt l'homme mortel, souffrant normalement, l'individu in-dépendant, libre tout en étant contraint, qui sait et reconnaît sa dépendance des événements généraux du monde : « L'homme avec ses peines, ses ambitions et ses œuvres, tel qu'il a été, est et sera toujours. Aussi nos considérations auront-elles, dans une certaine mesure, un caractère pathologique³². » En mars 1856, dans une lettre adressée au jeune Albert Brenner, il évoque la connotation éthique de l'histoire pathologique. Après avoir qualifié la philosophie hégélienne de fonds de magasin, il précise : « Si vous voulez rester poète, vous devez parvenir à aimer de manière tout à fait personnelle : 1) les êtres humains, 2) les phénomènes singuliers [*einzelne Erscheinung*] de la nature, de la vie et de l'histoire³³. » Il affine deux mois plus tard son conseil. Pour s'approcher du passé, il faut se répéter mentalement trois phrases : « "Et moi au fond je ne suis qu'une simple goutte d'eau par rapport à la puissance du monde extérieur", "et tout cela n'a en aucune manière le même poids qu'un gramme de sensibilité et de contemplation authentique", "et la personnalité enfin est de toute façon ce qui existe de plus haut"³⁴. »

Ces exigences se retrouvent dans les choix stylistiques : la première partie de *La civilisation de la Renaissance en Italie* voit défiler plus de deux cents personnages. L'un après l'autre, ces papes, empereurs, rois, évêques, *condottieri*, commerçants, humanistes, doges, cardinaux, peintres, sculpteurs, architectes, artistes et conspirateurs donnent à la narration une extraordinaire tension dramatique, qui contribue à exprimer la contradiction plus intime et profonde du vécu de la Renaissance : la découverte des facultés individuelles, qui a certes donné lieu à la floraison artistique et littéraire de la Renaissance mais qui a aussi encouragé des formes débridées d'égotisme amoral engendrant une culture décadente et corrompue. À certains égards, c'est là une écriture propre aux médaillons. Mais des médaillons *sui generis*, car chacun d'eux a une dimension particulière et parce qu'au lieu de rechercher l'éloge, ils visent à révéler la variété et l'ambiguïté d'une époque. Pour Burckhardt, l'important réside dans la proportion des figures par rapport à l'ensemble. Loin de vouloir privilégier les monuments individuels, pour lui la toile de fond demeure la partie principale de la composition. Certaines

32. BURCKHARDT J., *Über das Studium der Geschichte*, tr. fr. *Considérations sur l'histoire du monde*, Paris, Alcan, 1938, p. 35. Burckhardt emploie le terme pathologisch, en faisant une distinction avec celui de pathetisch, pour souligner la distance qui le sépare de Hegel.

33. BURCKHARDT J., *Briefe*, Basel, Benno Schwabe & Co., 1949-1986, tome III, p. 248, lettre à Albert Brenner, 16 mars 1856.

34. *Ibid.*, tome III, p. 250, lettre à Albert Brenner, 24 mai 1856.

évaluations artistiques, notamment dans le *Cicerone* et quelques conférences, permettent de mieux comprendre le sens de ce choix. Burckhardt voue une admiration sans réserve à Raphaël, justement pour son adresse dans l'art d'individualiser les sujets historiques traditionnels. Il se méfie cependant de toute forme de culte de la personnalité. Et c'est de là que découlent ses réticences (éthiques et esthétiques) à l'égard de Michel-Ange :

« Ce maître tient une place extraordinaire dans les destinées de l'art. [...] Le caractère de trois derniers siècles, la subjectivité, apparaît ici sous la forme d'une puissance créatrice sans limites. Et il s'agit ici non pas d'une puissance involontaire et inconsciente, comme il arrive souvent dans les grands efforts intellectuels du *xvi^e* siècle, mais au contraire d'une énergique préméditation. Il semble que Michel-Ange ait eu de l'art qui crée le monde et le postule une idée aussi systématique que certains philosophes l'ont eu du Moi, qui, selon Fichte, crée l'univers³⁵. »

Par subjectivité, Burckhardt entend essentiellement l'arbitraire (les figures symboliques ne sont qu'un prétexte aux tourments subjectifs) et l'omnipotence (l'artiste prétend être le créateur du monde). Afin d'accroître la masse et le volume spatial de chaque figure, les principes proportionnels (entre la partie et le tout) du classicisme architectural et sculptural de la Renaissance ne sont pas respectés. Et, paradoxalement, c'est le sens de l'individualité qui en est anéanti, car il règne une contradiction stupéfiante entre l'individu, imposant non seulement en termes de taille, et son existence écrasée : « Celui qui le contemple réclame en vain la ligne simple, naturelle des natures grecques, un trait que ne peut remplacer aucune virtuosité³⁶. » L'un des exemples les plus probants qui illustre combien un excès de subjectivité peut être contre-productif concerne les deux statues d'esclaves, aujourd'hui conservées au Louvre, qui auraient dû faire partie du tombeau de Jules II : « Le tourment apoplectique de toute une série d'hommes simples, héroïques, musculeux qui se contorsionnent seulement, sans pouvoir bouger, qui ne sont pas *libres d'avancer d'un pas*, est en tout cas une idée tyrannique³⁷. »

35. BURCKHARDT J., *Der Cicerone : eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens*, dans Gesamtausgabe, trad. fr. *Le Cicerone, guide de l'art antique et de l'art moderne en Italie*, Paris, 1885-1892 (1855), t. II, p. 459.

36. BURCKHARDT J., *Vorlesungen über Renaissance gehalten in der Aula des Museums*, cit. dans GHELARDI M., *La scoperta del Rinascimento, « L'età di Raffaello » di Jacob Burckhardt*, Turin, Einaudi, 1991 (1858-1859), p. 179.

37. *Ibid.*, p. 180.

L'homme particule

La dernière figure est celle de l'*homme-particule*. En 1878, au cours d'un banquet au lycée Condorcet, à Paris, Hippolyte Taine déclare « deviner la véritable histoire, celle des âmes, la profonde altération que subissent les cœurs et les esprits selon les changements du milieu physique et moral où ils sont plongés³⁸ ». Comme il l'a déjà souligné quelques années auparavant, les sentiments et les idées doivent être observés, dans leur variété, « chez les individus, à travers les époques et les races différentes, en prenant exemple sur le véritable zoologiste ou le botaniste qui passent leur vie à dresser des monographies³⁹ ». Son point de départ n'est pas une idée *a priori* ou une hypothèse sur la nature, mais l'observation expérimentale : toute notion abstraite est mise au jour et analysée à partir d'une situation particulière ou d'un individu concret. Comme il l'écrit dans une lettre adressée à Alexandre Dumas, par-delà les intrigues de palais et les débats idéologiques, il cherche à rassembler les mouvements de l'émotion :

« Nous essayons en ce moment de faire en histoire quelque chose de semblable à ce que vous faites au théâtre, je veux dire de la psychologie appliquée. Cela est bien plus difficile que l'ancienne histoire, bien plus difficile à faire pour l'auteur et bien plus difficile à comprendre pour le public. Mais, en somme, les mécanismes d'idées et de sentiments sont la vraie cause des actions humaines, les parades politiques sont tout à fait secondaires. Par exemple, en ce moment, si je puis construire à ma satisfaction l'état mental d'un Jacobin, tout mon volume est fait ; mais c'est un travail diabolique⁴⁰. »

Influencé par les recherches des médecins Pierre-Jean Cabanis et Jean-Etienne Esquirol sur les liens qui unissent le physique et le moral, Taine est particulièrement intéressé par les conditions matérielles de la psychologie individuelle, et veut appliquer à l'histoire morale les méthodes de l'histoire naturelle. Le processus de compréhension biographique lui rappelle la dissection des corps. Au « je » sublime et infini, évoqué par les Romantiques, Taine oppose une petite parcelle, un produit, un aboutissement, un affleurement du Paléocène :

« Je viens de relire Hugo, Vigny, Lamartine, Musset, Gautier, Sainte-Beuve, comme types de la pléiade poétique de 1830. Comme tous ces gens-là se sont trompés ! Quelle fausse idée ils ont de l'homme et de la vie ! [...] Combien l'éducation scientifique et historique change le point de vue ! Matériellement et moralement, je suis un atome dans un infini d'étendue et de temps, un bourgeon dans un baobab, une pointe fleurie dans un polypier prodigieux qui occupe l'océan

38. TAINÉ H., *Pages choisies*, Paris, Hachette, 1909, p. 42.

39. TAINÉ H., *Sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette, 1902-1907, tome 4.

40. TAINÉ H., *Pages choisies*, *op. cit.*, p. 40.

entier, et génération par génération émerge, laissant ses innombrables supports et ramifications sous la vague; ce que je suis m'est arrivé et m'arrive par le tronc, la grosse branche, le rameau, la tige dont je suis l'extrémité; je suis pour un moment l'aboutissement, l'affleurement d'un monde paléontologique englouti, de l'humanité inférieure fossile, de toutes les sociétés superposées qui ont servi de support à la société moderne, de la France de tous les siècles, du XIX^e siècle, de mon groupe, de ma famille⁴¹. »

Dans cette perspective, Taine insiste sur l'importance conceptuelle des faits minuscules et des anecdotes, « les *praerogative sententiarum*, comme disait Bacon, authentiques fragments de vie, puisés à même la réalité ».

Au début du XX^e siècle, quelques-unes de ces intuitions ont été reprises par les historiens prosopographes. Le premier parmi ceux-ci, Sir Lewis Namier cherche à découvrir la vérité objective à travers une sorte de *pointillisme*. Comme l'a observé Isaiah Berlin, Namier torture l'histoire, « bombarde son corpus, le réduit en menus fragments, puis le recompose avec une rare capacité d'imagination et de synthèse⁴² ». Son empirisme a quelque chose de profondément novateur : en accord avec les idées révolutionnaires des philosophes du Cercle de Vienne, qui avaient établi le principe de vérification comme moyen de lutter contre l'indétermination et la métaphysique, Namier veut « éliminer l'élément spirituel de l'histoire⁴³ ». Il se méfie de la philosophie de l'histoire et même de l'histoire des idées, et il est convaincu que pour expliquer les faits sociaux il faut explorer dans le détail les racines du comportement individuel. Sa méthode d'analyse pointilliste prévoit la séparation des phénomènes sociaux en une myriade d'existences particulières, qu'il faut recomposer successivement dans des ensembles plus vastes : l'objectif « est de bien connaître la vie des milliers d'individus, une fourmilière dans sa totalité, voir les colonnes des fourmis s'étirer dans différentes directions, comprendre leurs articulations et leurs corrélations, observer chaque fourmi et cependant ne jamais oublier la fourmilière⁴⁴ ».

Conclusion

Au-delà de leurs différences profondes, les réflexions développées par Humboldt, Dilthey, Burckhardt, et Taine nous préservent d'une vision individualiste de l'individu – et, partant, de la biographie. Il ne s'agit pas là d'un simple jeu

41. *Ibid.*, p. 34-36.

42. BERLIN I., *Personal Impressions*, Londres, Henry Hardy, 1982, chap. III.

43. *Ibid.*, p. 126.

44. NAMIER L. B., « The Biography of Ordinary Men », L. B. NAMIER, *Skyscrapers and other Essays*, New York, MacMillan and Co., 1968 (1^{re} éd. 1931), p. 46-47.

sur les mots. Au cours du xx^e siècle, le contraste entre l'individuel et le social s'est souvent figé, comme momifié, en deux non-vérités opposées : un choix devait se faire en faveur *soit* de l'individu, *soit* du collectif. Au point qu'aujourd'hui, pour des raisons qui ne relèvent pas du seul débat historiographique, tant s'en faut, les notions d'individu, de personne, de sujet déclenchent automatiquement deux signaux d'alarme : le plus ancien met en garde contre l'idée de grandeur et d'héroïsme, le plus récent contre l'égoïsme et le narcissisme. Pourtant, les tenants de la dimension individuelle de l'histoire ne se sont pas toujours laissé fourvoyer par la rhétorique de la grandeur et ils n'auraient sans doute pas partagé la vulgate néo-libérale sur les droits individuels. Le *Moi parlant à un Toi*, l'*homme pathologique*, et l'*homme-particule* sont des figures complexes, ambivalentes et plus sensibles. Elles n'ont rien d'autarcique. Elles ne sont ni des essences ni des données invariables, mais des entités fragiles, qui se développent dans la relation avec les autres. Selon une telle conception, si peu héroïque et si peu narcissique, la biographie n'est nullement une forme d'écriture égotiste. Bien au contraire, elle est l'occasion d'appréhender la densité sociale d'une vie.

Presses universitaires de Rennes

Troisième partie

Le soi à l'épreuve de la multiplicité

Presses universitaires de Rennes

Presses universitaires de Rennes

Nécessité de l'identité, nécessité de la subjectivité Notes phénoménologiques à partir de Saul Kripke

Luca M. POSSATI

***Naming and Necessity* : la sémantique des mondes possibles**

En 1972, quand Kripke publie *Naming and Necessity* – issu d'un cours de trois leçons tenu à l'université de Princeton en janvier 1970 –, dans la philosophie analytique est très répandue l'idée selon laquelle l'identité n'est pas une relation nécessaire, ou bien essentielle, et donc qu'elle n'a pas une place vraiment de premier plan dans l'enquête philosophique. En s'opposant à cette vue, en élaborant une nouvelle théorie des noms propres, Kripke a affirmé la nécessité de la relation d'identité, en reportant celle-ci au centre du débat philosophique, ainsi que ses implications métaphysiques, à savoir : a/le rapport entre nécessaire et *a priori*; b/les rapports entre l'esprit et le corps; c/la question de l'origine des objets matériels; d/la distinction entre attributs essentiels et attributs contingents; e/le rapport entre l'identité et la coïncidence matérielle.

Il faut d'abord comprendre l'exacte portée des positions de Kripke. Sur la question de la nécessité de l'identité à partir de l'analyse des noms propres, il y a eu un important débat en 1962 entre Ruth Barcan Marcus et Willard Quine, que Kripke dans la deuxième leçon de *Naming and Necessity* résume de la manière suivante :

« Je reviens maintenant, si vous le voulez bien, au cas plus terre-à-terre des noms propres, qui est lui-même déjà bien suffisamment mystérieux. Il y a une controverse à ce sujet entre Quine et Ruth Barcan Marcus. R. Marcus dit que les identités entre les noms sont nécessaires. Si quelqu'un pense que Cicéron est Marcus Tullius, et utilise "Cicéron" et "Marcus Tullius" en tant que noms, il ne peut pas ne pas considérer que l'objet de sa croyance est une vérité nécessaire. R. Marcus emploie, pour qualifier les noms, l'expression "simple étiquette". Quine lui répond de la manière suivante : "On peut, par une belle soirée, étiqueter la

planète Vénus avec le nom propre “Hesperus”. Puis, un autre jour, avant le lever du soleil, on peut de nouveau étiqueter la même planète avec le nom propre “Phosphorus”. Si nous découvrons que nous avons étiqueté deux fois la même planète, nous faisons une découverte empirique; et cela n’a rien à voir avec le fait que nous aurions utilisé les noms propres comme des descriptions.” Quine a raison de dire que, lorsque nous avons découvert que nous avons étiqueté la même planète deux fois, nous avons fait une découverte empirique. Quine, me semble-t-il, donne un autre exemple dans un autre livre : la même montagne vue du Népal et du Tibet, ou quelque chose comme ça, s’appelle mont Everest lorsqu’elle est vue d’un côté (vous en avez sûrement entendu parler); et elle est censée s’appeler Gaurisanker vue de l’autre côté. Découvrir que Gaurisanker est Everest peut constituer une découverte empirique¹. »

Barcan Marcus a été une des plus importantes figures de la philosophie analytique du xx^e siècle, et spécifiquement dans le contexte théorique de la sémantique des mondes possibles et de l’étude de la logique modale. La sémantique des mondes possibles entreprend la construction d’une sémantique formelle pour les systèmes de logique modale. Celle-ci se présente comme l’analyse des inférences dont la validité relève uniquement du sens des connecteurs, des quantificateurs et des expressions modales : nécessaire et possible.

Or, l’idée qui fonde toute la sémantique des mondes possibles – dont les développements majeurs ont été réalisés par Kripke, Hintikka et Montague dans la deuxième moitié du xx^e siècle – c’est que les conditions de vérité d’un énoncé ce sont les mondes possibles dans lesquels l’énoncé en question est vrai. Cette idée représente une intéressante évolution d’un des nœuds centraux du *Tractatus* de Wittgenstein, c’est-à-dire la proposition 4.024, pour laquelle « comprendre une proposition signifie savoir comment devrait être le monde si une telle proposition était vraie ». Bien que Wittgenstein ne parle pas explicitement de « conditions de vérité », un tel principe contient en lui-même le concept de monde possible et d’une sémantique basée sur les variations des mondes possibles².

En identifiant les conditions de vérité d’un énoncé avec les mondes possibles dans lesquels l’énoncé en question est vrai, la sémantique des mondes possibles définit les concepts d’extension et d’intension – c’est Carnap le premier qui a fait cette distinction dans son ouvrage de pionnier *Meaning and Necessity* de 1947. L’extension d’un énoncé, c’est sa valeur de vérité (il n’y a que deux valeurs de vérité : vrai ou faux); l’extension d’un prédicat, c’est l’ensemble des choses qui correspondent à ce prédicat, par exemple pour le prédicat « rouge » c’est l’ensemble

1. KRIPKE S., *La logique des noms propres*, trad. fr. P. Jacob, F. Recanati, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982 (*Naming and Necessity*, New York, Blackwell, 1980 [1^{re} éd. 1972]).

2. Pour toute cette partie sur la sémantique des mondes possibles, cf. CASALEGNO P., *Filosofia del linguaggio. Un’introduzione*, Roma, Carocci, 2000.

des choses rouges dans un certain monde ; l'extension d'une expression singulière (description définie ou nom propre), enfin, c'est l'objet qui est désigné par ce terme. Le concept d'intension est très différent. En effet, l'intension d'un énoncé n'est pas sa valeur de vérité, mais la fonction qui va des mondes possibles aux valeurs de vérité, et qui associe la valeur de vérité « vrai » aux mondes dans lesquels l'énoncé en question est vrai, et « faux » aux mondes dans lesquels l'énoncé en question est faux. Mais, si cela est l'intension des énoncés, qu'est-ce que l'intension des prédicats et des termes singuliers ?

Si nous prenons en considération le prédicat « être un chien », son intension – nous dit Carnap – est la fonction qui associe à un monde possible l'extension du prédicat, à savoir tous les chiens qui existent dans ce monde-là. Bien évidemment, l'extension du prédicat se transforme de monde en monde : le « être un chien » se transforme sur la base de la variation des mondes possibles. Nous pouvons imaginer sans contradiction un monde où les chiens ont des ailes et volent dans le ciel. Et les descriptions ? Et les noms propres ? Si nous affirmons, en suivant la thèse classique de Frege, que les descriptions définies sont des termes qui désignent des individus, nous devons admettre que l'intension d'une description définie c'est toujours la fonction qui associe à chaque monde possible l'individu qui, dans ce monde-là, possède de façon univoque les qualités énoncées dans la description, à savoir l'extension de la description. Considérons donc la description suivante : « L'écrivain qui a gagné le prix Nobel en 1981. » Son extension est Elias Canetti. Mais les choses auraient pu aller autrement, et, dans un autre monde possible, aurait pu être Borges « l'écrivain qui a gagné le prix Nobel en 1981 ». En outre, il y a aussi des mondes où le vainqueur du prix Nobel en 1981 n'existe pas, et l'extension de notre description serait nulle. Le concept de fonction – repris de la logique mathématique : Frege pensait que les fonctions étaient des objets, mais doués d'un statut ontologique très spécifique – ce concept a donc une fonction dynamisante et relationnelle qui permet l'utilisation des monde possibles et de leurs variations.

Pour les noms propres la question est bien plus compliquée. En suivant Frege, chaque nom est l'abréviation ou le synonyme d'une description définie. Par conséquent, l'extension et l'intension ce sont les mêmes que celles de la description correspondante. Le *Sinn*, le sens des noms propres est toujours exprimable par le biais d'une description définie. Selon l'approche descriptiviste – attribué à Frege et à Russell, même s'il y a entre les deux des grandes différences – l'intension d'un nom propre peut être identifiée avec celle d'une certaine description définie : la fonction – nous l'avons vu – qui associe un monde possible avec l'objet qui, dans ce monde-là, satisfait les conditions contenues dans la description. Et cela pour tous les mondes possibles.

Néanmoins, les choses ne sont pas si simples. Comme Quine et Searle ont remarqué les premiers, l'intension des noms propres ne fonctionne pas du tout

comme celle des descriptions définies. Si nous prenons en considération les deux énoncés suivants :

(1) Aristote, s'il a existé, a été le maître d'Alexandre.

(2) Le maître d'Alexandre a été, s'il a existé, le maître d'Alexandre.

La théorie descriptiviste nous dit que les deux énoncés sont équivalents. Or, (2) est un énoncé analytique et il exprime une vérité nécessaire. Par cela, si (1) est équivalent à (2), nous devons en déduire que (1) aussi est une vérité analytique et nécessaire. Mais une telle conclusion est fautive : (1) exprime une vérité contingente, empirique. Aristote aurait pu aussi ne pas s'intéresser de pédagogie : il n'y a aucune contradiction dans un monde possible où Aristote n'est pas un philosophe ni le maître d'Alexandre. Aristote aurait pu ne pas posséder aucune des qualités que nous lui attribuons habituellement. S'il en est ainsi, Aristote ne peut pas être le synonyme ni d'une seule description définie ni d'un ensemble de description – selon la théorie du cluster concept de Wittgenstein et de Searle³. Les descriptivistes n'ont pas compris un aspect fondamental : tandis que les descriptions définies peuvent se référer à des individus différents dans des mondes possibles différents, au contraire les noms propres dénotent toujours le même individu dans tous les mondes possibles. Nous utilisons « Aristote » pour dénoter toujours Aristote, un certain individu, soit quand nous parlons du monde réel soit quand nous parlons d'un monde possible. Et cela indépendamment du fait que le nom « Aristote » soit utilisé pour dénoter un autre individu que celui que nous dénotons par « Aristote ». Les noms propres constituent donc, pour utiliser une expression de Barcan Marcus, *a long finger of ostension*, une référence directe aux choses, *the name must refer, otherwise it has no meaning*⁴.

Or, sur la base d'une telle théorie des noms propres, Barcan Marcus soutient la nécessité des énoncés d'identité formés par des noms propres. Dans la relation d'identité formalisée par le signe =, si on place aux extrêmes de cette relation des noms propres, il se trouve que cette relation est une relation nécessairement vraie ou nécessairement fautive. En effet, si nous disons que $N = M$ (où N et M ce sont des noms propres) est un énoncé vrai, nous devons admettre que i) N et M désignent le même individu dans le monde réel et ii) ils désignent le même individu dans tous les mondes possibles, car chaque nom désigne dans les mondes possibles ce qui désigne dans le monde réel, effectif, en vertu de sa nature de *a long finger of ostension*. Et la même nous devons dire si $N = M$ est fautive. S'il est fautive, il sera nécessairement fautive.

3. Cf. KRIPKE S., *La logique des noms propres*, op. cit., p. 19-21.

4. Pour un bilan général des théories descriptivistes, cf. CASALEGNO P., *Filosofia del linguaggio*, op. cit., p. 261.

Le passage des noms à l'identité, cependant, est problématique. Prenons encore en considération l'exemple de Frege et de Quine. Nous avons deux énoncés :

(3) Phosphorus = Hesperus.

(4) Hesperus = Hesperus.

Si (3) est une identité vraie, car les deux expressions désignent la même chose, pourtant elle n'est pas une identité logiquement nécessaire telle que (4). En effet, Hesperus a une propriété que Phosphorus n'a pas, celle proprement d'être nécessairement identique à Hesperus. N'ayant pas les mêmes propriétés, en vertu du principe de l'indiscernabilité des identiques, nous avons deux individus différents, et donc (3) est fautive. En outre, même si nous admettons que les noms propres ne sont que des étiquettes, et donc qu'ils ont une référence directe aux choses qu'ils désignent, cela ne veut pas dire que les identités formées par des noms propres soient des vérités analytiques, *a priori* et par conséquent nécessaires : l'identité (3) est une vérité empirique. C'est un énoncé vrai, mais non pas *nécessairement* vrai. La vérité de (3) peut être établie uniquement par le biais de l'expérience, non *a priori*. Donc, elle ne peut pas être nécessaire. Notre expérience aurait pu être très différente, en démentant (3).

La réponse de Kripke à Barcan Marcus et à Quine touche deux points fondamentaux : 1/la conception des mondes possibles, 2/la manière dont nous usons de notre langage et dont nous lions ce langage à notre connaissance. Mais, avant ces deux éclaircissements, Kripke fixe une distinction essentielle à propos des notions d'*a priorila posteriori* et de nécessité. Cette distinction se trouve au centre du parcours de *Naming and Necessity*.

Pour Kripke il faut d'abord ré-orienter les termes de la question. Cela veut dire qu'il faut abandonner une confusion très enracinée dans l'histoire de la philosophie : la confusion entre le nécessaire et l'*a priori*. Une vérité nécessaire est une vérité qui est vraie dans tous les mondes possibles, tandis qu'une vérité *a priori* est une vérité qui peut être connue indépendamment de l'expérience. Le premier est un concept métaphysique ; le second, épistémique. Ils n'ont pas la même extension : ce qui est nécessaire n'est pas forcément *a priori*, et ce qui est *a priori* n'est pas forcément nécessaire. Le fait évident que Phosphorus = Hesperus est un énoncé qui ne peut être connu qu'à travers l'expérience ne signifie pas que Phosphorus = Hesperus soit accidentel, non nécessaire. Nous lisons :

« Les philosophes ont parlé [...] de diverse catégories de vérité, appelées "*a priori*", "analytique", "nécessaire" – parfois même on ajoute "certaine". Ces termes sont souvent employés comme s'ils étaient tous plus ou moins synonymes, la question intéressante étant de savoir s'il y a des choses qui répondent à ces concepts. Pourtant, chacun se rappelle (un peu) Kant et sa distinction entre "*a priori*" et "analytique" : peut-être cette distinction est-elle encore faite. Dans les discussions

contemporaines, peu de gens [...] distinguent le fait qu'une proposition soit *a priori* et le fait qu'elle soit nécessaire⁵. »

À partir de cette prémisse, Kripke introduit la distinction entre ce qui « peut être connu *a priori* » et ce qui « doit être connu *a priori* » :

« Certains philosophes [...] pensent que ce qui appartient à l'ordre de la connaissance *a priori* ne saurait faire l'objet d'une connaissance empirique. Il s'agit là simplement d'une erreur. Quelque chose peut appartenir à l'ordre des propositions qui *peuvent* être connues *a priori*, et être néanmoins connu par telle personne particulière sur la base de l'expérience. Pour donner ce qui est véritablement un exemple du sens commun : quiconque a travaillé avec une machine à calculer sait qu'une telle machine peut dire si tel ou tel nombre est premier. Personne n'a calculé ou prouvé que le nombre est premier ; mais la machine a donné la réponse : le nombre est premier. Nous, dans ce cas, si nous croyons que le nombre est premier, nous croyons cela sur la base de notre connaissance des lois de la physique, de la construction de la machine, etc. Par conséquent, nous ne croyons pas cela sur la base d'une évidence purement *a priori*. [...] Peut-être, néanmoins, cela pourrait-il être connu *a priori* par quelqu'un qui aurait fait les calculs requis. "Peut être connu *a priori*" ne signifie donc pas "doit être connu *a priori*"⁶. »

Ainsi, est introduite la distinction qui nous intéresse :

« [La nécessité] qui m'intéresse ici, c'est une notion qui ressortit non à la théorie de la connaissance mais à la métaphysique, en un sens (j'espère) non péjoratif. Nous demandons si quelque chose pourrait avoir été vrai, ou pourrait avoir été faux. Si quelque chose est faux, il est évident que ce n'est pas nécessairement vrai. Si quelque chose est vrai, aurait-il pu en être autrement ? Le monde aurait-il pu, sous cet aspect, être différent de ce qu'il est ? Si la réponse est "non", alors ce fait concernant le monde est nécessaire. Si la réponse est "oui", il est contingent. Ceci n'a en soi rien à voir avec la connaissance qu'à quelqu'un de quelque chose. Qu'on dise que tout ce qui est *a priori* est nécessaire, ou que tout ce qui est nécessaire est *a priori*, dans les deux cas il s'agit d'une thèse philosophique et non d'une équivalence définitionnelle évidente. Les deux concepts sont peut-être vagues. C'est un autre problème. En tout cas, ils ont trait à deux domaines différents, deux régions différentes, le domaine épistémique et le domaine métaphysique. [...] Il n'est pas trivial de dire qu'une chose est une vérité nécessaire simplement parce qu'elle est connue *a priori*⁷. »

Aux yeux de Kripke, la nécessité de l'identité est ainsi sauvée. Un énoncé peut être épistémiquement accidentel, *a posteriori*, et métaphysiquement nécessaire.

5. KRIPKE S., *La logique des noms propres*, op. cit., p. 22.

6. *Ibid.*, p. 23-24.

7. *Ibid.*, p. 24.

Et *vice versa* : épistémiquement nécessaire et métaphysiquement accidentel, possible. Phosphorus = Hesperus est un énoncé épistémiquement accidentel, mais métaphysiquement nécessaire, et cela car il est composé par des noms propres. Quand nous imaginons que Phosphorus = Hesperus est faux, nous imaginons une situation dans laquelle Phosphorus et Hesperus désignent deux corps célestes différents, et non pas une situation dans laquelle la planète Vénus serait différente d'elle-même, ce qui est évidemment impossible. Nous ne savons pas avec certitude que Phosphorus = Hesperus est vrai, mais, si cet énoncé est vrai, il est vrai de manière nécessaire, ainsi que, s'il est faux, il sera nécessairement faux. L'identité entre deux noms propres est *métaphysiquement* nécessaire. Toutefois, dans *Naming and Necessity* Kripke démontre que la même chose se donne aussi pour les noms communs de substance (tels que « eau » ou « or », etc.) et les espèces naturelles (« tigre », « chien », etc.)⁸. Il faut ajouter que Phosphorus = Hesperus n'est pas la seule vérité nécessaire *a posteriori* : les énoncés qui concernent les propriétés essentielles telles que l'origine matérielle ou l'être humain sont du même genre. Mais le lien entre l'essentialisme de Kripke et ses vues sur le langage restent un problème très débattu par la critique.

C'est donc dans cette perspective que Kripke reprend et approfondit la ligne de Barcan Marcus et l'attaque contre le descriptivisme. La question de l'identité renvoie à celle des noms propres et de leur statut sémantique. Les noms sont les seuls critères d'identification, car les noms « sont des *désignateurs rigides*⁹ » : ils désignent toujours le même individu dans tous les mondes possibles. On retrouve cette idée dans l'article *Identity and Necessity* de 1971, *a term that designates the same object in all possible worlds*¹⁰, et cela en rapport à notre manière d'utiliser notre langage et à l'usage que nous en faisons pour décrire les mondes possibles et les situations contre-factuelles. En fait, Kripke prend ses distances du réalisme modal : les mondes possibles sont des créations conceptuelles que nous utilisons ad hoc dans chaque instant de notre vie. Ce sont des situations hypothétiques qui nous sont nécessaires pour agir dans le monde. Un monde possible « n'est pas un pays lointain qu'on rencontre sur son chemin ou qu'on regarde au télescope » ; au contraire – nous dit Kripke – « un monde possible est donné par les conditions descriptives que nous lui associons¹¹ ». L'usage d'un monde possible est toujours relatif à notre langage. C'est dans – et à partir du – langage que nous formulons les mondes possibles.

8. Sur ce point, Kripke est très proche des vues de PUTNAM H., « The Meaning of "Meaning" », K. GUNDERSON (dir.), *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975, et maintenant dans PUTNAM H., *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 239-297.

9. KRIPKE S., *La logique des noms propres*, *op. cit.*, p. 36.

10. KRIPKE S., « Identity and Necessity », S. KRIPKE, *Philosophical Troubles. Collected Papers Volume I*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 9.

11. KRIPKE S., *La logique des noms propres*, *op. cit.*, p. 32.

La coïncidence matérielle comme critère d'identité et la possibilité d'une identité qui se multiplie

Venons-en maintenant au deuxième point de notre parcours : la question de savoir si la coïncidence matérielle, physique et spatio-temporelle peut être considérée comme un critère d'identité adéquat.

Dans plusieurs textes, Kripke démontre que le critère de la coïncidence matérielle, physique et spatio-temporelle, s'il est analysé dans une perspective modale, présente des erreurs ou bien il conduit à des conséquences insoutenables.

À partir de prémisses qui appartiennent à la logique modale et à la sémantique des mondes possibles, Kripke démontre que le critère de la coïncidence matérielle, physique et spatio-temporelle – l'idée selon laquelle un objet s'identifie avec une certaine partie de l'espace-temps – n'est pas un critère d'identité car nous pouvons repérer des situations où deux objets matériels coïncident matériellement, mais seulement d'une manière accidentelle. Et l'identité, au contraire, est une relation nécessaire. Dans des leçons inédites sur l'identité à travers le temps, citées par plusieurs critiques, Kripke donne cet exemple : la tige et la fleur. Si une fleur meurt avant d'éclore, la tige (ou bien la tige plus les racines) et la fleur coïncideront d'une manière seulement accidentelle, parce que la fleur aurait pu s'étendre, s'épanouissant, au de-là de la tige – elle aurait pu s'épanouir au de-là de la tige si elle ne mourait pas en avance. Et donc, un objet n'est pas la partie de matière qu'il occupe.

Nous devons – à mon avis – porter jusqu'au bout le raisonnement de Kripke, en le traduisant dans les termes de l'identité relationnelle (celle qui concerne deux objets différents) à l'auto-identité (celle qui concerne l'objet avec lui-même). Nous avons de bonnes raisons pour soutenir que, ainsi que deux objets matériels différents peuvent coïncider d'une manière seulement accidentelle, aussi un même objet matériel peut coïncider avec lui-même, c'est-à-dire avec la partie de matière – et plus précisément d'espace-temps – qu'il occupe, d'une manière seulement accidentelle. Si un objet n'est pas la partie de matière ou d'espace-temps qu'il occupe, si son identité ne relève pas d'une telle individuation matérielle, alors, tout en restant lui-même, ce même objet matériel ne coïncide pas avec cette partie de matière, et par conséquent, il peut occuper plusieurs parties de matière, plusieurs parties d'espace-temps. Un objet peut donc se multiplier comme lui-même, sans contradiction : la critique de Kripke au quadridimensionalisme ouvre cet espace paradoxal, l'espace d'une identité qui se multiplie tout en restant la même. En conservant la nécessité de l'identité, il est tout à fait plausible d'affirmer qu'il peut y avoir des situations où un objet matériel peut être lui-même et en même temps occuper plusieurs parties de matière, à savoir être différent de lui-même.

Cette vision, me semble-t-il, peut être supportée aussi par une certaine lecture de *Naming and Necessity*, selon laquelle Kripke entend distinguer la question de

l'identité de celles des propriétés ou qualités. Certes, nous avons des propriétés essentielles et des propriétés accidentelles, mais le fait que cet homme est précisément cet homme-là, dans toutes les situations possibles, et désigné toujours par le même nom propre, ce fait ne relève absolument pas d'une quelque propriété essentielle de cet homme-là. Le fait que Hitler est Hitler est absolument indépendant de la vie criminelle que Hitler a menée : il aurait été Hitler aussi s'il avait réussi dans la carrière d'artiste ou s'il avait exercé le métier de boulanger à Paris. L'identité n'est pas une propriété. Le seul critère d'individuation ce sont les noms propres.

En d'autres termes, nous pouvons renverser l'argument de Kripke : s'il est vrai qu'il peut y avoir des objets matériels différents qui coïncident d'une manière seulement accidentelle, alors il est vrai aussi qu'il peut y avoir des objets matériels différents qui, tout en restant chacun identique à eux-mêmes, sont différents d'une manière seulement accidentelle. La crise du quadridimensionalisme ouvre la possibilité – paradoxale – de la répétition comme multiplication de l'identité ou bien comme *une identité qui se multiplie*.

Presses universitaires de Rennes

Connaissance de soi et engagement : Richard Moran lecteur analytique de Sartre¹

Samuel WEBB

Introduction : la connaissance de soi est-elle privilégiée?

En philosophie, la subjectivité a longtemps été associée à une forme de connaissance privilégiée de soi-même. Selon un raisonnement inauguré par le *cogito* cartésien, un sujet conscient se connaîtrait mieux que tout autre parce qu'il serait le seul à avoir un accès direct à ce qui se passe dans son esprit, conçu comme une sorte d'espace intérieur privé. Les critiques contemporaines adressées à ce modèle lui reprochent de reposer sur de lourds présupposés métaphysiques quant à la nature de cet accès. Un des gestes fondateurs de la critique inspirée par Wittgenstein consiste à rejeter comme mythique toute notion d'« intériorité privée » en faveur d'une réflexion sur l'usage (public) que l'on fait du langage².

Or, même au niveau du discours, le rapport à soi semble faire figure d'exception. En effet, quand une personne formule à la première personne sa propre pensée – ce qu'elle croit, veut, ressent, etc., ses énoncés présentent deux particularités : 1) la personne n'a pas besoin de s'observer elle-même pour les prononcer ; 2) ce qu'elle dit d'elle-même fait généralement autorité. Par exemple, si je dis « j'espère qu'il ne va pas pleuvoir » ou « je préfère le premier » il serait insensé de me demander *comment* je le sais, et pourtant la présomption est que je dis vrai, du moins si je suis sincère.

1. Je voudrais remercier les organisateurs du colloque *Subjectivité et Identité*, et notamment Gonçalo Marcelo, Paulo Jesus, et Johann Michel pour leurs remarques utiles dans la préparation de ce texte, ainsi que Claire Crignon pour sa relecture et Claude Romano pour son aide et son soutien indispensables tout au long de cette réflexion.

2. Cf. l'ouvrage classique BOUVERESSE J., *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.

De ce fait, ces énoncés – que les philosophes analytiques anglo-américains appellent « *avowals* » – semblent témoigner d'un type particulier de connaissance. Particulier parce que, d'ordinaire, la connaissance, et notamment la connaissance des *autres*, se fonde sur des observations ou des inférences. Or, ces appuis ne semblent jouer aucun rôle dans la justification des énoncés à la première personne. Il y aurait donc une « asymétrie » entre ce qui fonde l'autorité de la connaissance d'un individu par lui-même et la connaissance de ce même individu par quelqu'un d'autre. Si l'autorité des *avowals* ne s'explique pas par une forme d'accès privilégié (une capacité introspective spéciale, une faculté d'aperception immédiate, un sens interne), comment faut-il la comprendre?

Une voie serait de considérer que le rejet du « mythe de l'intériorité » devrait nous conduire à nier également l'asymétrie entre la première personne et la troisième personne ou à expliquer l'apparente autorité de la première de manière « déflationniste³ ». Il conviendrait alors de *dissoudre* le problème plutôt que de le *résoudre*. Le philosophe américain Richard Moran⁴ prend une autre voie. Pour lui, l'abandon du modèle introspectif permet au contraire de *mieux saisir* la nature de cette autorité, de voir ce qu'elle a de véritablement spécifique.

Selon Moran, le défaut de l'approche traditionnelle réside non seulement dans sa métaphysique, mais également dans l'« image essentiellement superficielle de la différence entre ma relation à moi-même et mes relations possibles à autrui » qu'elle présuppose, comme si se connaître consistait en une sorte « de télépathie de soi⁵ ». Un rapport exclusivement épistémique de ce type, où seule est en jeu une source particulière d'information, ne rend pas compte de la façon dont l'autorité et l'immédiateté caractéristiques des *avowals* s'imposent à nous comme des *exigences* de notre rationalité pratique. Car nous ne *permettons* pas seulement aux autres de parler d'eux-mêmes à la première personne sans se fonder sur des observations, nous *l'attendons* d'eux. L'immédiateté qui caractérise l'*avowal* n'est

3. *Deflationary*, c'est-à-dire des théories qui cherchent à réduire ces « asymétries » dans l'emploi de certains verbes « psychologiques » à la première et à la troisième personne du singulier du présent de l'indicatif à une différence seulement apparente. On considère parfois que la grammaire et les conventions sociales garantissent cette autorité, ou que les énoncés en question ne sont que des actes *expressifs* semblables dans leur forme à des cris de douleur dépourvus de tout contenu *cognitif*, ou encore qu'ils *constituent* les états en question par l'acte même de les nommer et de les interpréter.

4. MORAN R., *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton Univ. Press, 2001 ; trad. de S. Djigo, *Autorité et aliénation : Essai sur la connaissance de soi*, avant-propos de V. Descombes, Paris, Vrin, 2014. Pour une approche très similaire, à certains égards, y compris dans son usage de Sartre, cf. les travaux de Charles Larmore (LARMORE C., *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, et LARMORE C. [avec DESCOMBES V.], *Dernières nouvelles du moi*, Paris, PUF, 2009).

5. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 91 ; trad. *cit.*, p. 161.

pas seulement une possibilité, une option, « mais aussi une sorte d'exigence, au sens où elle est une expression du fait que la personne assume une responsabilité à l'égard de sa pensée et son action⁶ ». Car je n'ai pas seulement conscience de ma vie mentale, mais je suis impliqué en elle ; elle « exprime ma relation au monde, qui est soumise à mon évaluation, à ma révision⁷ ». Ainsi, nous n'avons pas simplement le *privilege* de déclarer notre propre pensée, mais des engagements à prendre à son égard. Nous sommes tenus d'en répondre. Ces considérations conduisent Moran à reformuler le problème dans des termes qui doivent beaucoup à une certaine lecture de Sartre⁸ (interprété à la lumière de la notion de « connaissance pratique » d'Elizabeth Anscombe). Dans ce chapitre, nous analyserons l'approche croisée de Moran et Sartre et tenterons de la défendre contre une objection importante. Ce faisant, nous voulons montrer en quoi précisément la connaissance de soi se distingue de la connaissance d'autrui de façon pratique.

La connaissance de soi par l'engagement : Moran lecteur de Sartre

Le point de départ de l'approche de Moran, qui guide également sa lecture de Sartre, est de faire remarquer qu'en réponse à une question sur ma pensée ou mon action (« Croyez-vous qu'on vit mieux à la campagne? », « Que fais-tu ce soir? »), je peux adopter deux types de posture à l'égard de moi-même : celle d'un spectateur qui observe, constate, interprète ou prévoit, ou celle d'un agent qui délibère et prend position. Dans le premier cas, je me fais objet pour mon regard, comme je le ferais si je cherchais à connaître autrui. Il s'agit alors de ce que Moran appelle une réflexion « théorique » sur soi-même, ce qui implique un rapport de « troisième personne ». Une telle réflexion ne jouit d'aucun privilège particulier. Dans l'autre cas, mon regard est tourné non vers moi-même, mais vers le monde, recherchant des raisons de penser ceci ou cela, ou d'agir de telle ou telle façon. Il s'agit alors d'une réflexion « pratique » ou « délibérative », possibilité propre à « la perspective en première personne ».

C'est ici qu'émerge l'articulation entre connaissance de soi et engagement. Alors que la réflexion théorique s'achève par « la découverte d'[un] fait dont on était ignorant », la réflexion pratique ou délibérative se termine par une « certaine

6. *Ibid.*, p. 131 ; trad. cit., p. 211, trad. modifiée.

7. *Ibid.*, p. 37 ; trad. cit., p. 92.

8. Dans son ouvrage, Moran ne discute que le Sartre de *L'être et le néant* pour qui en effet, la conscience n'est pas à concevoir comme une « connaissance retournée sur soi » mais plutôt comme une « responsabilité qui se retourne » (SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976 [1943], p. 17, 601). L'approche de Moran peut être comprise comme une élaboration libre de cette idée.

décision ou engagement⁹ ». Dans la réflexion « théorique » sur moi, je suis dans une position contemplative à l'égard de moi-même : la question de ce que je pense ou veux n'apparaît que comme celle de savoir quels états mentaux m'attribuer, abstraction faite de leur objet ou de leur bien fondé. Dans la réflexion délibérative, en revanche, je m'interroge directement sur l'objet de mon attitude : savoir si je crois une proposition, par exemple, en demandant si elle est *vraie*. Moran appelle « Condition de Transparence » cette capacité que nous avons de répondre à une question sur nous-mêmes (ce que nous croyons, voulons, allons faire, etc.) en considérant nos *raisons* (de croire, de vouloir, d'agir, etc.) plutôt que les faits psychologiques nous concernant. Cette condition constitue la clé pour comprendre l'autorité et l'immédiateté de la connaissance de soi en première personne.

Selon ce raisonnement, un agent n'a pas recours à l'introspection, à l'observation ou à une autre forme de retour sur soi pour dire ce qu'il croit parce que :

« Parvenu à la conclusion de sa réflexion [délibérative] il n'a rien de plus à *faire* pour que cette conclusion devienne sa croyance ou son intention effective [...] Dans ce qui doit être la situation standard de la délibération [...] la conclusion de quelqu'un *est* sa croyance ou son intention¹⁰. »

Là où la Condition de Transparence est remplie, la délibération résout pour moi la question de ce que je crois. C'est ce que Moran appelle immédiateté « pratique », plutôt que simplement « épistémique », parce qu'elle consiste dans la subordination de la réflexion théorique sur soi à la réflexion délibérative¹¹.

Ainsi, il caractérise l'*avowal* :

« Comme une façon de répondre à une question sur sa croyance ou autre attitude qui obéit à la "Condition de Transparence", d'où une forme de connaissance de soi qui est *immédiate parce que transparente* à une question correspondante dirigée vers le dehors, portant sur le monde¹². »

C'est parce qu'en tant qu'agent rationnel délibérant, il y a « transparence » entre une question sur ma croyance et une question sur mes *raisons de croire* que je sais ce que je crois « immédiatement », c'est-à-dire, sans avoir à m'observer moi-même. Je sais ce qu'il en est de ma pensée et de mes attitudes dans la mesure où elles constituent pour moi non simplement des *états* dans lesquels je me trouve, ou des prédicats que je m'*attribue*, mais des *engagements* qui reflètent les raisons que je reconnais.

9. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 58 ; trad. cit., p. 118.

10. *Ibid.*, p. 131-32 ; trad. cit., p. 211-212.

11. *Ibid.*

12. MORAN R., « Précis of "Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge" », *Philosophy and Phenomenological Research*, 69, 2004, p. 424. Nous traduisons de l'anglais.

Certaines des idées qui sous-tendent cette approche proviennent directement de Sartre. On en trouve un exemple dans sa conférence de 1947 « Conscience de soi et connaissance de soi », qui, bien que Moran ne le cite pas directement, illustre bien la reprise libre qu'il fait de Sartre.

« [C]onsidérons un fait particulier, comme de *savoir* si j'aime une femme d'amour. Je suis attiré par une femme ; puis-je dire que je l'aime ou que j'ai un peu de sympathie pour elle ? Comment en *décider*, sinon par des *engagements* ? Je dirai que je l'aime, mais cela veut dire précisément que je serai capable [...] d'avoir agi de telle ou telle manière pour elle¹³. »

C'est la forme générale de cet exemple qui doit attirer ici notre attention. Pourquoi cela me revient-il de dire si j'aime quelqu'un ou non ? Ce n'est pas, selon Sartre, que je serais une sorte de témoin particulièrement fiable de mon intériorité, ni en vertu d'une convention sociale ou grammaticale qui m'accorderait ce privilège, ni encore parce que « je t'aime » consisterait simplement en l'expression de mes sentiments, mais parce qu'il me revient de m'engager ou non dans cet amour, de résoudre la question en me décidant. Ainsi l'autorité de la première personne viendrait-elle du fait que personne ne peut s'engager à notre place, et que la question de savoir ce que nous pensons, voulons, ou allons faire ne peut se réduire, *pour nous*, à une question théorique ou contemplative.

Une conséquence majeure de cette thèse est de faire de l'engagement une condition nécessaire d'une authentique connaissance de soi en première personne¹⁴. Une connaissance de moi-même qui se limiterait à un effort pour me saisir tel que je suis, par observation et attribution, resterait une connaissance en *troisième* personne, « aliénée », la connaissance d'un soi qui se trouve être moi, mais qui m'apparaît comme étranger. Un compte rendu de mes sentiments, par exemple, a beau être fondé et perspicace ; il ne vaut pas pour autant une déclaration d'amour par laquelle je m'engagerais.

Il est donc essentiel à la théorie de Moran et à sa lecture de Sartre que les limites de la conscience réflexive (théorique) conduisent naturellement à la réflexion délibérative, et que celle-ci signifie réflexion sur mes raisons en conformité avec la Condition de Transparence. Quand je me demande si j'aime telle personne, l'objet de ma réflexion est la *personne*, et non moi-même. Le rapport à moi dans cet amour est compris dans et à partir de la façon dont la personne m'apparaît. C'est ainsi qu'il faut comprendre les célèbres affirmations de Sartre sur l'intentionnalité des sentiments : « L'amour n'est pas, avant tout,

13. SARTRE J.-P., « Conscience de soi et connaissance de soi », le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XLII^e année, n° 3, 1948, p. 86, nous soulignons.

14. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 107 ; trad. cit., p. 181. Dans le texte original : « *genuine first-person awareness* ».

conscience de lui-même : il est conscience des charmes de la personne aimée¹⁵ », ou encore : « Si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable¹⁶. » C'est en ce sens que l'engagement qui conclut la délibération, chez Moran, n'est pas un *fiat* arbitraire, une sorte de puissance absolue de la conscience ou de la volonté, mais la *reconnaissance* du poids des raisons (entendues en un sens très large) qui comptent pour moi en faveur de telle ou telle attitude¹⁷.

Limites de la connaissance de soi par l'engagement : l'objection d'Alquié

On peut toutefois se demander si une telle conception de la connaissance de soi s'applique si bien que cela à des cas comme l'amour. S'agissant d'une croyance, le cas paradigmatique pour Moran, il est relativement aisé de voir la force de son analyse en termes de « transparence ». Qu'est-ce que juger vraie une proposition, sinon la croire ? Et même concernant l'action intentionnelle, c'est normalement en fonction des raisons pour et contre une action donnée, celles par lesquelles elle se présente comme à faire ou non, que va se dissiper mon incertitude sur ce que je vais faire. Dans ces cas de délibération, je n'ai pas besoin de faire un retour sur moi-même parce que tout est donné dans mon rapport aux objets de ma conscience. Mais il serait peu plausible (et excessivement intellectualiste) de supposer qu'aimer une personne ne serait que la *juger aimable*. S'il est plausible de faire appel à la réflexion pratique pour expliquer comment un engagement peut et parfois *doit* primer sur une observation de moi-même pour savoir ce que je crois ou compte faire, il semble plus problématique de traiter le *sentiment qui donnait lieu à cette question* de la même manière. C'est justement le fait que « je suis attiré par une femme » qui provoque mon besoin de m'engager – et ce n'est pas par engagement que j'en suis conscient.

On peut alors avoir l'impression que la délibération et l'engagement, loin de pouvoir constituer « la forme fondamentale de la connaissance de soi¹⁸ », comme le voudrait Moran, doivent se fonder sur une certaine connaissance de soi préalable. Cette impression est renforcée par l'exemple même de Sartre cité plus

15. SARTRE J.-P., *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986 (1940), rééd. 2005, p. 138.

16. SARTRE J.-P., « Une idée fondamentale de la philosophie de Husserl : l'intentionnalité », *Situations 1, essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947 (1934), p. 32.

17. Cette primauté donnée aux raisons d'agir, plutôt qu'au libre projet fondateur des raisons, situe Moran dans le prolongement d'Elizabeth Anscombe et complique sa relation à Sartre. Nous laissons de côté ce problème.

18. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 150 ; trad. cit., p. 236.

haut. Si dire que j'aime une personne signifie que je serai *capable* d'agir de telle ou telle manière pour elle, un tel dire ne suppose-t-il pas une estimation de mes propres capacités? L'engagement que je prends ne s'appuie-t-il pas sur une sorte de prévision de mes tendances ou de mes sentiments? Une réponse affirmative à ces questions conduirait à une conception assez différente de la délibération et de son rapport à la connaissance de soi.

On trouve un exemple particulièrement net de cette autre conception chez Ferdinand Alquié, qui, dans un article de 1947¹⁹, l'oppose à celle de Sartre. Selon Alquié, il faut « subordonne[r] l'action à la connaissance vraie de soi-même²⁰ » car « à consulter mon expérience, [...] il est clair [...] que je délibère, c'est-à-dire que j'interroge ce que je suis pour savoir, entre plusieurs actions, laquelle répond le mieux à mes goûts, à mon caractère, à mes facultés²¹ ». La délibération serait ainsi une façon de faire retour sur moi pour m'assurer que l'action ou le choix que je me propose me convient, et que je peux vraiment tenir mon engagement. Alquié donne une série d'exemples d'engagements ratés auxquels cette connaissance de soi ferait défaut.

« Que l'on songe alors au lâche qui, ayant présumé de ses forces, s'engage et part en guerre, puis s'enfuit à la première attaque, sa "nature" ayant repris le dessus; au timide se lançant dans les réunions mondaines et n'y rencontrant qu'angoisses et déceptions : n'est-ce point sur eux-mêmes qu'ils se sont trompés? Et celui qui se marie sait bien que s'il dépend de lui de prendre femme, il ne dépend pas de lui d'aimer toujours celle qu'il épouse et d'être heureux avec elle : son bonheur est à la merci de la profondeur ou de la solidité de ses sentiments, ce pourquoi il est de bons et de mauvais choix. Il nous paraît donc clair que *la décision volontaire suppose un effort pour prendre conscience de la totalité d'un moi définissable et constitué*²². »

En somme, la thèse d'Alquié est que nous avons quelque chose comme une nature, un caractère, un moi constitué qu'il faut s'efforcer de connaître pour pouvoir prendre une décision volontaire, pour bien agir, pour nous engager à bon escient. Et, à première vue cette affirmation paraît assez plausible. Il est certainement vrai que les choix peuvent être plus ou moins heureux et que les critères pour en juger vont dépendre de l'individualité de celui qui choisit. De quelqu'un qui prend des engagements qu'il n'arrive pas à tenir, qui se met dans des situations d'échec ou de déception, on dirait volontiers qu'il ne connaît pas ses limites, qu'il néglige des faits sur lui-même qu'il devrait prendre en compte.

19. ALQUIÉ F., « Conditions et limites de la connaissance de soi », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52^e année, n° 1, janvier 1947, p. 41-54.

20. *Ibid.*, p. 52.

21. *Ibid.*, p. 46.

22. *Ibid.*, p. 47, nous soulignons.

Nous nous trouvons donc devant une tension au sein des exigences de la responsabilité. Nous avons vu que le fait d'assumer une responsabilité pour soi en accord avec la Condition de Transparence consiste dans le fait de ne pas faire retour sur un moi déjà constitué. Il s'agissait alors d'une « immédiateté pratique ». Mais puisque une personne ne correspond pas toujours à ce qu'il s'engage à être ou à faire, nous pourrions aussi reconnaître une sorte de « condition de lucidité », qui ferait d'un retour sur soi la condition d'une délibération responsable et efficace. Et dans ce cas, la délibération ne s'accomplirait plus exclusivement à la première personne, mais intégrerait un rapport à soi de troisième personne, caractérisé justement par la nécessité de s'observer en tant qu'individu particulier, comme je le ferais avec quelqu'un d'autre²³.

Réponse à l'objection d'Alquié : la structure complexe du rapport à soi dans la délibération

Alquié présente sa théorie de la connaissance de soi comme une réfutation de la position de Sartre. Pourtant, il ne s'agit pas pour Sartre de nier que des aspects donnés de la vie psychique ne puissent nous apparaître comme des raisons pratiques, c'est-à-dire,

« ce à partir de quoi le pour-soi se détermine à être ce qu'il a à être (je n'irai pas chez telle ou telle personne "à cause" de l'antipathie que j'éprouve à son égard, je me décide à telle ou telle action en prenant considération de ma haine ou de mon amour, je refuse de discuter politique, car je connais mon tempérament coléreux et je ne veux pas risquer de m'irriter), ce monde fantôme existe comme *situation réelle* du pour-soi²⁴ ».

Ce que conteste Sartre, c'est le fait de ne pas assumer notre implication dans ces sentiments ou ces traits de caractère, de les traiter comme des qualités données indépendamment de nous. Le problème avec une telle posture, comme le souligne Moran, est que

« si je me considère impersonnellement comme quelqu'un qui a un certain caractère et une certaine histoire, avec certaines croyances et désirs [...] je perds de vue ma

23. La conviction qui sous-tend cette condition trouve des échos dans la philosophie analytique contemporaine. Cf. par exemple le principe d'impersonnalité avancé par Thomas Nagel dans *The Possibility of Altruism* selon lequel : « Pour se considérer comme simplement une personne parmi d'autres, il faut pouvoir se considérer à tous les égards impersonnellement » (NAGEL T., *The possibility of altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 102, nous traduisons).

24. SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 205.

responsabilité pour ce caractère et ces désirs [...] On pourrait très bien dire que les attitudes que j'introduis dans la situation forment pour moi le "cadre" du problème, mais dans un cas donné, je peux aussi être obligé de les retirer du cadre et de les placer sur le champ du problème lui-même, sur la table de négociation, et alors ma relation envers eux est différente de celle de toute autre personne²⁵ ».

La question n'est pas de savoir *si* la délibération peut prendre en compte des aspects donnés de nous-mêmes, notre caractère, nos goûts, nos désirs très forts, etc. mais *de quelle manière* elle peut et doit le faire. Autrement dit, que signifie « être à la fois *responsable*, et *réaliste* envers soi, sur le plan psychologique²⁶ ? ». À quoi doit ressembler la délibération pour permettre à la fois d'assumer sa responsabilité d'agent et de faire sa *due diligence* sur soi-même pour ainsi dire, en tant que sujet empirique ? La nature de la perspective en première personne fait que la prise *en compte* doit prendre une forme différente de la *prise de conscience pure et simple*, celle qui constate sans rien changer à ce qui est constaté.

Si nous suivons Moran en lisant Sartre à la lumière de l'asymétrie entre la première et la troisième personne, entre la connaissance de soi et la connaissance d'autrui, certaines des formules sartriennes apparemment les plus extravagantes prennent une teneur plus fine. Sartre insiste souvent sur ce qu'il appelle la « néantisation » : la conscience, dit-il, est « pure et simple négation du donné, elle existe comme dégagement d'un certain donné existant et comme engagement vers une certaine fin encore non existante²⁷ ». Selon Moran, ce « thème conducteur » de *L'Être et le néant* doit être compris dans un sens non-volontariste. L'idée ne serait pas tant celle selon laquelle nous sommes à tout moment une création de soi *ex nihilo*, que celle selon laquelle tout rapport à soi ne peut rester *neutre*. Ainsi la formule de *L'Être et le néant* : « Il n'y aucune inertie dans la conscience²⁸ » signifierait qu'« aucune attitude appréhendée par la conscience réflexive n'a le droit de continuer son existence si je n'y adhère pas librement²⁹ ». Quand Sartre dit qu'en prenant conscience d'un aspect de moi-même ou de ma vie psychique, « je pose ma liberté vis-à-vis d'elle³⁰ », il faut entendre qu'à la différence d'une qualité ou d'une attitude de *quelqu'un d'autre*, le fait de connaître et de parler de *mes* qualités, de *mes* attitudes comporte irréductiblement un engagement de ma part, un choix à prendre. Tout ce que je fais, face à ma croyance, mon intention, ou une autre attitude comptera comme adhésion, rejet ou acquiescement. Il n'y a pas de prise de conscience de moi-

25. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 164 ; trad. cit., p. 253-254.

26. *Ibid.*, p. 180-81 ; trad. cit., p. 146-147.

27. SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 523.

28. *Ibid.*, p. 96.

29. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 140 ; trad. cit., 223, trad. mod.

30. SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 523.

même qui ne soit pas du même coup prise de position qui informe le sens même de l'aspect appréhendé. Ce qui est « tout autre chose que de dire que je suis libre de piocher et choisir parmi les valeurs, convictions et désirs que j'aimerais avoir³¹ ».

Si selon Sartre « à nos yeux nous ne sommes ni prévisibles, ni imprévisibles³² », c'est parce qu'il considère que le concept même de prévisibilité est emprunté à nos rapports à autrui. Nous sommes très tentés de l'employer à l'égard de nous-mêmes parce c'est ce qu'il faudrait faire avec quiconque. Or, les traits de caractère n'ont pas le même sens pour soi et pour autrui. Il est tout à fait légitime de constater les traits de caractère des autres dans nos délibérations, de s'appuyer sur eux pour prévoir ce qu'ils vont faire et agir nous-mêmes en conséquence. En revanche, le fait de parler de son propre caractère ou tempérament implique un rapport à soi plus complexe. Selon Sartre : « [C]elui qui dit "je ne suis pas commode" c'est un libre engagement à la colère qu'il contracte et, du même coup, une libre interprétation de certains détails ambigus de son passé³³. »

Que penser de cette affirmation un peu sommaire? Comme c'est souvent le cas chez Sartre, l'argumentation gagnerait à être explicitée davantage. La difficulté vient du fait que tout énoncé de ce type – l'auto-attribution d'un trait de caractère – est essentiellement ambigu. S'il s'agissait de quelqu'un d'autre, il pourrait s'agir simplement d'une interprétation de son passé et de ce qu'il suggère pour son comportement à venir. Mais à la première personne, cette phrase fait plus que rapporter un fait. Elle peut aussi exprimer une intention : l'intention de faire plus attention dans le futur, de se donner à sa colère indifféremment, de s'y résigner avec regret, ou encore de se réjouir d'être si ouvert à l'émotion, etc. Ces rapports contradictoires sont tous potentiellement contenus dans une auto-attribution d'un trait de caractère³⁴.

Ainsi, même l'effort de nous saisir nous-mêmes requiert notre agentivité, non au sens où je me mettrais en colère *volontairement*, par exemple, mais au sens où la colère n'est pas quelque chose qui *m'arrive* simplement, un état dans lequel je me trouve indépendamment de l'*objet* de ma colère et l'intention dans laquelle je l'accueille. Certes, la colère, en général, n'est pas (typiquement) délibérée, mais elle exprime néanmoins mon rapport au monde et aux raisons. Je me mets en colère pour des raisons, même s'il arrive souvent que je juge ces raisons insuffisantes en y réfléchissant. Le point important, comme le souligne Moran, est que nos attitudes nous apparaissent toujours comme notre affaire. « Si je sais que je suis ici irrationnel, et que j'essaie d'être psychologiquement réaliste à mon sujet, alors quand je réfléchis sur

31. MORAN R., *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 140; trad. cit., p. 223.

32. SARTRE J.-P., *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1970 (1952), p. 50.

33. SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 596-597.

34. Pour une analyse détaillée et éclairante de ces différents cas de figure, voir GARDINER P., « Sartre on Character and Self-Knowledge », *New Literary History*, 9, n° 1, 1977, p. 65-82.

mon état, [...] ce sera toujours mon problème, et non l'affaire d'une autre partie de moi, de savoir ce que je considère comme une raison (bien que je puisse craindre que j'agirai finalement à l'encontre de mes raisons)³⁵. » Ainsi, il ne revient pas au même de reconnaître ma tendance à me mettre en colère et de reconnaître celle de quelqu'un d'autre, parce que la question de ma conduite future (fût-elle coléreuse) ne peut pas être seulement une question théorique pour moi, mais aussi une question pratique.

Pour résumer, je peux avoir des traits de caractère plus ou moins stables et je peux les reconnaître. Dans n'importe quelle délibération, je peux tenir pour acquis certains traits particuliers et les traiter comme des raisons d'agir. Mais s'agissant de *mon* caractère, ces acquis sont par essence révocables. Je peux les remettre en question précisément dans la délibération et l'action que je me propose, pour des raisons pratiques aussi bien que théoriques. En ce sens, le jugement que je porte sur moi est fondamentalement différent du jugement que je pourrais porter sur un autre.

La métaphore du « cadre » et du « champ » du problème que propose Moran est donc suggestive mais équivoque. Si le cadre représente tout ce que je tiens explicitement pour acquis, comme délimitant la question en jeu, à chaque fois il y aura aussi un *fond*, irréfléchi et non-explicite, qui détermine ma façon d'appréhender les choses. C'est ainsi que mes goûts se donnent à moi, non-thétiquement, à travers la façon dont les choses se présentent à moi. Choisir mon plat dans un restaurant, par exemple, suppose que je connaisse mes goûts, certes, mais ces derniers ne sont généralement ni l'objet, ni le cadre explicite de ma réflexion, mais *l'arrière-plan* – ils structurent ma conscience de la carte. Mes goûts, n'apparaissent pas comme un « moi » définissable et constitué que j'aurais à consulter parce qu'à ce niveau « je » n'apparais pas du tout en tant que tel. L'objet de ma réflexion est le contenu de la carte. Ainsi, mon rapport à mes goûts est également différent de celui d'une autre personne dans la mesure où mes goûts sont ce *par* quoi je délibère, et non ce *sur* quoi je m'interroge. Cela ne signifie pas que je ne puisse pas répondre de mes goûts, en discuter, proposer des justifications, accepter des critiques, etc., mais simplement que mon goût et mon caractère sont la forme que prend mon rapport intentionnel aux choses.

Réponse à l'objection d'Alquié : quand il faut s'engager pour se connaître

Ce que nous avons appelé la « condition de lucidité » d'Alquié, qui exigerait une connaissance de soi pour s'engager paraissait un conseil de bon sens. Mais à force de vouloir être lucide et réaliste envers soi, une personne peut subvertir sa

35. MORAN R., *Authority and Estrangement*, op. cit., p. 148 ; trad. cit., p. 233.

capacité de s'engager. Ce serait le cas de toute personne voulant changer une conduite ou une attitude passée, et donc de toute personne qui prend la résolution de se transformer. Exiger qu'une personne se connaisse comme capable de *tenir* sa résolution comme condition préalable pour la *faire* peut entraîner une forme de mauvaise foi, une « substitution tactique » des exigences d'une posture pour celles de l'autre, une « connaissance théorique sur soi » (posture de spectateur) au lieu d'un « engagement » (posture d'agent).

Ce phénomène ressort particulièrement bien dans l'analyse que donne Moran de l'exemple sartrien du joueur. Sartre met en scène un homme « qui a librement et sincèrement décidé de ne plus jouer » mais qui, « lorsqu'il s'approche du tapis vert, voit soudain "fondre" toutes ses résolutions³⁶ ». Malgré la « sincérité » de son renoncement au jeu, le joueur est angoissé dès qu'une occasion de jouer se présente. Il attend de sa résolution déjà prise une sorte d'assurance de son action future. Or, mobilisée à cette fin, sa résolution ne fait plus l'affaire. Quand le joueur réfléchit sur ses chances de s'y tenir, non seulement elle n'a pas pas la consistance qu'il avait espérée (celle d'« une barrière réelle »), mais elle ne semble procurer *aucun* fondement à son action future.

« [C]e qu'il saisit alors dans l'angoisse, écrit Sartre, c'est précisément la totale inefficience de la résolution passée. Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, *dépassée* du fait même que j'ai conscience d'elle. Elle est *moi* encore, dans la mesure où je réalise perpétuellement mon identité avec moi-même à travers le flux temporel, mais elle n'est plus *moi* du fait qu'elle est *pour* ma conscience³⁷. »

Qu'est-ce qui provoque exactement la défaite de la résolution ? Remarquons que Sartre n'a pas recours à l'idée d'une erreur du joueur sur sa propre nature à la manière d'Alquié. Et si c'est l'angoisse qui *révèle* l'« inefficience » de la résolution, Sartre souligne bien que celle-ci est « *dépassée* du fait même que j'ai conscience d'elle ». Mais pourquoi le fait d'avoir conscience de ma résolution passée aurait-il pour effet de l'annuler ? Le diagnostic de Moran est que l'angoisse du joueur est « provoquée par un désengagement à l'égard de sa résolution [...] combin[é] au désir simultané de s'appuyer sur elle comme sur un fait naturel³⁸ ». Sans doute vaudrait-il mieux dire que son désir de s'appuyer sur sa résolution pour se rassurer ne fait qu'un avec son désengagement envers elle. C'est seulement la résolution d'*autrui* qui peut m'apparaître comme solide indépendamment des raisons pratiques de m'y tenir. Ma propre résolution n'a de consistance sous mon regard réflexif (théorique) que dans la mesure où je peux toujours et encore endosser les raisons qui parlent en faveur de cet enga-

36. SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 67.

37. *Ibid.*, p. 67-68.

38. MORAN R., *Authority and Estrangement*, op. cit., p. 80-81 ; trad. cit., 146-147.

gement. La résolution de quelqu'un qui cherche encore à savoir s'il est *vraiment* résolu, devient par là même absence de résolution. Comme le dit justement Moran :

« Le glissement vers la perspective empirique ou théorique [...] suggère que la réflexion du joueur sur ses meilleures raisons de croire ou d'agir laisse toujours ouverte la question de ce qu'il va réellement finir par croire ou faire³⁹. »

Or, c'était justement cette possibilité, la possibilité que cette personne échoue à se tenir à sa résolution qui était à l'origine de la « condition de lucidité ». N'est-il pas toujours possible que le joueur ne fasse pas ce qu'il s'est engagé à faire? Oui, mais tout engagement, aussi sincèrement et résolument pris, court nécessairement ce risque. Aucune connaissance théorique de soi ne pourrait l'éviter. Nous ne pouvons pas garantir la conformité de nos actions futures avec nos intentions, croyances, et désirs actuels. C'est précisément pour cette raison, paradoxalement, que :

« [L]'on doit voir notre délibération comme l'*expression et le développement* de sa propre croyance et sa volonté, et non comme une activité que l'on poursuit *dans l'espoir* qu'elle ait quelque influence sur notre croyance et notre volonté ultimes⁴⁰. »

L'idée n'est pas que nous avons le pouvoir d'être toujours tels que nous choisissons de l'être, et que, par conséquent, nous n'avons pas besoin de qualifier nos délibérations, d'y admettre de l'incertitude. Mais le cas où la conclusion de la délibération ne correspond pas à ce que nous pensons ou faisons finalement constitue un *échec*. La *possibilité* de l'échec ne doit cependant pas nous induire en erreur sur la *visée* de la délibération réussie, qui n'est pas de *prévoir* notre action, ni même de *produire un effet* sur nous-mêmes (rapport instrumental de troisième personne) mais *directement* de croire, vouloir, agir, aimer, etc. (rapport pratique, spécifique à la première personne). Être à la fois responsable et réaliste envers soi-même dans la délibération ne peut donc pas signifier suppléer notre engagement par des raisons de croire qu'on le tiendra. Un engagement qui requiert de tels appuis n'est pas un engagement du tout, n'est pas une intention, mais seulement un espoir plus ou moins probable. Autrement dit, notre attitude ou notre conduite ne sont pas un événement que ne cherchons à prévoir ou produire, mais « l'être que nous avons à être », pour reprendre le mot de Sartre⁴¹. La délibération, en tant que réflexion pratique, suppose que nous *suspendions*, du moins provisoirement, l'effort de nous connaître comme un moi *déjà* constitué. En délibérant, nous ne sommes ni prévisibles, ni imprévisibles pour que notre réflexion sur nos raisons puisse nous engager réellement. Ce qui doit compter, à ce moment là, ce sont nos raisons de croire, de vouloir, d'aimer, d'agir, etc. Je ne peux me savoir résolu que dans la mesure où je m'engage à l'être.

39. *Ibid.*, p. 94; trad. cit., p. 165.

40. *Ibid.*

41. SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 202.

Conclusion

La conclusion que nous pouvons tirer de ces remarques est que toute délibération ne suppose pas l'effort de se saisir soi-même comme un moi constitué, ce qui reviendrait à dire, comme un autre. Au contraire, son trait distinctif est de ne pas être tournée vers soi, mais projetée vers l'objet d'un engagement. Cela n'exclut pas l'existence d'un tel moi, d'un ensemble donné de dispositions stables et identifiables du point de vue d'autrui, ni que ces traits ne puissent nous apparaître comme des raisons de penser ou d'agir d'une façon ou d'une autre. (Bien que le fait que nous ayons fait preuve d'un trait donné dans le passé n'est pas *en lui-même* une raison de continuer sur ce chemin.) Toutefois, ces aspects de nous-mêmes qui ne sont pas modifiables à volonté – nos sentiments, nos dispositions, entre autres – ont un statut particulier dans nos délibérations. Ils ne peuvent pas être tenus pour fixes indépendamment de nos attitudes envers eux et des raisons auxquelles ces attitudes répondent.

Enfin, les cas d'échec évoqués par Alquié, les cas où l'on fait un mauvais choix sont nécessairement exceptionnels. Ils tiennent moins à une erreur sur notre « *nature* » qu'à des ambiguïtés et des ambivalences dans nos *attitudes*. Pour les prévenir, il faut moins chercher à saisir en nous-mêmes un moi déjà défini, que demander aux autres de nous aider. Car autrui est à son tour dans une relation envers moi sans équivalent dans mes propres rapports à moi-même : il peut m'observer, m'évaluer tout en attendant de moi un engagement qui n'est pas réductible à cette évaluation. C'est au moment où les autres commencent à remettre en cause nos *avowals*, à nous rappeler les faits nous concernant, qu'il faut faire retour sur soi-même comme une personne parmi d'autres. Or, le but alors n'est pas de saisir une nature constituée pour mieux la maîtriser, mais de reprendre « l'esquisse d'une nature⁴² » sur laquelle nous aurons toujours à revenir.

42. SARTRE J.-P., « Conscience de soi et connaissance de soi », *op. cit.*, p. 91.

La peau comme lieu phénoménologique de soi : un parcours à travers la poésie portugaise contemporaine

Maria Helena JESUS et Paulo JESUS

Pour tout sujet, poète ou non, la matière immédiate de la réalité coïncide avec ses sensations. Dès lors, c'est à l'intérieur d'une subjectivité sensible que l'extériorité des choses nous frappe et vient à l'existence pour nous. L'idée, logiquement nécessaire, d'un monde en dehors des sensations, un endroit où l'obscur « chose en soi¹ » serait en train de susciter des actes perceptifs, procède de cette pulsion rationnelle incontrôlable qui se traduit par le principe – également subjectif – qui réclame un être corrélatif à l'apparaître : une chose qui remplit de son épaisseur la manifestation qui saisit notre sensibilité, une ontologie sous-tendant la phénoménologie et sauvegardant sa validité intersubjective par le biais d'une affectivité ou d'une passivité premières. Dans la poésie portugaise contemporaine, trois auteurs retrouvent poétiquement cette passivité originaire, constitutive de la sensation, dans la fusion primordiale entre la réceptivité du corps propre et la spontanéité de la vie ou du cosmos ; ce qui témoigne d'une indistinction génétique entre dedans et dehors, moi et chose, vécu et être, parole et monde : Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2004), Eugénio de Andrade (1923-2005) et António Ramos Rosa (1924-2013). Ces auteurs explorent à l'encontre de F. Pessoa une « poétique de la nudité² » qui répond, de façon créative et libératrice, à une sorte de perte ou de dissolution poétique du soi, de la corporéité et, en dernière analyse, de la réalité elle-même. Car Pessoa poursuivrait

1. Expression kantienne réinvestie et réutilisée par ANDRESEN S., notamment dans son essai « Poesia e Realidade » (« Poésie et réalité »), *Colóquio, Revista de Artes e Letras*, n° 8, 1960, p. 53.

2. Voir JESUS M. H., *Regard sur la poésie portugaise contemporaine : gnose et poétique de la nudité*, préf. N. Júdice, Paris, l'Harmattan, 2014, p. 83-106.

une « théologie du néant³ », anti-érotique, qui célèbre l'absurde comme foyer originaire du langage et de la vie. Aussi plongerait-il dans le nihilisme, à l'instar de Borges et Kafka. De plus, Pessoa conduirait la poésie à la conscience aiguë de son impuissance, à l'inanité des symboles muets, c'est-à-dire à la dissociation impersonnelle, nostalgie de l'inconscience inorganique, aux confins de la folie : « Devenons des sphinx, bien que faux, jusqu'à ce que nous ne sachions plus qui nous sommes. Car, au reste, nous ne sommes que des sphinx faux et nous ne savons pas ce que nous sommes réellement. La seule façon d'être d'accord avec la vie, c'est d'être en désaccord avec nous-mêmes. L'absurde est (le) divin⁴. »

Les expériences fondatrices de identité esthétique de ces trois poètes – notamment celles de la plage extasiée et nue, du chant maternel, du désir adolescent – sont refigurées poétiquement sur le mode de l'alliance entre le corps propre et la matière du monde : l'origine du sens vécu où le sujet en tant que « soi » semble se saisir pour toujours. Ces expériences définissent un champ de possibilités biopoétiques⁵ et invitent le sujet à transformer l'intensité sensorielle en une organisation perceptive. La poésie permet ce travail de passage de la sensation muette d'une matière vécue, structurante et imposante, à la perception bien intégrée dans un espace subjectif qui devient voix-texte-œuvre. En outre, elle montre la puissance des intensités libres, immaîtrisables, qui reviennent inlassablement à la parole avec toute leur fraîcheur. En ce sens, M. Collot rappelle la distinction phénoménologique entre sensation et perception, et soutient son application au processus de création poétique en tant que participation à la poïéticité du monde :

3. « J'appartiens à une génération qui vient après Fernando Pessoa et qui d'une certaine façon n'accepte pas cette *théologie du néant*, et il y a une tentative d'un certain retour à l'intégrité. J'ai beaucoup écrit sur Fernando Pessoa parce que justement cette capacité de n'être personne provoque en moi une certaine angoisse. C'est que la mort n'est pas seulement la décomposition... elle peut être aussi la perte d'identité. Fernando Pessoa perd son identité en vie, il vit avec une perte d'identité. [...] Il y a dans ma poésie un certain refus de l'homme moderne et d'une culture qui est une culture de la séparation. Mais chez Fernando Pessoa il y a un ascétisme, un renoncement... Ce n'est pas : "Obéis comme un cadavre" comme disaient les jésuites, mais c'est "écris comme un cadavre". Écris comme un cadavre, renonce à ton moi... et ceci est demandé par toutes les sagesse. [...] Mais c'est une sagesse contre laquelle je me rebelle. [...] Je ne pense pas que la poésie soit un renoncement » (PASSOS M. A., « Sophia de Mello Breyner : "Escrevemos Poesia para não nos afogarmos no caos" » [Entretien avec Sophia Andresen], *Jornal de Letras Artes e Ideias*, année I, n° 26, février, 1982, Lisbonne, p. 5.)

4. PESSOA F., *Livro do desassossego*, R. Zenith (ed.), Lisbonne, Assírio & Alvim, 1998, § 23, p. 60, traduit par nous; chaque citation que nous traduisons portera désormais cette abréviation : tpn.

5. À propos de ce terme, voir PINSON J.-C., *À Piatgorsk, sur la poésie*, Nantes, Cécile Default, 2008, p. 91-98.

« La phénoménologie a bien montré que la perception, visuelle notamment, n'était jamais la réception purement passive des données sensorielles, mais leur interprétation et leur organisation en une structure qui leur donne forme et sens, et qui met en jeu notamment le rapport entre la figure et le fond, entre la chose et son horizon. Or il arrive que nous fassions du monde une autre expérience, moins structurée et plus intense, que nous nommons la sensation. Le terme désigne en quelque sorte une appréhension du sensible antérieur non seulement à la réflexion et à la conception, mais à la perception elle-même. Le monde ne s'y manifeste pas selon une représentation organisée et articulée par la perspective, qui le met à distance et met en relation ses composantes les unes avec les autres, mais comme une sorte de présence inarticulée, au sein de laquelle les choses ne se distinguent pas nettement les unes des autres, ni le sujet de l'objet, mais participent d'une même "relation compacte"⁶. Dans cet état se confondent le dedans et le dehors, ce qui est senti et ce qui est ressenti; loin de saisir ce qui s'offre à nos yeux, nous en sommes saisis⁷. »

En vertu d'un *habitus* perceptif enraciné dans notre culture et enregistré dans les langues européennes, la vue (le plus intellectualisé des sens) et le jeu de métaphores qui font système avec la vue bénéficient d'un privilège herméneutique par rapport aux autres sens. La vue tend alors à fonctionner comme le maître sens, premier organisateur de la réalité. Or, très souvent ce sont les sensations indifférentes à la lumière et à la visibilité qui frappent et façonnent le plus profondément notre sensibilité. Pourtant, faute de langage et d'*habitus* analytique pour comprendre les sens invisibles, surtout ce complexe de sens multiples qu'on appelle le « toucher » (mais qui comprend l'imédiateté de l'expérience somato-spatiale : pression, vibration, douleur, température, mouvement), on ignore ou on néglige de vastes régions de sensation résistantes à la souveraineté du voir, régions explosives de l'être et de l'apparaître en corps-à-corps. Il s'ensuit que l'expérience consiste en l'application d'une grille herméneutique, c'est-à-dire que – selon les mots de M. Collot – « L'expérience sensible est un véritable mode de pensée, qui confère au monde un sens, tout en accueillant sa présence. À tout moment le monde reste à sauver de l'oubli ou de la destruction⁸. »

Sensibles à ce qui se donne ainsi à fleur de peau, nos poètes savent que les intensités signifiantes de la dimension « haptique », suivant le néologisme déjà consacré de G. Deleuze⁹, se rapportent aux chiasmes intercorporels d'être touché et touchant que Merleau-Ponty nous a appris à voir comme « esprit » et sensibilité

6. M. Collot évoque André du Bouchet qui se réfère à « la relation compacte appelée monde » dans son ouvrage *Peinture*, Paris, Fata Morgana, 1983.

7. COLLOT M., *Le corps cosmos*, Bruxelles, La lettre volée, 2008, p. 77-78.

8. *Ibid.*, p. 110.

9. Voir DELEUZE G., *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Différence, 1981, chap. xiv.

déhiscente ou co-implication de la chair¹⁰. Donc, les intensités sensibles vont bien au-delà des figurations optiques et, par là même, deviennent difficilement verbalisables et communicables, exigeant un effort nouveau de réappropriation du corps propre ainsi que de ses dynamismes affectifs, projectifs et expressifs. Parfois, il s'avère nécessaire de défigurer la logique iconique du paysage et l'architectonique des perspectives spatiales pour accueillir des sensations qui accompagnent la genèse des grammaires et des gestes. L'attention au langage et à la mémoire du corps impose une sorte de retour au passé immémorial de l'archi-passibilité et du monisme moi-monde, une régression à l'indissociation pré-linguistique entre pâtir et faire – *pathos* et *poiesis* –, pour que l'on puisse « exprimer ce qui dans l'expérience première que nous en avons, échappe aux conventions de la figuration et de la perception¹¹ ».

Touchée et touchante, la peau est cette sensorialité ouverte, atmosphérique, qui constitue la vision des amoureux et qui répond à leur pulsion d'attachement. Il en procède le « Moi-peau¹² », le Moi selon l'origine proprioceptive d'une surface et interface d'inscription de tout sens possible. La peau est entendue comme « complice de la lumière » et « bouche de l'air », selon les expressions très réussies de E. de Andrade dans deux poèmes (« Sans Toi » et « T'effleurer la peau ») dédiés spécialement au sens du toucher, au besoin essentiel d'être touché et à ce type de toucher qui se saisit comme plénitude d'altérité et de rencontre, à savoir la caresse :

SANS TOI

Il est un fardeau sur les épaules
le corps, sans toi.
Même le jaune
des tournesols est devenu cruel.
Je n'invente rien,
dans l'art du regard
la lumière est complice de la peau¹³.

Sans Toi, c'est-à-dire privé de son interlocution tactile avec le corps aimé, le corps aimant est un obstacle absurde pour lui-même, une pesanteur morte. Et la lumière – ainsi que tous les symboles du soleil – est ressentie comme une chose cruelle en raison de la dissociation entre le voir et le toucher. Car la vue sans le toucher, c'est une perte de soi-même qui s'approche de la non-existence ou d'une

10. VOIR MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 115, 121, 263, 268, *passim*.

11. COLLOT M., *Le corps cosmos*, *op. cit.*, p. 79.

12. VOIR ANZIEU D., *Le Moi-peau*, préf. E. Séchaud, Paris, Dunod, 1995, p. 57-62.

13. ANDRADE E., « Sem ti », *Poesia*, Porto, Fundação Eugénio de Andrade, 2000, p. 449,

existence simplement subie, entraînant une façon effroyable d'être aveugle et d'être seul. La caresse, mouvement de l'amant qui ne cède ni à la profanation ni à l'égoïsme, touche l'insaisissable et l'invisible, en augmentant la carence de toute sensibilité, présente et future. Car, comme l'affirme E. Levinas dans *Totalité et infini*, elle montre une intention de faim devant la liberté de la nudité commune qui transcende le sensible en l'avenir et frappe à la porte de l'être qui devrait être le corps d'un amour possible :

« La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible. Dans un certain sens elle *exprime* l'amour, mais souffre d'une incapacité à le dire. Elle a faim de cette expression même, dans un incessant accroissement de faim¹⁴. »

L'expression de la caresse exhibe l'expressivité de la parole comme naissance ou co-naissance. Car, selon la célèbre formule de P. Claudel, « Nous ne naissons pas seuls. Naître, pour tout, c'est co-naître. Toute naissance est une connaissance¹⁵. » Dans les métamorphoses sensibles de la parole que la poésie anime, la caresse est, pour E. de Andrade, un moment et un mode de sa venue à l'être :

MÉTAMORPHOSES DE LA PAROLE

La parole est née :
sur les lèvres elle scintille

Caresse ou arôme,
dès qu'elle se pose sur les doigts.

De branche en branche elle s'envole,
dans la lumière elle coule.

La mort n'existe pas : tout est chant ou flamme¹⁶.

Si l'on examine le mouvement de ces métamorphoses de la parole, on s'aperçoit de leur déplacement tactile et de leur somatisation croissante qui va de l'instant de la naissance jusqu'à la déflagration totale du chant portant en lui le débordement du temps et de la mort. Ainsi, la naissance de la parole scintille sur les lèvres ; ensuite, elle possède les doigts où s'allume une inquiétude éphémère – c'est l'âge médian et médiateur de la caresse ; finalement, le corps tout entier s'envole

14. LEVINAS E., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhof, 1971, p. 235.

15. CLAUDEL P., « Traité de la co-naissance au monde et de soi-même », *Art poétique*, Paris, Gallimard, 2000, p. 66.

16. ANDRADE E., « Metamorfozes da palavra », *Poesia, op. cit.*, p. 76, tpn.

et se mue en lumière. Le poème se clôt en annonçant l'identité essentielle entre le chant et la flamme. Aussi la poésie se situe-t-elle au-delà des substances mortelles. Qui plus est, la poésie déclare l'impuissance de la mort, voire son irréalité.

Par ailleurs, en tant que métamorphose de la parole, la caresse dote le syntagme moi-monde de structure et de stabilité sémantique par le biais de l'ouverture à l'Origine, appel d'Eros à-venir, l'habitation de la peau à Toi. Ainsi, grâce à une hyperbole de la fonction fondatrice de la caresse, celle-ci se présente comme un événement originaire comprenant l'activité de construction, d'organisation et d'habitation de l'espace vital. En un mot, la caresse somatise et spatialise le moi dont l'être-au-monde s'unifie sur la peau, espace de co-écriture : moi-Toi. Le « mot principal » ou la « parole primordiale » (*Grundwort*) est ici, comme chez Buber, « Je-Tu¹⁷ », position d'un monde de communication incarnée, monde de chair commune. En Moi s'écrivent les chiasmes d'être-avec-Toi jusqu'à être-pour-Toi. D'où il ressort que c'est le contact avec Toi qui ouvre la possibilité d'un Moi au monde. L'expérience de la caresse est contemporaine de la constitution de liens substantiels et de coordonnées cosmiques. Dans le poème suivant, E. de Andrade décrit poétiquement l'articulation et l'unification somatique de la vie sensible dans la coïncidence entre voir et toucher, réalisées symboliquement par la caresse tenue pour « maison » et « étoile du premier jour » :

T'effleurer la peau,
le poignet ouvert
au tranchant du regard.

Que cela soit la terre, le souffle
du premier jour.

Rose inflammable,
bouche de l'air¹⁸.

La caresse entame le processus de l'Un et du Tout, figurant comme entre deux. Elle accomplit la concentration du feu sur l'instant originaire de la fable amoureuse. Se nourrissant de l'air, la caresse respire, fait respirer le dual : deux sous l'Un. Aussi la caresse bâtit-elle la maison de peau qui est le lieu du feu partagé, un foyer ou un nœud de flammes qui veut dire rose et étoile du premier jour. Elle inaugure un commencement, plaçant l'entre-deux sous l'Un du désir qui croise

17. Selon la distinction anthropologique entre « Ich-Du » et « Ich-Es » seule la rencontre *Je-Tu* convertit l'homme en personne, non-chose (BUBER M., *Je et tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 2012).

18. ANDRADE E., « 12 – *Tocar-te* », *Poesia*, op. cit., p. 314 ; traduction française de Michel Chandeigne et al., in ANDRADE E., *Matière Solaire suivi de Le poids de l'ombre et de Blanc sur blanc*, préf. Patrick Quilier, Paris, Gallimard, 2004, p. 34.

et tisse le dehors et le dedans. « Bouche de l'air », réalité éolienne, la caresse exprime la maturité du désir qui accepte la dualité radicale sans succomber à l'aspiration fusionnelle ni à ses stratégies de possession de l'autre ou d'anéantissement de soi. Si je te touche, je me touche en toi et tu te touches en moi. De la sorte, la grammaire des personnes multiples se propose, à fleur de peau, dans son irréductibilité insoluble. Sans doute *Eros* requiert-il le pluriel et l'intervalle.

Dans un éloge de l'être (et rester) deux, L. Irigaray chante l'air et le souffle qui élaborent cette co-présence de l'entre deux dont l'affection réciproque produit une respiration à toi, à moi, à nous¹⁹. Elle décrit le phénomène de « l'entre nous » à la façon d'un espace aérien où les corps sont des phénomènes diaphanes et dynamiques :

« Entre nous, souffle le vent. Je tente de l'attraper mais le souffle nous sépare.
Et, plus j'aspire à toi, plus l'air m'échappe.
Je contemple le dehors mais aussi le dedans. Je pense sans renoncer à toi, à moi, à nous. J'aime à toi, j'aime en moi. Le souffle va et vient – vie, affection, intention.
En moi. En nous²⁰. »

Le souffle transforme le corps en chair qui se fait parole et se déploie poétiquement. En s'enracinant dans l'incarnation, qui est le développement infini du corps en tant que chair, la poésie adopte une nouvelle intelligence de soi-même posant le voir à l'intérieur d'un régime plus large de sensibilité et d'affection, celui du mouvement de l'air : l'épreuve de soi. Se connaître, d'après le mot de M. Henry, comme « substance impressionnelle²¹ », susceptible de désir et de crainte, de jouissance et de souffrance, c'est la découverte première qui porte en elle toute la profondeur de l'évidence aveugle d'être chair et d'être peau. La réalité et la vérité doivent toucher l'enveloppe corporelle, la peau. En tant que chair, le corps intensif est un palimpseste composé de strates dermiques où le dedans et le dehors font un seul et même texte. Un texte ou une tessiture fluides d'auto-interprétation et d'auto-expérimentation qui délirent le monde et produisent des agencements

19. Voir sa critique de la nostalgie de l'Un et son poème sur l'air, gardien de la présence et générateur du nous : IRIGARAY L., *Être deux*, Paris, Grasset, 1997, p. 104 et 206.

20. *Ibid.*, p. 208-209.

21. Retenons le passage suivant de M. Henry qui propose une définition de l'incarnation centrée sur sa nature auto-affective : « L'incarnation consiste dans le fait d'avoir une chair – davantage peut-être : d'être chair. Des êtres incarnés ne sont donc pas des corps inertes qui ne sentent et n'éprouvent rien, n'ayant conscience ni d'eux-mêmes ni des choses. Des êtres incarnés sont des êtres souffrants, traversés par le désir et la crainte, ressentant toute la série des impressions liées à la chair parce que constitutives de sa substance – une substance impressionnelle donc, commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve. [...] Chair et corps s'opposent comme le sentir et le non-sentir – ce qui jouit de soi d'un côté; la matière aveugle, opaque, inerte de l'autre » (HENRY M., *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 9).

indéterminés ou imprévisibles²². Ce délire réglé expose la vérité sous l'angle mixte de la contrainte et de la liberté. Pour E. Levinas, l'art et la poésie réalisent l'incarnation même, c'est-à-dire la création d'un corps expressif qui, dans sa disposition unique, exhibe sa compréhension de l'être :

« [L]art ou la célébration de l'être constitue l'essence originelle de l'incarnation. Le langage, comme expression, est, avant tout, le langage créateur de la poésie. L'art n'est donc pas un heureux égarement de l'homme qui se met à faire du beau. La culture et la création artistique font partie de l'ordre ontologique lui-même. Elles sont ontologiques par excellence : elles rendent la compréhension de l'être possible²³. »

Chaque geste corporel est événement poétique, à savoir une création et une célébration du monde. La vérité fait peau, et s'accomplit dans la peau. Peut-être serait-il même légitime d'identifier, avec Jean-Luc Nancy, un cercle de parfaite implication mutuelle reliant l'âme au corps, et unissant la peau et la vérité. Ainsi écrit-il avec audace, à l'encontre du privilège classique et platonicien de l'âme sur le corps et de la primauté de l'optique sur le haptique :

« L'âme est la forme d'un corps organisé, dit Aristote. Mais le corps est précisément ce qui dessine cette forme. Il est la forme de la forme, la forme de l'âme. Le corps, la peau : tout le reste est littérature anatomique, physiologique et médicale. Muscles, tendons, nerfs et os, humeurs, glandes et organes sont des fictions cognitives. Ce sont des formalismes fonctionnalistes. Mais la vérité, c'est la peau. Elle est dans la peau, elle fait peau : authentique étendue exposée, toute tournée au dehors en même temps qu'enveloppe du dedans, du sac rempli de borborygmes et de remugles. La peau touche et se fait toucher. La peau caresse et flatte, se blesse, s'écorche, se gratte. Elle est irritable et excitable. Elle prend le soleil, le froid et le chaud, le vent, la pluie, elle inscrit des marques du dedans – des rides, des grains, des verrues, des excoriations – et des marques du dehors, parfois les mêmes ou encore des crevasses, des cicatrices, des brûlures, des entailles²⁴. »

La peau, c'est la vérité. Et la vérité, c'est l'éclat de l'être nu. Donc, l'être se fait peau, et sa surface offre entièrement la profondeur des marques du dedans et du dehors. De toute évidence, ce passage fait écho à l'anatomie poétique de Paul Valéry, selon laquelle la peau signifie la profondeur de l'homme qui se connaît, tandis que

22. Cette conception du corps ressemble en partie à celle du « corps sans organes » de G. Deleuze et F. Guattari, puisqu'elle se rapporte à une machine désirante traversée par des vecteurs et des gradients d'intensités variables. Voir DELEUZE G. et GUATTARI F., *L'Anti-Edipe : capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995 ; et DELEUZE G. et GUATTARI F., *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1994.

23. LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 28.

24. NANCY J.-L., *Corpus*, Paris, Métailié, 2006, p. 160.

les organes à l'intérieur du corps désignent l'obscurité de l'auto-ignorance, une profondeur opaque, irréprésentable, qui s'ignore, intouchable dans un royaume sans atmosphère. Citons la page de « L'idée fixe » où cette distinction émerge :

« – Hélas!... Tout notre malheur vient de là... *Chorda dorsalis!* Et puis, moelle, cerveau, tout ce qu'il faut pour sentir, pâtir, penser..., être profond : Tout vient de là...

– Et alors?

– Eh bien, ce sont des inventions de la *peau!*... Nous avons beau creuser, docteur, nous sommes... ectoderme.

[...]

– Je n'en doute pas. Et c'est pourquoi je complète ma formule : Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau – *en tant qu'il se connaît*. Mais ce qu'il y a de... vraiment profond dans l'homme, *en tant qu'il s'ignore*... c'est le foie... Et choses semblables... Vagues ou... sympathiques²⁵. »

La langue où le poète effectue la recherche et la communication de son rapport sensible au réel est une langue éminemment haptique. Désirant se rencontrer et se connaître, le poète forme une langue qui doit toucher la peau et participer de sa nudité. La poésie émergera alors de l'intérieur de la peau, au sein de ses strates d'écriture sensible, et deviendra, suivant l'intitulé d'un poème de A. Ramos Rosa, la « Médiatrice de la nudité » :

MÉDIATRICE DE LA NUDITÉ

Un corps chauffe

Allume

se libère

des cercles gris.

Une langue se tisse

à l'intérieur de la peau

les paupières comprennent

les cordes du silence.

L'arôme global de la plaie et de la résine

les extrêmes sont des barques

nudité complète²⁶.

La gradation constitutive de ce poème, similaire à celle repérée dans le poème « Métamorphoses de la parole » de E. de Andrade que nous avons analysé plus haut, semble refaire la genèse d'un sens ou d'une parole en parallèle avec l'achèvement idéal de la nudité. Au commencement, on signale d'abord un changement

25. VALÉRY P., « L'idée fixe », *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1960, p. 216-217.

26. ROSA A. R., « Mediadora da nudez », *Mediadoras*, Lisboa, Ulmeiro, 1985, p. 26, t.p.n.

de température corporelle, ce qui obéit à la devise de Eugénio de Andrade « Le corps sait : de la terre à l'azur son travail est de brûler²⁷ » ; une affection intime sans auteur assignable, une montée d'intensité qui déclenche le processus de mise à nu, appelé aussi ascension et libération, c'est-à-dire spontanéité. En deuxième lieu, la parole présuppose le tissage de la langue à l'intérieur de la peau et de son silence où le regard sommeille et mûrit sous les paupières. À la fin, c'est un arôme global, une distension des extrêmes et la nudité complète qui font éclater le corps à l'image d'une atmosphère expansive et d'un espace illimité. Il est question ici de la liberté et du don libre de sa liberté dans le don de son corps, fort bien analysé par M. Henry²⁸. C'est ce don qui inaugure l'espace poétique qui pratique le langage de l'infini immanent à la relation érotique.

Désir de rencontre et non pas de connaissance (ou d'appréhension cognitive au sens strict du terme), la poésie subordonne le *logos* à l'*Eros*, et s'éloigne des idées claires pour s'attacher aux possibilités sensibles de l'épreuve vécue. Le rapport au réel est donc structuré à l'instar d'une approche érotique qui vise l'étreinte absolue. C'est pourquoi la réalité est invitée sur le mode d'un Toi Absolu, image du Féminin et de l'amour en quête de son habitation, à-venir et à co-naître avec lui. Lorsque nos poètes écrivent sur la vérité et la connaissance, ils se démarquent de toutes les productions cognitives dictées par les aventures désincarnées des concepts. De façon très significative et paradigmatique, Sophia de Mello Breyner Andresen revendique une poésie qui appelle et interpelle l'Absolu, non pas pour le connaître mais pour co-naître sensiblement avec lui dans la plénitude d'un contact sensoriel :

Je ne t'appelle pas pour te connaître
Je veux ouvrir les bras et te sentir
Comme une voile de bateau sent le vent

Je ne t'appelle pas pour te connaître
Je connais tout à force de ne point être

Je te demande de venir me donner
Un peu de toi-même à habiter²⁹.

27. ANDRADE E., « *O corpo sabe : do chão* », *Poesia*, op. cit., p. 343 ; trad. fr. M. Chandeigne et al., in ANDRADE E., *Matière solaire, suivi de Le poids de l'ombre et de Blanc sur blanc*, op. cit., p. 116.

28. « "Se donner", c'est exhiber un corps au lieu où l'autre en effet pourra l'atteindre, c'est l'inviter à le faire, poser devant ce désir ce corps fascinant qui apporte avec lui la possibilité de faire naître en lui des séries de sensations qui seront sa vie même, la vie secrète de qui donne son corps et, de cette façon, ne donne pas seulement son corps, mais ce don lui-même : *sa liberté* » (HENRY M., *Incarnation*, op. cit., p. 307).

29. ANDRESEN S., « VI », *Obra Poética II*, Lisboa, Caminho, 1998, p. 16, tpn.

En refusant de placer son rapport au réel sous le signe de la connaissance, S. Mello Breyner Andresen procède à une critique massive de l'activité de connaître comme fragmentation et stérilisation de l'être. Le refrain « Je ne t'appelle pas pour te connaître » est justifié par l'implication du non-être dans la connaissance : « Je connais tout à force de ne point être », ce qui revient à dire que la connaissance opère par réduction, entraînant sinon une suspension du moins une mutilation de l'être. À l'encontre de ce type de rapport, la poésie cherche la vérité intégralement sensible, surtout haptique et somatique, qui convoque l'intégrité des forces vives du Moi capable de sentir le réel « comme une voile de bateau sent le vent », donc à la façon d'une caresse totalement enveloppante. Etre pleinement touché par l'être, concerne un enveloppement et un développement de ma peau dans la peau du monde décrite à nouveau comme un don gratuit de foyer, d'habitation, de centre pour soi. Grâce à cette rencontre, la *physis* devient *cosmos*, et le corps lui-même ouvre la surface nue sur laquelle apparaît entièrement toute la profondeur de l'être. Il s'agit d'une poésie qui n'aspire aucunement à la connaissance qui transforme le monde en thème et en concept ; elle s'attache plutôt à la possibilité d'une nouvelle habitation ou *ethos*, aussi instable et précaire soit-elle, qui constitue une sagesse constructive, une *sophia* fondamentale. Cette *sophia* recèle une confiance archaïque en l'éclat de la vérité sur le corps et du divin sur la terre. La perte de cette confiance unifiante s'accompagne de l'accusation du corps, redéfini par Socrate comme mal radical. À l'instar de Nietzsche et de Heidegger qui identifient chez Socrate-Platon la destruction de l'unité cosmique et anthropologique de la culture tragique archaïque, S. Mello Breyner Andresen dans « La nudité dans l'antiquité classique » plaide en faveur d'un retour à la Grèce archaïque comme thérapie poétique contre la civilisation de l'exil et de la mutilation de soi. Voici son diagnostic historique de la chute métaphysique de l'Occident qui gravite autour de la notion épiphannique, terrestre, somatique et épidermique de vérité, c'est-à-dire d'une vérité qui brille sur la peau ou qui brille en tant que peau de l'être :

« Il est difficile d'identifier le moment exact où la totalité se brise et où la pensée grecque cesse de croire que l'être est dans la *physis*. La distinction entre être et apparence débute chez Parménide. Mais c'est chez Socrate-Platon que la rupture est évidente. Le regard qui voit le phénomène perd sa simplicité première. L'apparence commence à être Pensée comme illusion. La vérité quitte l'"apparaître" et s'installe dans l'idée. [...] L'homme archaïque, tel que nous le voyons dans les Kouroi et dans les Korai, est un homme qui fait confiance. [...] Un homme qui croit habiter le divin. Plus tard cette confiance est brisée et tout se divise.

Chez Socrate-Platon commence l'accusation du corps.

La vérité brillait dans le corps des Kouroi. Chez Socrate le corps est un obstacle à la connaissance de la vérité. Le corps est l'origine de l'erreur, d'illusions et de

souffrances. Et une chose mauvaise, comme Socrate l'appelle, "la démenche du corps"³⁰. »

Dans une lettre à Jorge de Sena datée du 18 novembre de 1972, cette réflexion sur le déclin de l'Occident est reprise par l'auteur qui articule l'instauration du régime de la transcendance avec la morale anti-corporelle et avec la division entre corps et sexe, dans l'incompréhension contemporaine de la sexualité ainsi que de l'unité érotique :

« La civilisation occidentale a trahi l'immanence. Peut-être cette trahison a-t-elle commencé chez Socrate et Platon qui se sont abreuvés à la "Sagesse de l'Asie". L'être cessa d'être dans la *physis* pour passer dans le logos. Les gens de l'Inde ont toujours voulu passer de l'autre côté de la nature. La *physis* était illusion et apparence pour l'homme indien – ce qui est venu de façon labyrinthique de Platon jusqu'au christianisme. Et la transcendance commença. La fidélité à l'immanence devint péché. L'homme cessa de faire un avec son corps et avec la femme. Les mots qui signifient sexe se transformèrent en jurons – ils ne signifient pas sexe mais non-identification de l'être comme sexe. Ils signifient divorce. Les employer, c'est accepter ce divorce. Je crois que nous sommes dans le *Kaos*. Peut-être est-ce un commencement. Au commencement était le *Kaos*. À travers le *Kaos* nous reconnaitrons la *physis* en tant qu'être. Nous reconnaitrons le pays de l'immanence sans tache³¹. »

Si la connaissance poétique s'écarte de la cognition pure et simple, c'est qu'elle est indissociable de l'incarnation en vertu de laquelle le corps ou la chair ou la peau sont le lieu poétique par excellence. Ainsi, dans le droit fil de la phénoménologie du corps pour laquelle, selon l'expression de M. Merleau-Ponty, « mon corps est fait de la même chair que le monde³² », cette poétique de l'immanence exprime la métamorphose du corps en peau et de la peau en caresse des choses en moi (donc, caresse croisée ou chiasmatisque).

À l'intérieur de la poésie qui s'enracine dans la plasticité et dans l'incarnation du moi, le corps, dit E. de Andrade, finit par se réclamer « une métaphore de l'univers³³ ». Ce corps de peau devenu un organe du sens, de la pensée et de la vérité, s'abandonne à la matière des choses et s'achemine ainsi vers la plénitude qui emplit le creux de ses mains caressantes. Lorsqu'il évalue la similitude entre sa poésie et la peinture aérienne du modernisme, E. de Andrade explique ainsi le privilège du toucher sur les autres modalités sensorielles :

30. ANDRESEN S., *O Nu na Antiguidade Clássica*, Lisboa, Caminho, 1992, p. 122-124, tpn.

31. ANDRESEN S. et SENA J., *Correspondência 1959-1978*, Lisboa, Guerra e Paz, 2010, p. 138-139, tpn.

32. MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 303. Voir aussi, MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 272.

33. ANDRADE E., *Rosto Precário*, Porto, Fundação Eugénio de Andrade, 1995, p. 67.

« Je crois que la plasticité de ma poésie commence dans le mot, toujours sensuellement très attaché à la matière, puis qui devient extensif à l'image. Si je suis aussi poète par la grâce de tous les sens, c'est le toucher qui joue le rôle principal. Toucher la peau rugueuse ou douce des choses, les caresser et les sentir s'ouvrir dans les mains, dans un abandon confiant – voilà les premiers pas vers une plénitude qu'il revient au poème de réaliser intégralement³⁴. »

Anti-platonicienne, cette poésie de la peau crée sa condition de possibilité en ce qu'elle sauve le corps du divorce entre immanence et transcendance. Autrement dit, la tangibilité devient la mesure des choses et le canon de la vérité. De plus, la spiritualité devient partie prenante de la sensibilité. Si bien que le corps, nouveau nom propre pour esprit et âme, institue le temple terrestre du divin. C'est ce dont témoignent encore ces textes de E. de Andrade :

« L'importance que le corps assume dans mes vers réside dans le désir de conférer une dignité chez l'homme à ce qui a été le plus insulté, humilié, méprisé ou corrompu, du moins depuis Platon. Je dis corps là où d'autres disent esprit, parce que toute pensée désincarnée me fait horreur. Ce n'est que par le corps que nous pourrions nous élever à la divinité dont nous serons capables jusqu'à ce que nous cessions d'être, sous la lumière fragile et précaire de la terre, le plus étranger de ses habitants³⁵. »

« La peau, c'est-à-dire le corps, est extrêmement importante dans ma poésie. [...] Le corps, lui, est une explosion : c'est en lui que la rencontre avec autrui à lieu, c'est la découverte de la raison de la vie³⁶. »

Le corps devient donc un centre à la fois conciliateur et générateur, « un carrefour où se rencontrent le moi, le monde et les mots³⁷ », dira M. Collot à la suite de M. Merleau-Ponty. La subjectivité – en tant que processus d'incarnation – est intégrée au mouvement cosmique par sa spontanéité naturelle de corps vivant. L'universel s'approprie ainsi le singulier : le corps s'avère irréductible à la sphère psychique d'un Je, et ouvre un espace de connaissance et de renaissance. Le corps appelle la poésie et la poésie injecte le corps dans une spirale de métamorphoses symboliques qui changent les relations à l'intérieur du système des signifiants et de celui des expressions émotionnelles. En ce sens, Michel Collot décrit dans les termes suivants l'inscription du monde dans la chair et l'appartenance du microcosme au macrocosme :

« La poésie a toujours été liée pour moi à un certain état du corps autant qu'à un état de l'âme. [...] Non seulement je retrouve dans ma chair la trace de tous les

34. *Ibid.*, p. 47, tpn.

35. *Ibid.*, p. 48, tpn.

36. *Ibid.*, p. 137, tpn.

37. COLLOT M., *Le corps cosmos, op. cit.*, p. 10.

cheminements que j'ai pu suivre dans l'espace du monde et de la pensée, mais j'y découvre des tensions et des pulsions qui sont autant d'invitations à de nouveaux parcours. Loin de m'enfermer en moi-même, ce microcosme vivant et vibrant me révèle mon appartenance au macrocosme. [...] De ce monde du silence monte un pressant appel à la parole, et je cherche des mots pour exprimer les sensations muettes qui l'habitent³⁸.»

Certes, les sensations posent le socle de toute signification possible. Mais il n'en reste pas moins vrai que, métaphysiquement, on ne peut jamais être certain de la consistance ontologique des sensations. À la limite, l'affinité entre nos images sensorielles et l'impression qu'elles nous procurent de grande cohérence communautaire en produisant l'effet sémantiquement stable qu'on appelle monde, pourraient prouver simplement que nous partageons ou poursuivons le même songe ou la même hypnose. Rien n'empêche, théoriquement, que la vérité apparente des sensations soit engendrée par la toute-puissance d'un malin génie (R. Descartes)³⁹ ou d'un Hypnotiseur Infini (F. Pessoa)⁴⁰.

Quoi qu'il en soit, pour nous, la sensation demeure la position primordiale du réel. Cependant, la réceptivité sensorielle est d'emblée un acte originairement auto-constructif. Dans la lignée du sensationnisme d'Álvaro de Campos et de son maître Caeiro, les poètes qui font l'objet de notre recherche (surtout Eugénio de Andrade et António Ramos Rosa) pourraient souscrire l'aveu philosophique suivant :

« Je ne crois en rien sauf en l'existence de mes sensations ; je n'ai pas d'autre certitude, même pas celle du fameux univers extérieur que ces sensations me présentent. Je ne vois pas l'univers extérieur, je n'entends pas l'univers extérieur, je ne touche pas l'univers extérieur. Je vois mes impressions visuelles ; j'entends mes impressions auditives ; je touche mes impressions tactiles. Ce n'est pas avec les yeux que je vois mais avec l'âme ; ce n'est pas avec les oreilles que j'entends mais avec l'âme ; ce n'est pas avec la peau que je touche, c'est avec l'âme. Et si l'on me demande ce qu'est l'âme je réponds que c'est moi⁴¹. »

Mais il faut articuler ce sensationnisme avec l'intersection co-constructive de l'intérieur et de l'extérieur qui se donne à voir dans chaque poème en tant que « poème-paysage⁴² », comme nous l'avons appelé ailleurs. Chez F. Pessoa nous

38. *Ibid.*, p. 9.

39. DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 67.

40. CAMPOS A., *Notas para a recordação do meu Mestre Caeiro*, Lisboa, Estampa, 1997, p. 54.

41. *Ibid.*, p. 53-54, tpn.

42. Voir JESUS M. H., « Poétique du poème-paysage : Sophia Andresen, António Ramos Rosa et Eugénio de Andrade », in Jacqueline Penjon (dir.), *Paysages de la lusophonie : intimisme et idéologie*, CREPAL, n° 15, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 59-72.

retrouvons la formulation la plus claire de l'unité et de la duplicité de tout paysage en tant que synthèse simultanée du dehors et du dedans :

« À tout moment d'activité mentale survient en nous un double phénomène de perception : en même temps que nous avons conscience d'un état d'âme, nous avons devant nous, impressionnant nos sens qui sont tournés vers l'extérieur, un paysage quelconque.

[...] Tout état d'âme est un paysage. C'est-à-dire que tout état d'âme est non seulement représentable par un paysage mais vraiment un paysage. Il y a en nous un espace intérieur où la matière de notre vie physique s'agite.

[...] Ainsi, ayant en même temps conscience de l'extérieur et de notre esprit, et notre esprit étant un paysage, nous avons en même temps conscience de deux paysages. Or ces paysages fusionnent, ils s'interpénètrent, de sorte que notre état d'âme, quel qu'il soit, subit un peu le paysage que nous sommes en train de voir [...], de même que le paysage extérieur subit notre état d'âme. Si bien que l'art qui voudra représenter correctement la réalité devra la rendre par le biais d'une représentation simultanée du paysage intérieur et du paysage extérieur. Il en résulte qu'il devra tenter de donner une intersection de deux paysages. Il faut qu'il y ait deux paysages⁴³... »

Le mérite théorique de ces deux passages réside en ce qu'ils mettent en avant le rôle médiateur de l'immanence de l'autre à soi ou de l'extérieur à l'intérieur dans la genèse du sentiment poétique de réalité. À vrai dire, l'immédiateté des objets dits réels n'est qu'apparente car, au fond, toute perception est déjà une expression et une projection, une réminiscence et un rêve, parce qu'elle a dû traverser un corps vivant et désirant, n'étant plus manifestation ou affection d'une chose-en-soi mais processus d'incarnation et de co-naissance. Pour le sujet, le réel existe toujours à l'intérieur de son système représentationnel incarné. Aussi les représentations dites objectives expriment-elles la constitution du sujet en tant que subjectivité sensible. Le degré d'accord ou de désaccord intersubjectif témoigne du degré d'homogénéité ou d'hétérogénéité au niveau des processus subjectifs qui rendent possible l'existence d'un monde commun et la communication. Tous les processus perceptifs et cognitifs sont inhérents à une subjectivité (à la fois générique et idiosyncrasique). Par conséquent, la représentation d'un objet reflète le sujet représentant, et la connaissance – qu'elle soit vraie ou fausse – exprime, au premier chef, la forme de vie du sujet connaissant.

En dernier ressort, le sentiment de réalité découle d'un effet de présence lié à une représentation. L'efficacité d'un tel effet suppose encore un affect de présence, c'est-à-dire une résonance corporelle ou la possibilité de reconnaître la présence

43. PESSOA F., « Nota Preliminar », *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1997, p. 101, tpn.

comme validée par une grandeur intensive inscrite dans le corps propre. Dire ou supposer que cette mer, ce corps, ce ciel, cette lumière, ces couleurs, ces odeurs, enfin cet état de choses – ici et maintenant – de ce que nous appelons monde est réel simplement parce qu'il affecte la réceptivité sensorielle de notre corps, c'est ignorer qu'il n'y a pas d'affection ni de passivité pure, tout comme il n'y a pas de construction pure *ex nihilo*⁴⁴. En poésie, il semble que le constructeur subit une affection en construisant et que la construction est auto-affective ou enveloppe une auto-affection concomitante. À cet égard, nos poètes sont unanimes et catégoriques : si elle se prive du corps, la poésie se sépare du réel.

Presses universitaires de Rennes

44. Voir Jesus P., *Poétique de l'ipse : étude sur le Je pense kantien*, Berne, Peter Lang.

De Husserl à Proust : y a-t-il un *eidos* de l'ego?

Claudia SERBAN

Pour Virgil Cimos̄

Puisque chaque moi ou *ego* est un individu et donc une singularité vivante, il peut sembler inutile ou curieux de poser la question de son essence ou de son *eidos*. Le moi est-il autre chose que lui-même? Le concevoir comme un individu incarnant une essence, n'est-ce pas le manquer¹? Pourquoi devrait-il y avoir quelque chose comme un *eidos* de l'ego? Et comment pourrait-on obtenir un tel *eidos*? Peut-être que le moi fait partie de ce type de choses dont Platon déjà reconnaissait, dans le *Parménide*, que la recherche d'idées ou d'essences idéales n'a pas de sens pour elles.

Le rapport entre le particulier et l'universel, entre le singulier et l'essentiel, est cependant plus compliqué ici, dans la mesure tout simplement où le moi ne s'épuise jamais dans la particularité du moment présent : en tant que temporel, il est foncièrement en excès par rapport à sa propre singularité, et exposé à cette première forme d'altérité qu'est l'altérité à soi. Une forme de *variation* apparaît ainsi comme constitutive de l'*identité* égologique. Cette variation peut-elle toutefois être légitimement interprétée comme visant la production d'un *eidos*? Et plus

1. C'est ce que suggère par exemple HEIDEGGER dans son cours de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (*Gesamtausgabe*, tome 20, éd. par Petra Jaeger, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1979, 1988², p. 152; trad. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2006, p. 165-166) lorsqu'il affirme que, à propos de « l'étant dont l'essence est précisément d'être et uniquement d'être », « l'approche idéative » serait « le malentendu le plus fondamental qui soit ».

généralement, jusqu'où peut-elle aller? Est-elle limitée aux occurrences réelles, existantes et effectives de moi-même (moi telle que je suis aujourd'hui, telle que j'étais il y a dix ans, telle que je suis différemment dans mes moments de joie ou de tristesse, etc.), ou bien peut-elle embrasser aussi les produits de l'auto-fiction (moi-même telle que je m'imagine que je serais si j'étais née ailleurs, d'autres parents, à une autre époque, etc.)?

Nous examinerons dans ce qui suit deux perspectives de réponse à ces questions en nous appuyant, d'une part, sur quelques-uns des problèmes-limite de l'eidétique husserlienne, et d'autre part, sur ce que l'on pourrait appeler (*cum grano salis*) l'eidétique proustienne. En exergue de cette enquête, nous voudrions placer deux affirmations qui se laissent mettre en résonance : d'un côté, l'assertion de Husserl selon laquelle « la fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles"² », et de l'autre, la phrase célèbre de Proust selon laquelle « la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature³ ». Ces deux affirmations nous orientent vers une question complémentaire : le recours à l'imagination ou à la fiction, s'il permet à l'*ego* rivé à soi de sortir d'une certaine manière de lui-même, doit-il nécessairement valoir comme un moyen pour viser quelque chose comme une essence ou un *eidos* de l'*ego*?

Husserl et l'eidétique égologique

Commençons par évoquer l'une des manières dont on peut rendre compte du rapport entre le fait particulier et l'essence, que l'on trouvera exposée chez Husserl. On le sait, l'orientation eidétique de la phénoménologie husserlienne est très étroitement liée à son exigence de scientificité : accéder aux essences, c'est la condition pour être en mesure de proposer une description des vécus ou des phénomènes allant au-delà des cas particuliers empiriques et aspirant à l'universalité. Mais l'eidétique (et la variation imaginative qui lui est sous-jacente) prend chez Husserl deux formes qu'il est difficile de ramener à un régime unitaire de fonctionnement : elle ne s'illustre et ne s'exerce pas de la même façon sur l'*ego* et sur les objets du

2. HUSSERL E., *Husserliana*, tome III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre premier : *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, éd. par Karl Schuhmann, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976 (désormais noté Hua III/1), p. 148 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 227.

3. PROUST M., *À la recherche du temps perdu, tomes I-IV : Le temps retrouvé*, Jean-Yves Tadié (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987-1989 (désormais notés Pléiade I, Pléiade II, Pléiade III, Pléiade IV), p. 474.

monde. Si pour Husserl le fait de parler d'un *eidōs* de l'*égo* au même titre que de l'*eidōs* d'un objet n'a rien de problématique, il est cependant légitime de poser la question de savoir si l'*eidōs* a le même statut et, surtout, le même rapport au fait ou à la facticité dans les deux cas.

L'importante analyse des rapports entre fait et *eidōs* que l'on trouve au début des *Ideen I* commence avec l'affirmation d'une forte relation de dépendance entre le fait et l'essence, en vertu du caractère d'acte *fondé* de l'intuition eidétique, qui veut dire qu'il n'y a pas d'accès direct à l'*eidōs* : Husserl insiste, en effet, sur le fait que l'intuition de l'essence ne peut pas se déployer là où une intuition de l'individu fait complètement défaut : accéder à l'essence de l'arbre et de la chaise suppose d'avoir rencontré dans certaines expériences des arbres et des chaises, et même le commerce avec des idéalités comme les nombres et les figures géométriques est astreint à mobiliser des occurrences particulières de ces idéalités. Seulement, on aurait tort de vouloir interpréter cette thèse au sens d'un asservissement de la connaissance de l'essence par rapport à la connaissance factuelle, ou comme position d'une dépendance de l'*eidōs* à l'égard d'une quelconque existence. Car l'individu dont on a besoin, à titre d'exemple, pour s'élever à l'essence, peut être cherché dans le domaine du simple *possible* aussi bien que dans celui de l'effectif, et plus précisément, dans le domaine de l'*imagination* et pas seulement dans celui de la perception :

« L'Eidos, la *pure essence* peut être illustrée de manière intuitive par des exemples empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., mais aussi bien *aux simples données de l'imagination* (*blosse Phantasiegegebenheiten*). C'est pourquoi, pour saisir une essence en personne et de façon *originnaire*, nous pouvons partir d'intuitions empiriques correspondantes, mais aussi d'*intuitions sans rapport avec l'expérience et sans saisie de l'existence* (*nicht-daseinerfassenden*), d'*intuitions "purement imaginaires"* (*bloss einbildenden*)⁴. »

Le point de départ pour la mise au jour de l'essence peut donc bien être l'imaginaire, le produit de l'imagination ; c'est à cet endroit que s'amorce le rôle insigne de la fiction – dont Husserl ira jusqu'à dire qu'elle est « l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques⁵ » – pour la recherche phénoménologique. L'essence de l'arbre ne suppose en rien son existence : il suffit de pouvoir imaginer des arbres pour y avoir accès.

Par cette libération de la connaissance eidétique à l'égard des faits se produit donc un véritable renversement de la supposée fondation (empirique) de l'essence dans le factuel. Le ressort de cette émancipation de l'eidétique n'est autre que l'importance

4. Hua III/1, p. 16 ; trad. fr. modif., p. 24.

5. Hua III/1, p. 148 ; trad. fr., p. 227.

croissante de l'imagination comme voie d'accès aux essences. En effet, l'imagination peut fournir l'exemple nécessaire pour accéder à l'*eidōs*, en évitant le détour contraignant par les faits et par l'expérience des réalités effectives : à cette contrainte inaménageable de l'empirie elle substitue la *liberté* de la fiction. C'est cette marge de manœuvre supérieure à celle de l'expérience effective qui en fait un outil méthodique privilégié, ce pourquoi Husserl peut affirmer qu'« en phénoménologie comme dans toutes les sciences eidétiques, les présentifications, et pour parler plus précisément, les images libres ont une position privilégiée par rapport aux perceptions⁶ ». Cette avancée constitue une relativisation non négligeable des droits de la *Leibhaftigkeit*, de la présence en chair et en os, tels qu'ils sont détenus par la perception : plus importante et plus forte que l'exigence de la donation en personne est la considération de l'extension du domaine de possibilités auquel l'imagination ouvre l'accès. Affirmer, de façon audacieuse, que « la fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles"⁷ », c'est donc aussi une façon de rééquilibrer les rapports entre perception et imagination.

Il est légitime toutefois de se demander si l'émancipation de l'essence par rapport au fait est également valable lorsqu'il s'agit d'envisager quelque chose comme un *eidōs* de l'*ego*. La variation eidétique exercée sur l'*ego* peut-elle avoir un point de départ autre que l'*ego* existant, l'*ego* de fait, *mon ego*? Et (si la réponse à cette première question pourra être positive) où saura-t-elle trouver d'autres occurrences de moi-même? Qu'est-ce qu'elle fera varier alors? Lorsque Husserl affirme par exemple qu'« il ne peut y avoir d'effectivité du monde qu'en tant qu'il est un des mondes possibles [...] et c'est seulement de cette manière que le monde est en général et à chaque fois pour nous de fait effectif (*faktisch wirklich*)⁸ », cette manière de voir dans l'effectivité une simple incarnation de l'essence parmi d'autres, si elle se laisse affirmer du monde, se laisse-t-elle pour autant transposer à l'*ego*?

6. Hua III/1, p. 147 ; trad. fr., p. 225.

7. Hua III/1, p. 148 ; trad. fr., p. 227.

8. HUSSERL E., *Husserliana*, tome XXIX : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband : Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, éd. par Reinhold N. Smid, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 330 ; « Le monde anthropologique », trad. fr. (modif.) N. Depraz, *Alter*, n° 1/1993, p. 271-290, p. 290. Nous pouvons rapprocher cette assertion de ce qu'affirme Proust, toujours dans *Le temps retrouvé* : « Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition » (Pléiade IV, p. 474). Selon l'interprétation de Deleuze : pour Proust « il n'y a d'intersubjectivité qu'artistique » (*Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, p. 55 ; cf. *idem*, p. 62 : « Le style n'est pas l'homme, le style, c'est l'essence elle-même »).

Pour résoudre ces difficultés, remarquons tout d'abord que, pour la phénoménologie de Husserl, l'existence de l'*ego* fait partie des thèses transcendantales sur lesquelles il faut exercer une *epochè* : on peut donc appliquer à l'*ego* l'assertion générale selon laquelle

« tout objet d'expérience peut être neutralisé eu égard à sa position d'effectivité, il peut *a priori* être transformé en une possibilité, tout comme nous pourrions aussi construire *a priori* une imagination (*Phantasie*) qui offrirait exactement le même objet. En tant qu'effectif, il a son essence, il est d'une essence qui le caractérise en propre dans la mesure où il est considéré indépendamment de la position. [...] Dans son effectivité réside une possibilité, en ceci que l'effectivité précisément est neutralisable et qu'ainsi [l'objet] se transforme en une imagination⁹ ».

L'imagination peut donc toujours s'intercaler entre l'objet et son *eidós* et opérer le passage du premier au second ; mais lorsque le moi est en question, puis-je me contenter d'un *ego* purement imaginé si je vise quelque chose comme une essence de l'*ego* ? En effet, l'imagination n'est pas seulement une voie légitime vers l'*eidós*, mais aussi la porte d'entrée dans le régime de la fiction, dans le régime du « comme si (*als ob*) » ou du « quasi- » : son corrélat est un quasi-monde doté d'un *moindre être*, en elle a lieu une quasi-expérience, etc. Cela veut dire que l'abandon du sol de l'effectivité n'est jamais univoque et peut prendre une double direction : celle d'une exploration du royaume des essences qui s'ouvre à même ce monde, mais aussi celle d'une « vie dans l'imagination », d'une réalité et d'un monde alternatifs. La liberté de l'imagination, si elle est pensée jusqu'au bout, peut en effet aller jusqu'à briser insensiblement tout lien avec le monde factuel :

« Pour un pur *eidós*, l'effectivité de fait (*faktische Wirklichkeit*) des cas particulièrement obtenus dans la variation est absolument sans importance ; une effectivité est considérée comme une possibilité parmi d'autres possibilités, et même comme une possibilité imaginaire quelconque (*beliebige Phantasiemöglichkeit*). Mais l'*eidós* n'est vraiment pur que là où tout lien avec l'effectivité pré-donnée est le plus soigneusement possible exclu. [...] Nous sommes alors pour ainsi dire dans un monde imaginaire (*Phantasiewelt*), un monde de possibilités absolument pures¹⁰. »

Il semble cependant qu'il y a un cas où ce privilège et cette pureté de l'*eidós* ne saurait être maintenus tels quels : il s'agit précisément du cas de l'*ego*, que l'on aurait du mal à considérer d'abord comme une essence et par la suite seulement comme une existence ou une donnée de fait. L'existence du moi semble en effet

9. Hua XXXIII, p. 343 ; trad. fr. modif., p. 265.

10. HUSSERL E., *Husserliana*, tome IX : *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, éd. par W. Biemel, 1962, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 74 ; *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001, trad. fr. modif., p. 73.

première et incontournable pour toute tentative qui prétendrait en déterminer l'essence. Cependant, Husserl n'exclut pas, loin s'en faut, la nécessité d'une variation eidétique exercée sur l'*ego* lui-même qui, même en tant qu'*ego* transcendantal distinct de l'*ego* empirique, n'est pas moins une *singularité existante*, n'est pas moins à comprendre comme un *fait ego*. Un des arguments avancés en vue du passage de la sphère subjective à la sphère de l'intersubjectivité transcendantale se présentera en effet sous la forme remarquable d'une variation exercée sur mon propre *moi*, variation qui, en mettant au jour cette essence hors pair qu'est l'*eidós ego*, donne en quelque sorte la « forme » qui rend concevable et compréhensible l'*alter ego* – cet *ego* autre que mon *ego* singulier – et qui constitue le ciment de la communauté transcendantale.

Dans cette perspective, il faut noter que pour Husserl, penser autrui, c'est tout d'abord me penser moi-même autrement, et que sans cette auto-variation, l'accès à l'altérité resterait barré. Ce procédé a l'apparence d'une rigoureuse application de la méthode de variation eidétique : celle-ci, en posant que « tout fait doit être pensé comme simple exemple d'une possibilité pure¹¹ », permet de manière analogue d'envisager « mon *ego* factuel » comme « une des pures possibilités¹² » et de concevoir ainsi, comme le précisent les *Méditations cartésiennes*, « un *ego* possible au sens pur, une pure modification de la possibilité de mon *ego* de fait¹³ ». Il ne s'agit pas seulement, par-là, de débarrasser l'*ego* de sa facticité : en visant l'*eidós ego*, la variation exercée sur le moi conduit aussi à ébranler son unicité. L'*alter ego* et moi, nous avons donc un même *eidós* en partage : « La forme d'essence (*Wesensform*) d'un et de tous les autres qui sont pour moi de fait (*faktisch*) [...] est la même que la forme d'essence de mon *ego* de fait¹⁴. » Si l'individuation de l'*ego* relève de sa facticité (celle-ci pouvant être comprise, par-delà l'empiricité, comme la simple singularité d'un fait), le passage à l'*eidós* opère donc une véritable *désindividuation* comme ouverture à l'altérité. C'est pourquoi, dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl affirme que « l'espace de l'*eidós ego* est déterminé par l'auto-variation de mon *ego* », pour en tirer cette conclusion plus générale selon laquelle « la science "en soi" des pures possibilités précède celle des effectivités, et elle la

11. HUSSERL E., *Husserliana*, tome I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par Stephan Strasser, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950 (désormais noté Hua I), p. 105 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. sous la dir. de M. de Launay, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 118.

12. Hua I, p. 117 ; trad. fr., p. 133.

13. Hua I, p. 105 ; trad. fr., p. 119.

14. HUSSERL E., *Husserliana*, tome XV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par Iso Kern, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 (désormais noté Hua XV), p. 382.

rend possible comme science en général¹⁵ ». L'eidétique égologique aurait donc elle-même une préséance sur la connaissance de l'existence effective de l'*ego*.

De même donc que, conduite à l'extrême, la variation opérée sur les choses du monde peut mener à concevoir une pluralité de mondes possibles, l'application du même geste méthodique à l'*ego* permet de dépasser la sphère du propre en direction de la communauté monadologique (selon le vocabulaire leibnizien que Husserl reprend) des autres *ego* effectifs et possibles. « Si je me pense en une pure possibilité, écrit-il, celle-là même indique à son tour quelles monades sont autres pour elle¹⁶ » : mon auto-variation et la mise hors-jeu de ma facticité déterminent l'espace de jeu de mon altérité. Mais la nécessité de penser l'*eidōs ego*, si elle est requise pour libérer le moi de son fonctionnement solipsiste en régime transcendantal, suffit-elle pour asseoir sa préséance sur l'*ego* factuel ? Le passage du fait à l'*eidōs* dans la variation est-il aussi aisé dans le cas de l'*ego* que dans le cas d'un objet intramondain ? Et plus précisément, suffit-il, dans ce cas, de partir d'un *ego* simplement possible, d'un *ego* d'imagination, pour dégager l'*eidōs ego* ? Une référence à la littérature et à l'*ego* fictionnel du roman (fût-il, par exemple, le narrateur de la *Recherche* de Proust) permettrait peut-être de donner une réponse positive à cette question. Mais l'expérience de l'*ego*, telle que Husserl la comprend sous le signe de l'évidence de la perception immanente, semble interdire dans ce cas précis un tel recours aux pouvoirs de l'imagination, et conduit finalement à reconnaître au contraire la place cruciale du *fait* de l'*ego*. Une telle réévaluation importante de la facticité s'illustre par exemple dans un manuscrit de novembre 1931 intitulé « Téléologie » où, de façon remarquable, Husserl affirme que la facticité égologique est insurmontable et irréductible (« Je ne peux pas surmonter mon être de fait (*Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten*)¹⁷ »), jusqu'à en inférer la dépendance de l'*eidōs ego* à l'égard de l'*ego* de fait qui est le mien. L'*ego* n'est pas une chose du monde qu'il suffit d'imaginer pour en dégager l'*eidōs*, car l'*ego* est *mon ego*, pôle de mes actes et de mes effectuations de conscience, l'*ego* dont le caractère factuel signe précisément cette appartenance indissoluble à moi.

Il apparaît ici que l'auto-variation qui conduit à dégager l'*eidōs ego* trouve un ancrage incontournable et irremplaçable dans la facticité de mon propre *ego*. Mais

15. Hua I, p. 106; trad. fr., p. 120.

16. Hua I, p. 168; trad. fr., p. 191.

17. Hua XV, p. 383-386. De même, dans un texte de 1926 élaborant une ontologie eidétique du monde publié au tome XLI des *Husserliana*, nous pouvons lire : « Je suis, je vis à l'intérieur de mon monde. Je ne peux pas biffer le fait. Toutes les possibilités que je peux concevoir sont des modifications de ce fait et donc rétro-référées (*zurückbezogen*) à lui » (HUSSERL E., *Husserliana*, tome XLI : *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, éd. par D. Fonfara, Dordrecht, Springer, 2012 – désormais noté Hua XLI –, p. 338).

est-ce cependant exact de dire que la variation que j'opère sur moi-même ne saurait à aucune condition faire l'économie du fait pour se réfugier dans la fiction ? Un *ego* purement fictionnel ne pourrait-il pas sous-tendre ce même processus d'*Umfiktion*, de variation imaginative du moi ? Husserl semble contester une telle hypothèse lorsqu'il écrit (toujours dans le manuscrit intitulé « Téléologie ») :

« Nous avons ici un cas remarquable et unique pour le rapport entre fait et *eidōs*. L'être d'un *eidōs*, l'être des possibilités eidétiques et de l'univers de ces possibilités est libre par rapport à l'être ou au non-être de toute réalisation de telles possibilités, il est dans son être indépendant de toute effectivité, en l'occurrence de celle qui lui correspondrait. Mais l'*eidōs ego* transcendantal est impensable sans l'*ego* transcendantal en tant que facticiel (*faktisch*)¹⁸. »

Le fait de l'*ego* vient donc, pour Husserl, avant l'*eidōs ego* et le conditionne. Notons, plus encore, qu'il s'agit ici d'une facticité qui revient en propre à l'*ego* transcendantal lui-même, qu'on ne saurait donc plus concevoir à présent comme entièrement séparé de l'*ego* empirique, dans la mesure où cette facticité, on le comprend, ne se réduit pas à une forme d'existence idéale, mais se confond avec sa singularité effective. Or cela ne revient toutefois pas à annuler le clivage entre fait et essence : si cela était véritablement le cas, si l'*eidōs ego* s'épuisait dans le fait de mon *ego*, il n'y aurait plus de place pour l'*alter ego*, car l'*ego* transcendantal serait un *tantum singulare*. Il n'y aurait alors plus d'étalon ou de commune mesure entre moi et autrui ; or l'altérité suppose précisément l'intervalle de la variation, et c'est dans cet intervalle même que s'installe par ailleurs l'*ego* fictionnel de l'identité narrative. Plutôt qu'à la récuser sans droit d'appel, l'égologie invite donc à penser autrement l'indépendance de l'*eidōs* par rapport au fait : là où l'eidétique de l'objet pouvait s'échapper librement, au moyen de l'imagination, vers le royaume des « pures possibilités », et permettait de n'envisager le fait « que comme *factum* de sa propre essence et *par* sa propre essence¹⁹ », l'eidétique égologique exige de prendre plus au sérieux la pierre d'achoppement de la facticité et l'ancrage factuel de l'*eidōs*.

Ce qui est toutefois problématique dans cette conception qui finit par accorder une place exorbitante à l'*ego* de fait, c'est qu'elle semble rendre impossible la variation en réduisant considérablement la marge de liberté du recours à l'imagination : à la place de la confrontation de deux ou de plusieurs occurrences, on se trouve alors constamment confronté à une modification du même. Husserl écrit

18. Hua XV, p. 385.

19. HUSSERL E., *Husserliana*, tome VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, éd. par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, p. 182 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 203.

en effet dans un autre manuscrit tardif : « La possibilité de mon être monadique réside dans mon effectivité, et toutes les autres possibilités que j'obtiens à partir de cette effectivité par une libre modification imaginative ne sont pourtant que des modifications et des possibilités de mon – et seulement de mon – effectivité²⁰. » Or cela veut dire, *in extremis*, que l'*alter ego* (comme l'*eidos* que l'*ego* partage avec lui) est toujours et seulement une modification de mon *ego*; et donc, par exemple, que l'*ego* du narrateur est toujours et seulement une modification de l'*ego* de l'auteur. L'astreinte à la facticité vaut ainsi, au bout du compte, comme une limitation de l'auto-variation (qui n'est donc pas totalement libre), et comme une mise en question du pouvoir de l'imagination à fournir par elle-même un point de départ à la variation. Certes, comme le souligne ailleurs Husserl, « la poésie, la biographie, l'histoire²¹ » ont un intérêt pour me révéler des possibles que je ne découvre pas en moi-même (du fait, précisément, de la limitation ou de la finitude de mon être factuel, qui est toujours singulier et dépourvu d'universalité), mais elles ne sont que des accessoires ou des correctifs et ne sauraient fournir un point de départ adéquat pour la mise au jour de l'*eidos*.

Mais l'égologie peut-elle encore prétendre à l'universalité si elle fait de la facticité de l'*ego* son point de départ incontournable et irremplaçable et si elle accomplit la variation seulement comme modification du même? La question qu'il faut se poser, plus précisément, est celle de savoir quelle est, ici, la fonction et la pertinence exacte du recours à l'imagination : quel est, dans la variation eidétique, le statut de l'*ego* imaginé? Si Husserl pose la nécessité de partir de l'*ego* existant, de l'*ego* effectif pour aboutir à l'*eidos ego*, n'est-ce pas parce qu'il refuse par ailleurs à l'imagination (et donc aussi à la fiction) tout pouvoir d'individuer? Pour lui, en effet, l'*identité* d'un *fictum*, d'un objet imaginé, n'est jamais assurée à proprement parler : ainsi, si « dans l'imagination (*Fingieren*) d'un centaure et dans le maintien de sa concordance j'obtiens, en tant que sujet effectif d'un acte d'imagination, une possibilité²² », je ne peux en revanche attester « cet individu-centaure comme possibilité absolument unique (*einmalig*), en tant que véritablement individuel²³ » (comme étant, par exemple, Chiron et non pas Nessus, ou comme étant le « Centaure à la forge du village » du tableau de Böcklin). Selon Husserl, il n'y a pas d'individuation véritable par l'imagination, et donc un *ego* imaginé sera à jamais un *ego* incomplet, un *ego* donc qui n'en est pas un. Si elle met devant une

20. Hua XV, p. 335.

21. Hua XLI, p. 369.

22. HUSSERL E., *Husserliana*, tome XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, éd. par R.Sowa, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002 (désormais noté Hua XXXV), p. 178.

23. Hua XXXV, p. 177.

infinité ouverte de possibilités, l'imagination a pourtant une ouverture inversement proportionnelle à son pouvoir d'individuation : elle nous confronte nécessairement à l'*indétermination* de son objet et donc aux brèches de son identité. C'est pourquoi cela n'a pas de sens (pour reprendre un exemple qu'affectionne Husserl) de se demander si la Gretel dont parlent deux contes différents sont une seule et même Gretel, ou encore (pour revenir à Proust) si le narrateur du premier tome de la *Recherche* est le même que celui du *Temps retrouvé*. Dans le domaine de la fiction, ces questions (qui sont aussi sous un certain aspect, nous le devinons, celles de Proust lui-même) n'ont aux yeux de Husserl aucun sens : seule l'expérience actuelle, non fictionnelle, opère la détermination (relativement) complète de son objet, et l'objet ainsi déterminé et assuré de son identité est l'objet effectif. Cela veut dire que la fiction ne peut que se rapprocher de l'individu sans véritablement l'atteindre.

Proust : une eidétique de l'unique?

« J'avais trop expérimenté l'impossibilité d'atteindre dans la réalité ce qui était au fond de moi-même²⁴ », écrit Proust dans *Le Temps retrouvé*, faisant ainsi sien un constat inverse à celui de Husserl : il ne suffirait précisément pas de partir de l'*ego* de fait, de l'existence effective, pour atteindre ce qu'est l'*ego* dans son tréfonds essentiel. Si cela ne va assurément pas de soi pour Proust de parler d'un *eidos ego*, d'une essence du moi, nous pouvons tout de même remarquer (sans vouloir certes retomber, loin s'en faut, dans le reproche facile d'un « platonisme » proustien) que l'entreprise de la *Recherche* se place à son tour et à sa façon sous le signe d'un certain type d'eidétique, que l'on pourrait appeler, d'une formule fulgurante du jeune Heidegger, une « eidétique de l'unique (*Eidetik des Einmaligen*)²⁵ », une eidétique qui obéit donc à la même évidence que le singulier ne saurait être posé que pour être aussitôt dépassé ou plutôt creusé, décalé par rapport à lui-même, et que ce décalage n'est en un sens pas autre que le temps, puissance d'altération qui fait dire à Proust : « Cet étranger, c'était moi-même²⁶. » En effet, l'altérité à soi est déjà un espace de jeu pour une eidétique qui opère à même l'unicité, ou plutôt dans l'écart que le temps introduit au sein du même. Et pour qu'il y ait *eidos*, il faut (nous l'avons vu amplement) qu'il y ait une certaine forme d'altération ou de

24. Pléiade IV, p. 455.

25. GA 58, 189. Il est donc à nos yeux inexact d'attribuer à Proust une « théorie anti-essentialiste », comme le fait M. VAN BUREN (*Marcel Proust et l'imaginaire*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2008), mais tout l'enjeu est de comprendre en quoi il ne s'agit pas d'un essentialisme platonisant.

26. Pléiade IV, p. 463.

variation, c'est-à-dire il faut qu'il y ait au moins deux occurrences du même : comme le note Proust, « on peut faire se succéder indéfiniment dans une description les objets qui figuraient dans le lieu décrit, la vérité ne commencera qu'au moment où l'écrivain prendra deux objets différents, posera leur rapport²⁷ ».

Le narrateur de la *Recherche* exerce cependant le pouvoir de la variation à même l'*ego*, dans l'intervalle entre l'*ego* présent et l'*ego* passé (fût-il l'*ego* propre ou celui d'autrui²⁸), dans cet « émiettement²⁹ » ou éclatement temporel qui devient espace de jeu de l'essence. La faculté de l'*eidōs* qu'est l'imagination devra ainsi intégrer la mémoire³⁰ dans la mesure où elle devra être capable d'intégrer la dimension du temps. Et inversement, la mémoire proustienne ira beaucoup plus loin que le simple souvenir du moment ou du fait particulier : ce qu'elle dégage, en effet, est « beaucoup plus [qu'un [simple] moment de passé] ; quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel qu'eux deux³¹ ».

Proust décrit donc expressément cette puissance créatrice (et non pas simplement reproductive) de la mémoire dans les termes d'une recherche de l'essence (ce qui lui a valu, à tort, l'accusation d'un platonisme qui considère implicitement que toute essence est une abstraction coupée du réel). Nombre d'expériences fondamentales de la *Recherche* se trouvent en effet sous le signe d'un accès à l'essence, à cette essence dont Proust affirme dans le très célèbre épisode de la madeleine qu'« elle n'était pas en moi, elle était moi³² ». Comme il l'écrit dans une autre page remarquable du *Temps retrouvé* :

« L'être qui avait rené en moi [...] cet être-là ne se nourrit que de l'essence des choses, en elle seulement il trouve sa subsistance, ses délices. Il languit dans l'observation

27. Pléiade IV, p. 468.

28. Cf. Pléiade IV, p. 518 : « En effet, "reconnaître" quelqu'un, et plus encore, après n'avoir pas pu le reconnaître, l'identifier, c'est penser sous une seule dénomination deux choses contradictoires, c'est admettre que ce qui était ici, l'être qu'on se rappelle n'est plus, c'est un être qu'on ne connaissait pas ; c'est avoir à penser un mystère aussi troublant que celui de la mort dont il est, du reste, comme la préface et l'annonciateur. »

29. Pléiade IV, p. 60. Cf. BREEUR R., *Singularité et sujet. Une lecture phénoménologique de Proust*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 200 : « Cette "fragmentation" témoigne de l'impossibilité de trouver l'essentiel en autrui ou en soi-même. Seulement, cette "essence" insiste de telle manière qu'on ne peut coïncider avec elle. »

30. Proust n'hésite ainsi pas à affirmer que le souvenir « produit des essences » (Pléiade IV, p. 453).

31. Pléiade IV, p. 450. Rappelons également que la mémoire proustienne se détermine aussi à partir de sa connivence avec le néant : « La mémoire, au lieu d'être un exemplaire en double toujours présent à nos yeux, des divers faits de notre vie, est plutôt un néant d'où par instants une similitude actuelle nous permet de tirer, ressuscités, des souvenirs morts » (Pléiade III, p. 653).

32. Pléiade I, p. 1524.

du présent où les sens ne peuvent la lui apporter, dans la considération d'un passé que l'intelligence lui dessèche, dans l'attente d'un avenir que la volonté construit avec des fragments du présent et du passé [...]. Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, *réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits*, aussitôt *l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée*, et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps a créé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps. Et celui-là, on comprend qu'il soit confiant dans sa joie, même si le simple goût d'une madeleine ne semble pas contenir logiquement les raisons de cette joie, on comprend que le mot "mort" n'ait pas de sens pour lui; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir³³? »

Se nourrir de l'essence des choses, telle est la joie qui habite le temps retrouvé et qui éveille le vrai moi, le moi essentiel; mais cette joie, loin de relever d'une perspective de survol qui délaisse tout horizon temporel, découle précisément de l'immersion dans la profondeur du temps. C'est pourquoi l'essence dont elle se nourrit est épaisse, charnelle, concrète : réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite. Le cœur de l'eidétique proustienne est là, aux antipodes de tout platonisme qui soustrait les essences au temps.

Mais d'autre part, la nécessaire immersion dans la profondeur du temps n'exclut pas la possibilité – ou la nécessité – d'une sortie du temps. Proust écrit en effet dans les mêmes pages du *Temps retrouvé* :

« L'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il put vivre, *jouir de l'essence des choses*, c'est-à-dire *en dehors du temps*. Cela expliquait que mes inquiétudes au sujet de la mort eussent cessé au moment où j'avais reconnu inconsciemment le goût de la petite madeleine puisqu'à ce moment-là l'être que j'avais été était *un être extra-temporel*, par conséquent insoucieux des vicissitudes de l'avenir. *Il ne vivait que de l'essence des choses*, et ne pouvait la saisir dans le présent où l'imagination n'entrant pas en jeu, les sens étaient incapables de la lui fournir [...]. Cet être-là n'était jamais venu à moi, ne s'était jamais manifesté, qu'en dehors de l'action, de la jouissance immédiate, chaque fois que *le miracle d'une analogie m'avait fait échapper au présent*³⁴. »

Une possibilité de sortir du temps doit malgré tout rester ouverte dans la mesure où la soumission au temps, comme nous le voyons ici, a également la signification

33. Pléiade IV, p. 451.

34. Pléiade IV, p. 450.

d'une soumission à la mort. L'*ego* qui accède à l'essence des choses et qui s'essentialise lui-même est un *ego* sur lequel la mort n'a plus de réelle emprise. Cela est assurément proche de la forme d'immortalité propre à l'*ego* transcendantal husserlien, liée à l'infini du temps immanent : nous avons dans les deux cas une forme d'immortalité à même le temps, et grâce au temps. L'*ego* husserlien est en effet un « être éternel dans le devenir (*ein ewiges Sein im Werden*)³⁵ », un être temporel de part en part, et c'est parce que le flux de la temporalité immanente fournit la matière même de la vie égologique que « le domaine infini de l'oubli (*unendliche Reich der Vergessenheit*) est un domaine de vie "inconsciente" qui peut être toujours éveillé de nouveau (*wieder geweckt*)³⁶ ». Une telle caractérisation, nous le voyons, ne saurait manquer d'entrer en résonance avec les descriptions de Proust que nous venons d'évoquer.

Si nous avons pu parler ici d'une eidétique proustienne, c'est dans la mesure où la description pratiquée par Proust vise bien à saisir et à restituer l'essence : c'est ce qu'a manqué de voir la critique contemporaine en déplorant chez l'auteur de la *Recherche* la « surabondance de menu faits³⁷ », alors que son credo s'énonce comme suit : « Aussi, cette contemplation de l'essence des choses, j'étais maintenant décidé à m'attacher à elle, à la fixer, mais comment ? Par quel moyen³⁸ ? » Le problème et le défi de la *Recherche*, on le voit ici, est un problème de méthode : si l'essence des choses peut être donnée dans l'expérience, comment la décrire, comment la consigner ? Car en tant que donnée précisément dans l'expérience, l'essence n'est rien d'autre qu'un entre-deux, l'intervalle soustrait au temps et cependant secrété à partir de lui dans lequel apparaît l'« identité entre le présent et le passé ».

Ce que Proust appelle en effet sa « leçon d'idéalisme³⁹ » réside à la fois dans l'évidence que « rien ne peut durer qu'en devenant général⁴⁰ » (ce qui vaut certes

35. HUSSERL E., *Husserliana*, tome XI : *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, éd. par Margot Fleischer, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966 (désormais noté Hua XI), p. 381 ; *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Millon, 1998, p. 365. Il faut comprendre par-là que l'absolu n'exclut pas, mais au contraire exige la temporalisation : « L'absolu n'est rien d'autre que temporalisation absolue » (Hua XV, 669). C'est en faisant coïncider absoluité et temporalisation que Husserl peut continuer à attribuer à la vie transcendantale le statut d'un absolu.

36. Hua XI, p. 422 ; trad. fr., p. 409.

37. SOUDAY P., *Le Temps* du 10 décembre 1913, cité par COMPAGNON A., *Proust entre deux siècles*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 38.

38. Pléiade IV, p. 454. Cf. Pléiade III, p. 131 : « Je sentais que je n'apprendrais jamais rien, qu'entre la multiplicité entremêlée des détails réels et de faits mensongers je n'arriverais jamais à me débrouiller. Et que ce serait toujours ainsi... »

39. Pléiade IV, p. 489.

40. Pléiade IV, p. 484.

a fortiori pour l'*ego* lui-même) et que d'autre part « le général gît à côté du particulier », qu'il faut donc apprendre à « passer du second au premier par une gymnastique qui [...] approfondi[t] son essence⁴¹ » : il suffit de creuser (dans) les choses pour atteindre leur essence, et le plus souvent le temps creuse à notre place. Cela vaut surtout pour « les mois divers qui meurent successivement en nous⁴² », ces occurrences factices de nous-mêmes dont se dégage ce que Proust appelle un « être extra-temporel [qui] ne vi[t] que de l'essence des choses, et ne p[eu]t la saisir dans le présent où l'imagination n'entr[e] pas en jeu ». Cet être résultant du mouvement d'essentialisation qui se déploie au cœur du temps se présente donc comme un *eidōs* donné à même l'*ego*, comme son altérité à soi, comme son décalage irréductible par rapport à son effectivité et par rapport à son présent, comme celui qui habite donc l'intervalle ou l'entre-deux du passé et du présent.

Conclusion

Pour conclure, nous voudrions revenir sur les deux affirmations que nous avons mises en exergue de notre réflexion afin de les mettre encore davantage en résonance. Si la littérature peut être, comme l'affirme Proust, « la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue », c'est dans la mesure où elle assure, par la synergie de l'imagination et de la mémoire, la « communication de notre moi présent avec le passé, dont les choses gardaient l'essence, et l'avenir où elles nous incitent à la goûter à nouveau⁴³ ». La littérature est ainsi un outil de connaissance eidétique, de sortie de la particularité; et tout comme le « seul livre vrai » est un « livre essentiel⁴⁴ », le vrai moi, dans la perspective de Proust, est le moi transposé dans la dimension de l'*eidōs*. En cela, Proust qui commence à publier la *Recherche* en 1913 rejoint l'affirmation fulgurante des *Ideen I* de Husserl (parues la même année) selon laquelle « la fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" », affirmation qu'il faut prendre au sens très précis de la nécessité du détour par la fiction et par l'imagination dans le cas de la connaissance de l'essence. Sans œuvrer à ressusciter des entités scolastiques, des essences désincarnées habitant un ciel platonicien des idées⁴⁵, Proust et Husserl

41. Pléiade IV, p. 483. Aux antipodes donc de tout malentendu : « Là où je cherchais les grandes lois, on m'appelait fouilleur de détails » (*idem*, p. 618).

42. Pléiade IV, p. 476.

43. Pléiade IV, p. 464.

44. Pléiade IV, p. 469.

45. Voir à ce sujet CARBONE M., *Proust et les idées sensibles* (Paris, Vrin, 2008), qui, dans le sillage de Deleuze (*Proust et les signes*, 1964) attribue à Proust un « renversement du platonisme » et qui décèle en même temps dans ses descriptions « l'expérience d'une intuition eidétique » (p. 9).

enseignent la nécessité de la variation imaginative exercée sur l'existant factuel et effectif qu'est notre moi en vue de sa transposition⁴⁶ dans l'ordre de l'essence. Mais là où Husserl considère que l'*ego* de fait, en tant qu'existant effectif, demeure premier et incontournable par rapport à son *eidōs*, Proust parvient à donner une consistance propre à l'*ego* imaginé et donc une certaine autonomie à l'auto-fiction qui devient ainsi le véritable moyen de la connaissance de soi⁴⁷ – et de la connaissance des autres.

La réponse à notre question de départ « y a-t-il un *eidōs* de l'*ego*? » doit dès lors être la suivante : le moi n'a certes pas un *eidōs* au sens d'une essence qui lui serait extérieure et qu'il se contenterait d'incarner ; mais, dans la mesure où il est nécessairement soumis à l'altération et à la variation, il est lui-même traversé par un mouvement de généralisation, de dé-singularisation, pour autant qu'il habite dans l'entre-deux du présent et du passé, de l'effectif et de l'imaginaire, de l'ipséité et de l'altérité. Il n'y a d'*eidōs* que dans ce passage et comme être de passage⁴⁸.

46. Selon la loi d'essence énoncée par Proust : « Tout peut se transposer » (Pléiade III, p. 591).

47. Voir aussi, à ce sujet, la perspective que proposent les analyses de SCHAPP W., *In Geschichten verstrickt. Zum Sein vom Mensch und Ding*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976 (1953); *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, trad. J. Greisch, Paris, Le Cerf, 1992, p. 150 : « Si nous réfléchissons sur nous-mêmes, c'est-à-dire si chacun d'entre nous réfléchit sur lui-même, nous découvrons que depuis toujours nous sommes empêtrés dans des histoires » ; et p. 154 : « Nous ne pouvons satisfaire l'exigence du "se connaître soi-même" qu'en examinant nos histoires. »

48. Nous employons cette expression en faisant allusion au livre de СИМОШ V., *Être(s) de passage*, Bucarest, Zeta Books, 2008.

Presses universitaires de Rennes

Quatrième partie

Le soi à l'épreuve de la narration

Presses universitaires de Rennes

Presses universitaires de Rennes

L'identité fragmentée chez Fernando Pessoa/Bernardo Soares à la lumière de la thèse de l'identité narrative de Paul Ricœur

Martinho SOARES

Fernando Pessoa (1888-1935), le poète portugais le plus admiré et le plus bouleversant du vingtième siècle, demeure connu pour sa propension à la dépersonnalisation et à la création d'hétéronymes¹. L'immense famille des hétéronymes peut être réduite à un noyau fondamental constitué par cinq figures, pour qui le poète a inventé des traits biographiques bien déterminés. Outre le poète orthonyme, Fernando Pessoa lui-même, il faut nommer Alberto Caeiro, le maître sensationniste et anti-métaphysique ; Álvaro de Campos, l'ingénieur futuriste et moderniste ; Ricardo Reis, le médecin épicurien et stoïcien ; et, finalement, Bernardo Soares, le semi-hétéronyme, auteur du célèbre *Livre de l'intranquillité*, considéré « comme son chef-d'œuvre, et comme l'un des sommets de la littérature

1. Sur la poésie de Fernando Pessoa et le processus hétéronymique, il existe aujourd'hui une littérature scientifique immense. Nous mentionnons ici juste le titre de quelques-uns des travaux les plus significatifs surtout en langue française : ARBAIZAR P. (dir.), *Fernando Pessoa, Poète Pluriel*, Paris, La Différence, 1985 ; BADIOU A., *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Le Seuil, 1988 ; BALSÓ J., *Pessoa, le passeur métaphysique*, Paris, Le Seuil, 2006 ; DETHURENS P., SEIXO M. A. (dir.), *Pessoa : unité, diversité, obliquité* (colloque de Cerisy, 2-9 juillet 1997), Christian Bourgois, 2000 ; GIL J., *Fernando Pessoa ou la métaphysique des sensations*, Paris, La Différence, 1988 ; JORGE M. S., *Fernando Pessoa être pluriel, les hétéronymes*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; LAYE F. et al. (dir.), *Pessoa, l'intranquille : essais*, Paris, Lusophone, 2008 ; LOPES T., *Fernando Pessoa et le drame symboliste : héritage et création*, Braga, FCG, 1985 ; OSEKI-DÉPRÉ I. (dir.), *Le spleen du poète : autour de Fernando Pessoa*, Ellipses, 1997 ; MONTEIRO G., *The presence of Pessoa. English, American, Southern African literary responses*, Lexington (Kentucky), The University Press of Kentucky, 2000 ; SEABRA J., *Fernando Pessoa ou le poétodrame*, Paris, José Corti, 1988 ; IDEM, *O coração do texto. Le cœur du texte*, Lisboa, Cosmos, 1996 ; TABUCHI A., *La nostalgie, l'automobile et l'infini : lecture de Pessoa*, Paris, Le Seuil, 1998.

universelle² ». Or, ce phénomène assez complexe et saisissant de l'hétéronymie présente un sérieux défi à la théorie de l'identité narrative développée par Ricœur. Ce défi devient davantage aigu si l'on oppose aux traits constitutifs de la mêmété et de l'ipséité – ainsi considérés par le philosophe français³ –, la pluralité, le manque de coïncidence, la discontinuité et la non-permanence qui, ensemble, caractérisent le drame psychopoétique du « je », déployé par le dispositif hétéronymique de Fernando Pessoa/Bernardo Soares. Au niveau de l'autobiographie et de l'autoreprésentation de « soi », cette confrontation reste particulièrement féconde, relancée par la problématisation identitaire qui, de façon très claire, traverse tout le *Livre de l'intranquillité*⁴.

En conséquence, notre texte renvoie aux deux facettes de cette confrontation. Dans la première partie, nous nous intéresserons à la mêmété, à l'ipséité et à l'altérité dans l'œuvre/vie de Fernando Pessoa, à propos d'un poème représentatif de l'hétéronymie et de la dépersonnalisation : *Je ne sais pas combien d'âmes j'ai*. Dans une deuxième partie, notre méditation touchera aux questions essentielles de la dissolution du sujet et de l'« autobiographie sans événements » et « sans intrigue » mises en scène par Bernardo Soares dans son journal intime⁵. Il s'agit d'un livre hybride et inachevé, constitué par des fragments hétéroclites, séquencés au hasard, dépourvu, donc, des qualités fondamentales que Ricœur a envisagées dans son concept de l'identité dite narrative. Comme on le verra le temps venu, l'auto-description lyrique l'emporte sur la narration ; l'espace statique prévaut sur le temps de l'action ; la sensation prend le dessus sur la volonté ; la pluralité qualitative sur l'unité auto-synthétique ou auto-narrative ; le désordre et l'hétérogène sur le sens et l'agencement.

2. BRÉCHON R., « Préface », F. PESSOA, *Ceuvres poétiques*, éd. P. Quillier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2001.

3. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 137-150.

4. Voir BABO M. A., *La traversée de la langue. Sur le « Livre de l'intranquillité » de Fernando Pessoa*, LabCom books, Covilhã, 2011, accessible sur [http://www.livroslabcom.ubi.pt/pdfs/20110322-babo_la_traversee.pdf] ; PÊGO M. I., *A unidade múltipla de Bernardo Soares no Livro do Desassossego*, thèse non publiée, faculté de lettres de l'université de Coimbra, 2006 ; PERRONE-MOISÉS L., « A prosa do Desassossego », *Fernando Pessoa, aquém do Eu, Além do Outro*, São Paulo, Martins Fontes, 2001 ; SANTOS M. I., « O desassossego, a poesia lírica e a identidade do poeta », J. A. RIBEIRO (coord.), *O homem e o tempo*, Porto, FEAA, 1999, p. 471-495 ; SENA J., « Introdução ao Livro do Desassossego », *Fernando Pessoa & Ca. heteronímica*, Lisbonne, Edições 70, 1982 ; ZENITH R., « Livro do desassossego », F. C. MARTINS (coord.), *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo português*, Lisbonne, Caminho, 2008.

5. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares/Fernando Pessoa* (trad. du portugais par Françoise Laye, présenté par Robert Bréchon et Eduardo Lourenço, introd. de Richard Zenith), Paris, Christian Bourgois, 1999, p. 48. Version portugaise : PESSOA F., *Livro do Desassossego. Composto por Bernardo Soares...*, R. Zenith (dir.), Lisbonne, Assírio e Alvim, 2013⁶.

Personne et Plusieurs

Les questions « qui est moi? » et « combien suis-je? » traversent et d'une certaine façon agglutinent toute l'œuvre du Fernando Pessoa orthonyme et du semi-hétéronyme Bernardo Soares⁶. À la première question, « qui est moi? », le poète de Lisbonne répond « personne⁷ ». À la deuxième question, « combien suis-je? », Pessoa répond sans hésitation : « plusieurs⁸ », une foule, une multitude innombrable. Sa tendance constante à la dépersonnalisation, à la feintise et à la démultiplication de lui-même ne constitue pas seulement la marque du poète mais aussi sa méta-poétique, car c'est un thème que l'on trouve développé dans son œuvre comme condition et règle de tout son travail poétique⁹. Il suffit de rappeler deux poèmes emblématiques : « Autopsychographie¹⁰ » (« *Autopsicografia* ») et « Ceci¹¹ » (« *Isto* »). Par coïncidence, le mot français *personne* et son équivalent portugais *pessoa* proviennent du mot latin *persona*, lequel, à son tour, dérive du mot grec *prosopon*, qui veut dire *masque*¹². Fernando Pessoa constitue un immense théâtre de voix littéraires et il ne vit qu'à travers ses masques, puisque, à la limite, il n'y a aucun visage réel en deçà ou au-delà des masques¹³. Par le masque-*prosopon* d'Álvaro Campos, il déclare :

6. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares/Fernando Pessoa*, op. cit., p. 228-229.

7. « Je me suis rendu compte, en un éclair intime, que je ne suis personne. Personne, absolument personne. [...] Si j'ai été contraint de me réincarner, ce fut sans moi-même, et sans que je me sois, moi, réincarné » (PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 273).

8. « J'ai créé en moi plusieurs personnalités » (PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares* op. cit., p. 302).

9. Teresa Rita Lopes, dans son étude, écrit ainsi « Pessoa por conhecer [Pessoa à connaître] » affirme que « pour se sauver du sentiment angoissant de l'absence de soi, [le poète] quitte l'affirmation répétée qu'il n'est personne pour accepter qu'il en est plusieurs ». Et, par conséquent, son dédoublement hétéronymique n'est plus que son désir avoué d'être tout le monde, de la même façon que Dieu est tout le monde » (LOPES T. R., *Pessoa por conhecer : roteiro para uma expedição*, Vol. I, Lisbonne, Estampa, 1990, p. 83). Nous traduisons.

10. PESSOA F., *Œuvres poétiques*, éd. P. Quillier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2001, p. 575-576.

11. *Ibid.*, p. 576.

12. En effet, les latins ont traduit littéralement le terme grec et l'ont introduit dans le lexique technique du Droit romain : « pros-opon » signifie visage ou masque de l'identification et de l'amplification sonore, d'où découle le nom *per-sona* (« ce à travers quoi le son passe »). Tertullien l'a apporté au christianisme pour affirmer l'unicité et la distinction entre les pôles de relation trinitaire, les désignant par « Personae ».

13. Voir PIZARRO J., *Pessoa existe?*, Lisboa, Ática, 2012; SENA J., « Fernando Pessoa. The Man Who Never Was », *The man who never was. Essays on Fernando Pessoa*, Gavea-Brown, Providence, Rhode Island, 1982, p. 19-31; trad. fr. in *Poésie*, n° 75, Paris, 1^{er} trimestre 1996, p. 40-50.

« Comme ceux qui invoquent des esprits invoquent des esprits je m'invoque/moi-même et je ne trouve rien¹⁴. » Et dans le poème *Je ne sais pas combien d'âmes j'ai*, le poète orthonyme réitère le même timbre nihiliste :

Je ne sais combien d'âmes j'ai.
À chaque moment j'ai mué.
Incessamment je me surprends.
Ni vu ni trouvé, non, jamais.

À être tant, je ne suis qu'âme.
Qui a l'âme n'a pas le calme.
Qui voit n'est rien que ce qu'il voit,
Qui ressent n'est pas qui il est.

Soucieux de qui je suis et vois,
Eux je deviens et non pas moi.
Tout rêve ou désir à moi va
À ce qui naît sans être mien.

Je suis mon propre paysage,
J'assiste à mon propre passage,
Divers, mobile, seul, inapte
À me sentir là où je suis.

De là qu'absent j'aïlle lisant,
Ainsi que des feuillets, mon être.
Ne prévoyant pas ce qui suit,
Oubliant ce qui s'est passé.

Je note en marge à mes lectures
Ce que j'ai pensé ressentir.
Je relis et dis : « C'est moi qui... ? »
Dieu le sait, car lui l'a écrit¹⁵.

Dans ce poème métapoétique, le moi écrivain et lecteur de lui-même, se présente comme un sujet fragmenté, morcelé, continuellement autre, incapable de se retrouver en son propre élément, de coïncider avec lui-même dans le temps et dans l'espace, attribuant *in fine* le processus d'écriture à l'efficace du mystère qui opère en moi sans être moi, *Dieu*. Un « je » in-tranquille, qui à force « d'être tant » n'a que de l'âme et de l'inquiétude ; donc, un être avec trop de conscience d'exister, mais incapable de se sentir en lui-même comme un, seulement comme un autre. Il n'arrive qu'à se regarder du dehors, comme s'il était un paysage, spectateur de son propre passage, dans la condition malheureuse d'un être extérieur et apparent.

14. Pessoa F., *Œuvres poétiques*, op. cit., p. 366 (Álvaro de Campos, *Bureau de tabac*).

15. PESSOA F., *Œuvres poétiques*, op. cit., p. 710-711.

Toutefois, il voudrait bel et bien s'éprouver comme un être unitaire. Voilà la raison de son drame psychopoétique : car se sentir, c'est devenir un autre, c'est devenir « divers, mobile, seul » ou bien, dans les paroles d'Álvaro de Campos, c'est se multiplier : « Je me suis multiplié pour me sentir¹⁶. » Alors, pour se sentir, il faut créer un intervalle douloureux entre « je » et « moi », dans lequel le « je » commence à se voir comme un autre : « Vivre, c'est être un autre » – affirme Fernando Pessoa sous le semi-hétéronyme Bernardo Soares¹⁷. Par conséquent, « chaque rêve ou désir » qui naît n'est pas à lui-même, mais à un autre qui prendra forme et substance poétique. Son être peut être lu, non comme un livre, mais comme des pages décousues, éparpillées, lesquelles constituent son œuvre fusionnée et confondue avec sa vie. Il y a de l'écriture, mais il n'y a pas histoire de vie, puisque le passé s'oublie et le futur est imprévisible¹⁸. Il y a cependant quelque chose qui peut être feuilletée ; simplement, celui qui se lit s'aliène à soi, se lit comme un autre ; l'écriture s'interpose comme un miroir fictionnel entre le « je » et le « moi » ; ce qui fait que le poète vit constamment dans un va-et-vient entre le « je » et le « moi », autrement dit, entre le « je » et ses plusieurs « moi¹⁹ », parce que maintenant il se sent multiple ; en tant que « soi-même », il se trouve restreint à la condition de note marginale de l'œuvre et de sa vie. Une vie rationalisée, convertie en littérature, et transférée dans ses personnages littéraires, lesquels finissent pour vivre sa vie à sa place, en le laissant dans un coin, réduit à presque rien à l'échelle de l'individualité. Nous estimons symptomatique l'habitude de l'auteur de prolonger le jeu hétéronymique au dehors de la littérature, c'est-à-dire dans son monde extra-littéraire, si tel n'a jamais existé pour lui, en changeant son identité devant ses amis en leur annonçant au préalable que Campos avait pris sa place.

16. *Ibid.*, p. 284 (Álvaro de Campos, *Le passage des heures*).

17. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 125.

18. D'autre part, l'orthonyme associe la méconnaissance du temps à la méconnaissance de soi : « Ce que je fus, qu'est-ce que c'est ? / Je me rappelle vaguement / Le bien vague je-ne-sais-quoi / Que j'ai connu et qui me point. / Reculé ou récent, le temps / Où tout cela s'est déroulé ? / Je ne saurais vraiment le dire. / Car je ne sais pas qui je suis » (PESSOA F., *Œuvres poétiques*, op. cit., p. 672). Bernardo Soares, à son tour, dira : « Je vis toujours au présent. L'avenir, je ne le connais pas. Le passé, je ne l'ai plus. L'un me pèse comme la possibilité de tout, l'autre comme la réalité de rien. Je n'ai ni espoirs ni regrets » (PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 131). Eduardo Lourenço parle d'une neutralisation du temps chez Fernando Pessoa. Voir LOURENÇO E., « Pessoa e o tempo », Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos – Secção Brasileira, vol. I, Maia, FEAA, s. d., p. 155-166. Pour cette question, voir aussi MATOS M. V., *A vivência do tempo em Fernando Pessoa e outros ensaios*, Lisbonne, Verbo, 1993.

19. « Il nous fait assister tout au long de son œuvre poétique à cet aller-et-retour entre le *Je* et le *Moi*. Il est un *je* à la recherche non pas seulement du réflexe de son *moi*, mais aussi de ses *mois* » (LOPES T. R., *Pessoa por conhecer*, op. cit., p. 83). Nous traduisons.

Il a signé certains textes non littéraires avec ce même nom, y compris la correspondance amoureuse qu'il a entretenue avec sa fiancée Ofélia Queiroz²⁰.

Ainsi, dans ce procès dramatique et polyphonique de l'auto-connaissance il n'y a pas de certitudes, il n'y a que des jugements, des sensations, des croyances. Il y a « quelqu'un » dont l'être demeure insaisissable et inconnaissable²¹. Dès lors seul un être absolu et omniscient, auteur de la vie, poète ou Dieu, saurait identifier et connaître la nature d'un Soi vivant. Ne pouvant pas écrire sa propre vie, le poète décide d'écrire la vie des autres, de ceux qu'il crée, et où il se recrée : les hétéronymes. De cette façon le poète se prend pour Dieu, puisque le Créateur lui-même est perçu comme le grand poète.

Comment pouvons-nous interpréter ce procès d'auto-anéantissement et de vide identitaire de soi, avec le dédoublement et la fragmentation du sujet Pessoa, à la lumière des thèses de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*²²? En accentuant la pluralité au détriment de l'unité et de l'unicité, Fernando Pessoa accentue le morcellement de la mêmété, ce substrat stable qui assure le pôle de l'*idem*, formé par un caractère reconnaissable tout au long du temps de la vie à travers l'ensemble de ses habitudes ou de ses dispositions acquises et de ses identifications sédimentées²³. Cependant, un « qui » demeure, au moins potentiellement, capable de parler, d'agir, de s'auto imputer, et, dans les termes de Merleau-Ponty, capable de se sentir et de voir. Bien que cette phénoménalisation protéiforme signifie la fuite sans cesse ou l'évitement de toute identité sous le mode de l'*idem*, au moins au niveau sémantique-littéraire, la dispersion de son « je » pluriel constitue ce que l'on pourrait appeler une « dispersion unifiée », oxymore formulée par le poète lui-

20. PESSOA F., *Cartas de Amor de Fernando Pessoa* (org., posf. et notes par D. Mourão-Ferreira), Lisbonne, Ática, 1978.

21. « Se connaître, c'est se tromper, et l'oracle qui demandait « connais-toi toi-même » proposait une tâche plus difficile que les travaux d'Hercule, une énigme plus ténébreuse que celle du Sphinx. S'ignorer soi-même consciemment, voilà le chemin » (PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 171). À ce propos voir PAZ O., « Un inconnu de lui-même : Fernando Pessoa », *La fleur saxifrage*, Gallimard, 1984, p. 144-170; GONÇALVES R. P., « A questão do sujeito em Fernando Pessoa », *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos – Seção Brasileira*, vol. II, Maia, FEAA, s. d., p. 279-301; GUERRA M. L., « Bernardo Soares : a teoria do desconhecimento », *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos – Seção Brasileira*, vol. II, Maia, FEAA, s. d., p. 161-172; BABO M. A., *La traversée de la langue. Sur le « Livre de l'intranquillité » de Fernando Pessoa*, op. cit., p. 39-64.

22. Villela-Petit a été la première à esquisser une réponse, mais seulement dans le cadre de la poésie de l'orthonyme. Voir VILLELA-PETIT M., « Le Sujet multiple et le soi – Le “je suis plusieurs” de Fernando Pessoa », *Études de Lettres*, n° 3-4, 1996, p. 109-124. Ce numéro a été dédié intégralement à la réflexion poétique de Ricoeur.

23. RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 137-146.

même²⁴. Il s'ensuit que c'est un *ipse* qui se disperse ; la multiplicité subjective du poète n'exclut donc pas, mais bien au contraire, convoque et exige, l'unicité d'un *ipse*. À la limite, on pouvait reconnaître cet acte de création d'un Soi qui se dit en étant plusieurs, en se revêtant de plusieurs identités poétiques, comme un trait de son caractère poétique, de son pôle de l'identité-*idem*. Par ailleurs, le dispositif hétéronymique illustre bien la dialectique ricœurienne fondamentale entre ipsité et altérité sur laquelle insiste *Soi-même comme un autre*²⁵. L'altérité est perçue comme une catégorie polysémique. L'autre dont parle Ricœur peut être mon autre, ma voix intérieure, mon corps, ou mon alter-ego fictionnel ; ce qui s'avère en pleine consonance avec la description de Fernando Pessoa dans la préface pour l'édition prévue mais jamais accomplie de ses œuvres complètes :

« L'auteur humain de ces livres ne connaît pas en lui-même aucune personnalité. Quand par hasard il sent une personnalité émerger en lui, il voit aussitôt qu'il s'agit d'un être différent de lui, quoique pareil ; fils mental, peut-être, et avec des qualités héritées, mais avec les différences d'être autrui²⁶. »

Unité et Diversité avec Bernardo Soares

Parmi tous les alter-ego inventés par Fernando Pessoa, Bernardo Soares est celui qui lui ressemble le plus, et c'est pourquoi il est qualifié comme semi-hétéronyme par le poète lui-même dans la célèbre lettre qu'il a écrit à Adolfo Casais Monteiro, où il raconte, ou peut-être mythifie la genèse des hétéronymes²⁷. Bernardo Soares, dit-il, « c'est moi, moins le raisonnement et l'affectivité » : « C'est un semi-hétéronyme en ce sens qu'il ne s'agit ni de ma personnalité ni d'une personnalité différente²⁸. »

24. « Dans un vaste mouvement de dispersion unifiée, je m'ubiquise en eux, et je crée et je suis, à chaque moment de nos conversations, une multitude d'êtres, conscients et inconscients, analysés et analytiques, qui s'unissent en un éventail large » (PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité*, op. cit., p. 308).

25. Voir RICŒUR P., op. cit., p. 345-410 ; VILLELA-PETIT M., op. cit. ; TEIXEIRA J., *Ipseidade e Alteridade, uma leitura da obra de Paul Ricœur*, 2 vol., Lisbonne, INCM, 2004.

26. PESSOA F., *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação* (textes établis et préfacés par G. R. Lind et J. Prado Coelho), Lisbonne, Ática, 1966, p. 65. Nous traduisons.

27. Cette lettre a été écrite le 13 janvier 1935 à la rédaction de la revue « Presença » en réponse aux questions que lui pose l'un de ses directeurs, Adolfo Casais Monteiro, sur les hétéronymes. Voir PESSOA F., *Sur les hétéronymes* (trad. du portugais et préf. par Rémy Hourcade), Trans-en-Provence, Éditions Unes, 1985 ; CAMPOS M. E., *Fernando Pessoa e o processo da criação heteronímica*, Coimbra, 1961.

28. PESSOA F., *Sur les hétéronymes*, op. cit., p. 30. Version portugaise : PESSOA F., *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas* (introd., org. et notes de A. Quadros), Lisbonne, Publ. Europa-América, 1986, p. 199.

Le *Livre de l'intranquillité* confirme cette similitude. À l'instar de Pessoa, Bernardo Soares se scinde en différentes personnalités, acteurs qui se succèdent sur le plateau de son âme, concourant à sa destruction : « J'ai créé en moi plusieurs personnalités. [...] Pour créer, je me suis détruit. Je me suis extériorisé au-dedans de moi à tel point qu'en moi, je n'existe plus qu'extérieurement. Je suis la scène vivante où passent divers acteurs, jouant diverses pièces²⁹. »

Cette qualité transmise par Pessoa à Soares, laquelle nous permet de rapprocher les deux au niveau de l'identité, renforce l'idée déjà mentionnée de la pluralité comme un trait de caractère poétique, révélateur de l'unicité identitaire et d'une certaine, bien que paradoxale, permanence substantielle. De plus, la multiplicité d'autres « Moi » se passe toujours dans un « je/soi » réel, qui, par un travail de dédoublement fictionnel, devient métaphoriquement une scène de représentation dramatique³⁰. C'est ainsi que la même tension de la poétique de Pessoa l'orthonyme entre unité et diversité devient un *topos* récurrent dans le « journal au hasard » de Bernardo Soares³¹. Comme son inventeur, il se dit multiple, dispersé, dans un constant dédoublement, et assume l'habitude de Pessoa de découvrir son identité dans ce qui est divers : « Je sens que, même quand je dis que je suis tout le temps différent, je dis toujours la même chose ; que je suis plus analogue à moi-même que ce que je voudrais avouer³². »

Une autre idée récurrente correspond à la perte de la personnalité comme moyen pour la retrouver : se transposant dans la littérature, il se remplace par celui qu'il a inventé. Il transforme sa vie en littérature et la littérature dans sa vie. En s'occultant, il se découvre ; la dépersonnalisation totale reste une approximation asymptotique, son utopie poétique, car il veut se définir par le néant : « Je ne suis rien, je ne peux rien, je ne poursuis rien./Pure illusion, j'emporte au fond de moi mon être./Comprendre m'est incompréhensible, et j'ignore/Si je serai, n'étant rien, ce que je vais être³³. »

En phase avec les réflexions de Ricœur à propos de *L'homme sans qualités* de Robert Musil³⁴, Bernardo Soares de Pessoa, en affirmant sa nullité, son être rien,

29. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 302.

30. Voir LOURENÇO E., « Pessoa : une théâtralité sans théâtre », *Arquivos do Centro Cultural português XXIII*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 753-758.

31. Voir COELHO J., *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisbonne, Verbo, 2007¹².

32. PESSOA F., *Livro do Desassossego. Composto por Bernardo Soares...*, op. cit., p. 349. Nous traduisons.

33. PESSOA F., *Œuvres poétiques*, op. cit., p. 646. Voir aussi COELHO J. P., « Prefácio », F. PESSOA, *Livro do Desassossego* (préf. et org. de Jacinto do Prado Coelho ; rec. et transcr. de Maria Aliete Galhoz et Teresa Sobral da Cunha), Lisbonne, Ática, 1987², p. xxiii.

34. RICŒURP., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 177-178 ; p. 196-198.

s'atteste comme un *ipse*, sans le support de la *mêmeté*³⁵. Cependant, chez Musil il y a toujours un récit qui, tout en glissant vers l'essai, n'est jamais dépourvu d'un fil narratif, si ténu soit-il, où les faits surviennent chronologiquement enchaînés s'orientant vers un dénouement déterminé³⁶. Dans le *Livre de l'intranquillité*, la fiction de la perte de l'identité dont parle Ricoeur trouve une forme plus appropriée et novatrice : le fragment littéraire. Le texte se compose par fragments aléatoires, dans une absence presque totale de récit et de son élément configurateur : le fil temporel.

Ainsi, ce qui distingue nettement Fernando Pessoa de son semi-hétéronyme, c'est le moyen d'expression. À travers Bernardo Soares, Pessoa laisse de côté l'écriture en vers et choisit comme moyen d'expression la prose, créant par là un objet littéraire hybride, lequel voudrait être à la fois un journal intime et une sorte de réservoir de tout ce qui ne s'accommodait pas pleinement à l'orthonyme ou à aucun des hétéronymes³⁷. Pour ce projet de livre, Pessoa a laissé dans la célèbre malle de ses écrits un ensemble de proses poétiques au style symboliste, écrites dans la première période de composition de l'œuvre, entre 1913-1920, et aussi un ensemble étonnant de textes (quelques-uns inachevés, ou simplement esquissés, voire à peine projetés) : textes à thématique intimiste, écrits d'autoanalyse contenant des réflexions philosophiques et esthétiques, observations sociologiques, appréciations littéraires, lettres et aphorismes. Bien que beaucoup de ces textes ne soient pas datés, on sait qu'ils appartiennent soit à la première période de composition de l'œuvre, pendant laquelle l'auteur du *Livre de l'intranquillité* signait Vicente Guedes, sauf les poèmes symbolistes de l'orthonyme, soit à la deuxième période, plus féconde, entre 1929 et 1934, qui a eu comme auteur exclusif Bernardo Soares, qui a incarné l'esprit de Vicente Guedes. Le livre a été dès l'origine marqué par son caractère provisoire, indéfini, transitoire. Un projet ajourné, auquel Fernando Pessoa prétendait donner une unité de style et d'auteur, mais malheureusement il est décédé avant d'y parvenir. Dans son testament, il laisse comme recommandation de choisir bien les fragments et d'adapter les plus anciens à la vraie psychologie de Bernardo Soares. Il faut aussi « procéder à une révision générale du style, sans qu'il perde pour autant, dans l'expression de l'être intime, le caractère rêveur et l'incohérence logique qui le caractérisent³⁸ ».

35. « La phrase : "Je ne suis rien", doit garder sa forme paradoxale : "rien" ne signifierait plus rien, si "rien" n'était en effet attribué à "je". Mais qui est encore *je* quand le sujet dit qu'il n'est rien? Un soi privé du secours de la *mêmeté*, avons-nous dit et répété » (*ibid.*, p. 196).

36. Cf. LONGUET A., « Musil, Pessoa, de l'indifférence à l'intranquillité », *Austriaca*, n° 41, décembre 1995, p. 37-45.

37. Cf. LIND G. R., « Le Livre de l'intranquillité : un journal sans intimité », P. ARBAIZAR (dir.), *Fernando Pessoa, Poète Pluriel*, op. cit., p. 193-200.

38. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 555.

La vraie psychologie de Bernardo Soares, dont parle Pessoa, correspond à un individu plus émotif et plus angoissé que Vicente Guedes, celui-ci étant plus froid et rationnel, plus éloigné de son malaise existentiel³⁹. La préoccupation testamentaire de Fernando Pessoa de révision et d'adaptation des fragments les plus anciens, signés par Vicente Guedes, à l'authentique psychologie de Bernardo Soares dénote la recherche d'un invariant relationnel. Il s'agit d'un signe de son désir de permanence dans le temps ou de mêmeté, alors même que toute sa poésie témoigne de son impossibilité. On peut dire que le poète portugais visait les caractéristiques identifiées par Ricœur comme essentielles au pôle *idem* de l'identité, c'est-à-dire : unicité, similitude, continuité ininterrompue⁴⁰. On peut s'interroger sur le sens de ce dessein paradoxal dans un livre dont la composition paraissait avoir pour but la négation de toute sorte d'unicité identitaire. On y découvre la nécessité de la fiction d'imiter la vie réelle, où idéalement chaque être humain devrait être un et identique à lui-même, tout au long des variables du temps. Même s'il n'a pas été objet de révision, il est tout à fait admirable que le livre arrive à maintenir « un discours homogène, stylistiquement très spécifique, construit sur l'idée de continuité et d'identification substantielle⁴¹ », malgré l'angoisse existentielle et le morcellement du « je » qui parcourent l'œuvre d'un bout à l'autre.

Il n'est pas évident qu'une œuvre fragmentaire suppose la fragmentation du sujet qui l'a écrite, car l'enregistrement de faits, de pensées, de sensations peut indiquer « une grande et secrète confiance de l'écrivain dans l'unité fondamentale et dans la cohérence de son esprit, capable de parcourir des chemins labyrinthiques tout en laissant des repères⁴² ». Les fragments seraient alors ces repères comme des morceaux d'un tout qu'on peut assembler et appréhender à la fin. Dans le cas du *Livre de l'intranquillité*, on peut concevoir les aphorismes comme des révélateurs de ce désir de cohésion et d'unité, dans la mesure où son énonciateur est quelqu'un qui a vécu, qui a appris et maintenant enseigne aux autres. Son identité *idem* est assurée par la généralité et la permanence de ce qu'il enseigne, et son identité *ipse* par sa capacité de le formuler⁴³. Le *Livre de l'intranquillité* est rempli d'aphorismes,

39. ZENITH R., « Prefácio », F. PESSOA, *Livro do Desassossego. Composto por Bernardo Soares*, op. cit., p. 19.

40. Cf. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 142-143.

41. SEIXO M. A., « Apresentação crítica (seleção e sugestões para análise literária) », *Livro do Desassossego de Bernardo Soares*, Lisbonne, Editorial Comunicação, 1986, p. 24. Nous traduisons.

42. PERRONE-MOISÉS L., « Apontamentos sobre a poética do fragmento na prosa de Bernardo Soares », *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisbonne, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 84. Nous traduisons.

43. *Ibid.*, p. 85.

de maximes et de généralisations indicatrices de permanence (*toujours/jamais*), de généralité (*l'être humain/nous*), de totalité (*tout, toute, tous*). D'ailleurs, ce genre littéraire, fortement éthique, renforce la visée éthique dont Ricœur parle à propos de l'ipseité. Il est éthique non seulement au niveau du message transmis, mais aussi au niveau de son sujet énonciateur, par le fait que ce sujet doit se montrer vraisemblable et fiable. Son instabilité psychologique affaiblissait la véracité de l'assertion. Ce qui se passe chez Bernardo Soares, c'est que son ego pathétique et malheureux contredit et annule constamment la sagesse de ses propres maximes. C'est pourquoi on ne peut pas compter sur lui, telle qu'Ofélia n'a pas pu compter sur son fiancé Fernando Pessoa, incapable de tenir sa parole, voire de « maintenir » sa personnalité⁴⁴. À la question ricœurienne : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi⁴⁵ ? », le poète répondrait : « Personne. Rien. » Pessoa (Personne) est la négation même de la personne, un très significatif paradoxe étymologique. « Ainsi [écrit Ricœur] le néant imaginé du soi devient-il "crise" existentielle du soi⁴⁶. » La conséquence la plus importante de cette crise existentielle, de ce manque de stabilité ou de permanence de soi, tient dans l'incapacité de se reconnaître en tant que mêmeté, même si cette incapacité est plus pensable que praticable⁴⁷. Encore une fois, c'est le poète qui vient donner raison au philosophe :

« Sans cesse je sens que j'ai été autre, que j'ai senti autre, que j'ai pensé autre. Ce à quoi j'assiste, c'est à un spectacle monté dans un autre décor. Et c'est à moi-même que j'assiste.

[...] Je dois reconnaître que je suis bien le même que celui que j'étais alors. Et, sentant malgré tout que je me trouve aujourd'hui en grand progrès sur ce que j'ai été, je me demande où est le progrès si j'étais déjà le même qu'aujourd'hui.

Il y a dans tout cela un mystère qui m'amoindrit et m'opprime.

[...] De qui donc, mon Dieu, suis-je ainsi spectateur ? Combien suis-je ? Qui est moi ? Qu'est-ce donc que cet intervalle entre moi-même et moi⁴⁸ ? »

44. Voir MOURÃO-FERREIRA D., « Posfácio », F. PESSOA, *Cartas de Amor de Fernando Pessoa*, op. cit., 177-222 et aussi MONTEIRO, *Mais além do drama poético de Fernando Pessoa*, Lisbonne, INCM, 2006, p. 359-419 ; MATOS M. V., *A vivência do tempo em Fernando Pessoa*, op. cit., p. 35-49 : « L'encontre. La situation. Le compromis » ; p. 249-252 : « Sincérité et fidélité. Instant et duration ».

45. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 198.

46. RICŒUR P., *loc. cit.*

47. « L'impossibilité absolue de reconnaître quelqu'un à sa manière durable de penser, de sentir, d'agir, n'est peut-être pas praticable, du moins est-elle pensable à la limite. Seule est sans doute praticable la mise en échec d'une suite indéfinie de tentatives d'identification, lesquelles sont la matière de ces récits à valeur interprétative au regard du retrait du soi » (*ibid.*, p. 197).

48. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 228-229.

Qui suis-je, si je ne suis plus ce que j'ai été⁴⁹ ? Pour Ricœur, le récit peut être tenu comme la solution poétique à cette énigme qui amoindrit et oppresse Bernardo Soares et tous ceux qui se penchent sur l'identité personnelle, dès lors qu'« en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées⁵⁰ ». Le *Livre de l'intranquillité* découle de « l'appréhension apophatique du soi » dont parle Ricœur⁵¹ et peut donc être inscrit parmi ces cas limites qui ont pour but la problématisation de l'identité narrative à travers la dissolution de l'identité du personnage. L'originalité de ce Livre est que nous avons affaire à une forme d'identité narrative, toutefois sans intrigue et sans récit dans le sens aristotélicien que lui prête encore Ricœur. Nonobstant l'homogénéité et l'unité stylistique reconnue dans le discours, malgré le désir, à peine partiellement atteint, de configurer un *ethos* cohérent et stable, reconnaissable, qui puisse donner unité d'auteur au livre, il manquait à l'identité de Bernardo Soares un élément fondamental pour pouvoir être considéré comme un vrai personnage narratif : il lui fallait être le support d'une biographie selon une perspective temporelle-événementielle⁵². Le semi-hétéronyme de Pessoa refuse ouvertement tout geste biographique de ce genre, en appelant son journal intime d'« autobiographie sans événements » et « impressions décousues », « histoire sans vie ». Il vaut la peine de transcrire ce fragment :

« J'envie – sans bien savoir si je les envie vraiment – ces gens dont on peut écrire la biographie, ou qui peuvent l'écrire eux-mêmes. Dans ces impressions décousues, sans lien entre elles (et je n'en souhaite pas non plus), je raconte indifféremment avec indifférence mon autobiographie sans événements, mon histoire sans vie. Ce sont mes Confessions, et si je n'y dis rien, c'est que je n'ai rien à dire⁵³. »

C'est une réalité incontestable, le *Livre de l'intranquillité* méprise les événements et la connexion. N'existe, selon son auteur, qu'une « acuité horrible de mes sensations⁵⁴ ». Les événements sont remplacés par le paroxysme des sensations et, par conséquent, au lieu d'un récit, il y a un ensemble décousu de fragments, qui

49. Cf. JORGE M. S., *Fernando Pessoa être pluriel, les hétéronymes*, op. cit., chap. VI : « Le sujet en question ». L'auteur analyse la question du sujet hétéronymique chez Pessoa à la lumière de la pensée de Lacan. Voir aussi SANTOS M. I., « O desassossego, a poesia lírica e a identidade do poeta », op. cit., p. 471-495 ; GONÇALVES R. P., « A questão do sujeito em Fernando Pessoa », op. cit., p. 279-301.

50. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 196.

51. *Ibid.*, p. 197.

52. Cette omission s'est révélé très féconde pour l'écrivain portugais Mário Cláudio, qui a inventé une très intéressante biographie de Bernardo Soares, dans sa nouvelle *Bonne nuit, mon-sieur Soares* (version portugaise : *Boa noite, Senhor Soares*, Dom Quixote, 2008).

53. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 48.

54. *Ibid.*, p. 49.

révèle la primauté de la description sur la narration, et aussi de l'espace sur le temps, car le poète avoue qu'il préfère faire des paysages avec ce qu'il sent :

« Qui peut-on donc raconter d'intéressant ou d'utile? Ce qui nous est arrivé, ou bien est arrivé à tout le monde, ou bien à nous seules; dans le premier cas ce n'est pas neuf, et dans le second cela demeure incompréhensible. Si j'écris ce que je ressens, c'est qu'ainsi je diminue la fièvre de ressentir. Ce que je confesse n'a pas d'importance, car rien n'a d'importance. Je fais des paysages de ce que j'éprouve⁵⁵. »

Ainsi la fragmentation textuelle se révèle être un symptôme sémiotique des mécanismes de la division et de l'incertitude du sujet⁵⁶. La forme du fragment s'accommode pleinement à la matière de la fissuration intime, de la discontinuité et à cette douloureuse non-coïncidence de l'être avec lui-même. Ainsi, le texte ne se laisse pas lire comme un journal conventionnel, car, au lieu de narrer la vie du sujet de l'écriture et son insertion dans le monde, il exprime, au contraire, son vide et son anéantissement⁵⁷. Prenant les paroles de M. A. Seixo, nous retrouvons dans ce livre « le questionnement du sujet en tant qu'entité substantielle, support de narration et personnage conductrice d'événements⁵⁸ » qui revient au refus total d'une identité narrative⁵⁹. Selon la même auteure, « le statisme temporel et la conséquente prédominance de l'espace poussent l'émergence du registre lyrique et sa primatale projection dans la prose de L'intranquillité⁶⁰ ». Par ce moyen, les récits courts et épisodiques correspondent à des paysages intimes du poète en tant que spectateur de lui-même, mais aussi aux espaces citadins lisboètes, entrecoupés

55. *Ibid.*, p. 48.

56. Il ne faut pas oublier PERRONE-MOISÉS L., *op. cit.*, p. 86 : « La poétique du fragment pratiquée par B. S. n'est pas l'admission simples et constante de la fragmentation du sujet. B. S. oscille entre la composition et la décomposition du sujet, soit il aspire à la consistance soit il éprouve son *fading*. »

57. Sur le statut du fragment dans l'œuvre de Fernando Pessoa, y compris Bernardo Soares, voir PIZARRO J., *Pessoa existe?*, *op. cit.*; LOURENÇO E., *Pessoa revisitado*, Porto, Ed. Inova, 1973; EIRAS P., *Fragmentação do sujeito na escrita da Modernidade*, thèse non publiée, faculté de lettres du Porto, 2004; BARRENTO J., *O género intranquilo : anatomia do ensaio e do fragmento*, Lisbonne, Assírio & Alvim, 2010; BORGES P., *O teatro da vacuidade ou a impossibilidade de ser eu : estudos pessoanos*, Lisbonne, Verbo, 2011.

58. SEIXO M. A., « Apresentação crítica », *Livro do Desassossego*, *op. cit.*, p. 29.

59. « Ce qu'on doit souligner ici c'est le statut de l'écriture comme *perte du je* (et pas comme *l'expression du je*) » (SANTOS M. I., « O desassossego, a poesia lírica e a identidade do poeta », J. A. RIBEIRO [coord.], *O homem e o tempo*, Porto, FEAA, 1999, p. 489). D'autre part, affirme le même auteur : « Chez Pessoa, l'expression de l'identité est sa propre impossibilité dans l'écriture, une *impossibilité* que certains des fragments du *Livre de l'intranquillité* accomplissent magnifiquement » (*ibid.*, p. 476). Nous traduisons.

60. SEIXO M. A., « Apresentação crítica », *Livro do Desassossego*, *op. cit.*, p. 27.

par les champs paradoxaux qui habitent sa prose. Le temps, dimension signalée par Ricœur comme fondamentale de l'identité personnelle, reste figé tant qu'il ne relie aucune action, pris dans la circularité des fragments. Tout acte introspectif ou mnémonique ne produit ici aucune concaténation diachronique, mais plutôt un brisement synchronique dans le passé ou dans le temps présent.

La forme fragmentaire est aussi utilisée par F. Pessoa dans plupart de ses contes; ce qui rend sa compréhension impossible, car « tout effort de compréhension est réussi uniquement quand il permet une vision de l'ensemble, vision d'un tout organisé. Comme si comprendre et appréhender étaient une seule chose⁶¹ ». Ce constat va à l'encontre de la théorie narrative développée par Ricœur, quand, à la suite de Louis O. Mink, il conçoit le travail de mise en intrigue, propre à *mimesis* II, comme un *configurational act*, auquel il attribue la mission de configurer ou prendre ensemble les divers actions et événements pour en tirer l'unité d'une totalité temporelle⁶².

Conclusion

On peut conclure cette étude en affirmant que des pièces axiales de la philosophie herméneutique de Paul Ricœur et de sa conception du récit, telles que le temps, l'action, l'unité et le sens sont mises à mal dans *Le Livre de l'intranquillité*. Ce qui rend difficile la possibilité de concevoir chez Bernardo Soares une identité narrative au sens précis défini par Ricœur, ou alors faut-il la concevoir comme une identité narrative limite. Elle contrarie le modèle ricoeurien parce qu'il n'y a pas de mise en intrigue, ni de faits biographiques ni d'inscription dans le temps narratif. Les rares fragments narratifs ne sont pas suffisants pour dissimuler la primauté du lyrisme et du décousu. Ce livre doit ainsi être considéré, essentiellement, comme une prose poétique ou comme une poésie en forme de prose. On ne doit pas oublier que l'apologie ricoeurienne du récit dépend de sa capacité à rassembler dans un *mythos* cohérent et unifiée la *praxis* et le *pathos* humains dispersés dans le temps, présentant par ce moyen une réplique poétique à l'aporie de la temporalité.

L'objet littéraire attribué à Fernando Pessoa/Vicente Guedes/Bernardo Soares n'est pas un drame en actes, plutôt un drame en personnes, sans action, sans cohérence ni unité. C'est pour cela que sa « suite », inévitable pour être aperçu

61. MOISÉS C., « O sentido fragmentário dos Contos de Fernando Pessoa », *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisbonne, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 83-84.

62. RICŒUR P., *Temps et Récit* I, Paris, Le Seuil, 1983, p. 129-130.

comme livre, n'a rien de la « *followability* » dont parle Ricœur⁶³. Cette disposition en forme de récit, selon Seixo, n'est plus que la « fiction d'un récit impossible⁶⁴ » et, donc, d'une identité aussi impossible. L'expression est assez significative, dans la mesure où chez Pessoa tout est fiction : la vie, la religion, le monde, la métaphysique, l'histoire⁶⁵. Avant les travaux des déconstructivistes, le poète lisboète a postulé qu'il n'y a rien « hors du texte ». « Tout ce qu'on fait, c'est feindre » – dit-il par le biais de l'un de ses personnages, Fausto⁶⁶. Le poète portugais a compris que feindre était la meilleure façon de dire la vérité, car fiction n'est pas synonyme de fausseté. « Feindre, c'est se connaître⁶⁷ » – a-t-il dit à travers Álvaro Campos, dans un texte qui peut être considéré « la clé de tout son art, de toute sa science, de toute sa philosophie⁶⁸ ». De même, la condition corporelle, envisagée par Ricœur comme une invariante existentielle du sujet humain, laquelle permet son articulation avec le monde⁶⁹, n'est pour Bernardo Soares plus qu'une « manie organique⁷⁰ ». Pour le poète, l'identité se situe donc au niveau de l'âme et pas du corps, et encore dans l'âme elle n'est plus qu'une simulation, une fausse sensation pour simplifier : « C'est dans notre âme seule qu'il y a identité – identité que l'âme éprouve, quoique de façon trompeuse, avec elle-même, et par laquelle tout se ressemble et tout se simplifie⁷¹. »

Sceptique à propos de l'unité, de la perfection et de l'absolu, pendant de son incroyance en Dieu, Fernando Pessoa se sent incapable de s'écrire comme être unitaire. Donc, si l'unité n'est pas réalisable, il se cherche dans le multiple, dans la pluralité, parce que, même si la perfection suprême est irréalisable, la marque de la perfection relative demeure la pluralité.

Or, cette manière in-tranquille et embrouillée de dire « je/soi » n'a pas besoin du récit, elle se nourrit et se pare plutôt de formes lyriques, réflexives, oniriques. C'est le moyen trouvé par Pessoa pour exprimer les dimensions intimes de la vie que le récit, aussi bien auto- qu'hétéro-biographique, a du mal à exprimer. Celle-là ne remplace pas l'identité narrative, la seule capable d'unité, d'appréhension/

63. RICŒUR P., *Temps et Récit I*, op. cit., p. 129-131 ; p. 265-276.

64. SEIXO M. A., « Apresentação crítica », *Livro do Desassossego*, op. cit., p. 27.

65. LOURENÇO E., « Pessoa ou le moi comme fiction », P. ARBAIZAR (dir.), *Fernando Pessoa, Poète Pluriel*, op. cit., p. 301-305.

66. Apud LOPES M. T., *Pessoa por conhecer*, op. cit., p. 81.

67. PESSOA F., *Textos de Crítica e de Intervenção*, op. cit., p. 263 ; apud LOPES T., *Fernando Pessoa, le théâtre de l'être*, op. cit., p. 12. Nous traduisons.

68. LOPES M. T., *Pessoa por conhecer*, op. cit., p. 62. Nous traduisons.

69. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 178-179 ; p. 369-380.

70. PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, op. cit., p. 187. Cf. BABO M. A., *La traversée de la langue. Sur le « Livre de l'intranquillité » de Fernando Pessoa*, op. cit., p. 65-138.

71. PESSOA F., loc. cit.

compréhension, et d'une vraie visée éthique, enfin, la seule capable de « tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi⁷² ». Cependant, elle nous rappelle qu'il y a plus que des actions et des événements dans la vie d'un sujet. Il faut aussi considérer les scénarios intimes, les rêveries, les sensations, les émotions, les fantaisies, les pensées, les songes, les mensonges, les paradoxes, les dissimulations, les fictions et les dédoublements, toujours les dédoublements. Tout ce qu'on vient de dire peut être mis en intrigue et tout ceci devrait pouvoir s'inscrire dans une histoire de vie. Le meilleur récit biographique serait donc celui qui est capable de bien intégrer d'autres modalités de dire le « je », tels que le fragment, le poème, le commentaire, l'essai (et pourquoi pas le dessin, la photographie⁷³ et la peinture? bref, pourquoi pas tout ce qui peut contribuer à l'extériorisation de la biographie intime, sachant qu'elle peut se traduire en narrations discontinues et discordantes, quand il n'est pas possible de raconter par le biais de mises en intrigues traditionnelles⁷⁴.

72. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 196.

73. « Parmi ces *objets dotés de charge narrative*, il en est un qui occupe aujourd'hui une place de choix dans nos sociétés dominées par le règne de l'image : la photographie. [...] Mais la photographie non seulement tient lieu d'un autre médiateur narratif au regard du privilège logocentrique (au sens de Derrida) du récit écrit, mais de surcroît, elle appelle des récits, ou fait déjà récit, sur un mode ici à dominante orale (les micro-récits glanés par les visiteurs au cours de l'exposition) » (MICHEL J., « Narrativité, Narration, Narratologie : Du Concept Ricœurien d'identité narrative aux Sciences Sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XLI, 2003, n° 125, p. 138, 139). Voir aussi : PERONI M., « Épiphanies photographiques », *Réseaux*, n. 94, 1999, p. 96.

74. « D'où la nécessité de raconter autrement, de mobiliser d'autres procédures narratives qui ne passent pas nécessairement par un "registre discursif" » (MICHEL J., « Narrativité, Narration, Narratologie : Du Concept Ricœurien d'identité narrative aux Sciences Sociales », op. cit., p. 139). Sur cette question, voir cet éclairant article de Johann Michel. L'auteur explicite les limites de l'application directe du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales, en raison de son ancrage dans le modèle aristotélicien. Il finit par conclure que « trop proche du "récit bien fait", structuré selon des règles paradigmatiques, le modèle de Paul Ricœur passe ainsi à côté des autres voies par lesquelles se construisent les identités narratives au fil de l'expérience vécue et ce, particulièrement dans les sociétés contemporaines, moins promptes à mobiliser ces grands récits que sont la *Bible* ou l'*Odyssee*, mieux disposées, en revanche, à chercher de nouveaux médiateurs narratifs » (*ibid.*, p. 142). Voir aussi : CARR D., « Épistémologie et ontologie du récit », in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricœur : les métamorphoses de la raison herméneutique*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1^{er}-11 août 1988, Paris, Le Cerf, 1991, p. 205-214; BOBILLOT J.-P., « Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit », in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (dir.), « Temps et récit » de Paul Ricœur en débat, Paris, Le Cerf, 1990, p. 73-120.

Ethopoïesis/Cosmopoïesis Invention de soi et poétique du monde

Simon CASTONGUAY

La philosophie et la fiction littéraire permettent toutes deux de problématiser les liens existant entre la subjectivation et la constitution du monde. La fiction contemporaine, tout particulièrement, explore l'idée suivant laquelle la constitution de la subjectivité, et plus précisément le processus par lequel un sujet advient pour lui-même et se reconnaît comme tel, est indissociable d'une « *cosmopoïesis* », d'une *constitution du monde comme exercice de l'imagination*. Armée des outils qui lui sont propres, elle offre un corps à la question suivante : *comment l'imagination compose-t-elle avec la tendance proprement moderne aux formes de subjectivation acosmique, ces processus qui se réalisent au prix d'une « perte en monde » ?*

Par *constitution du monde*, il faut tout d'abord entendre la signification phénoménologique du concept de « monde ». Notons que nous n'entrerons pas ici dans deux problèmes distincts :

- 1) Le questionnement cherchant à déterminer dans quelle mesure la constitution du monde et l'expérience de l'intersubjectivité sont des phénomènes à la fois phénoménologiques *et* anthropologiques ; c'est l'une des hypothèses, fort suggestive, de Hans Blumenberg dans sa *Beschreibung des Menschen*¹.
- 2) L'enquête visant à déterminer s'il est possible de fonder une théorie transcendantale de la constitution d'autrui qui puisse intégralement prendre ce dernier comme assise d'une théorie du monde objectif (c'est un problème qu'a travaillé Husserl dans ses *Méditations*²).

1. BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, Paris, Le Cerf, coll. « Passages », 2011, chap. II : « L'intersubjectivité est-elle un phénomène anthropologique ? », p. 63-150.

2. « Comment se fait-il que mon *ego*, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer "l'autre" "justement comme lui étant étranger", c'est-à-dire lui conférer un sens

Par le terme « monde », nous référons plutôt à *l'horizon du possible*, afin de distinguer cette acception transcendante de celle plus ontique entendue comme *l'ensemble de ce qui est*, comme *totalité englobante*. Le monde et le soi sont produits simultanément ; ils sont imaginés ensemble. Ils peuvent même parfois se confondre et, partant, introduire dans les procès de subjectivation une réflexion sur la capacité de l'homme à produire du sens au moment même où son expérience lui indique qu'il est séparé de lui-même et des autres. C'est ce que nous voudrions simplement contribuer à illustrer ici, en sondant quelque lien secret qui puisse unir le monde et le soi, dans cette correspondance intime rendue possible par l'exercice de l'imaginaire. Le monde et le soi sont – ressuscitons Baudelaire – de « longs échos qui de loin se confondent ».

Nous examinerons pour ce faire une fiction contemporaine qui fait de l'identité narrative du héros la condition de refiguration du monde. *Le dernier monde*, écrit par Céline Minard et publié chez Denoël en 2007, est un livre complexe et sans concession qui offre, par ses thèmes et sa structure narrative, la possibilité de réfléchir sur le pouvoir qu'à la fiction de reconfigurer notre notion – très ancienne déjà – de « monde ». Non seulement le roman thématise-t-il la notion de monde, mais il développe de surcroît un imaginaire autonome qui est en lui-même la forme idéale d'un *monde possible*. Notre lecture tentera de répondre à ce mouvement : l'accent sera en ce sens mis sur le geste de mise en récit imaginaire du monde, création que nous nommerons *cosmopoïesis*, et qui est le miroir de ce que Foucault nommait pour sa part une *ethopoïesis*. Or, avant de s'attaquer à la fiction proprement dite, il n'est pas inutile de rappeler certaines des stratégies philosophiques élaborées afin de justement mettre en lumière les liens entre subjectivité et constitution du monde.

Héritages d'un problème

De quelle manière la constitution de la subjectivité ou la « problématisation du rapport à soi », c'est-à-dire la manière par laquelle un sujet rend compte de lui-même, est-elle un processus répondant d'une constitution du monde sur le plan phénoménologique ?

Si les concepts d'« invention » et de « constitution » semblent pour ainsi dire équivalents, c'est que nous tenons d'abord pour coextensifs les concepts de *poïesis* et de *subjectivation*. Ils peuvent apparaître comme des concepts jumeaux dans la mesure où la reconnaissance du soi dans ses capacités fondamentales reste

existentiel qui le met hors du contenu concret du « moi-même » concret qui le constitue [?] »
 HUSSERL E., *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2001 (1947), p. 155.

indissociable d'une ouverture au monde comme espace de « possibilités », d'« invention », d'« horizon ». Ce parti pris est, évidemment, héritier de la phénoménologie; il n'est pas non plus étranger à la philosophie transcendantale kantienne. Or, on retrouve des échos de cette relation d'interdépendance du soi au monde sous plusieurs autres formes philosophiques, il est vrai souvent parentes, prétendantes ou concurrentes à la phénoménologie husserlienne.

Dans l'ontologie heideggérienne d'abord, où le monde a certes une signification facticielle irréductible à l'ensemble des étants, pour autant que le monde a de prime abord une signification existentielle, en tant qu'ouverture en projet du *Dasein*. Dans *Sein und Zeit*, le vrai sens de l'être au monde est celui de la possibilité existentielle et n'est jamais, en ce sens, reconductible à l'attitude naturelle consistant « à interpréter le rapport au monde sur le modèle de l'objet ou des valeurs », qui ne sont, comme le rappelle Michaël Fœssel, que des « normes chosifiées³ ».

Ensuite, dans une certaine *anthropologie philosophique*, toujours en dialogue – voire même parfois carrément en confrontation – avec la phénoménologie husserlienne ou l'ontologie heideggérienne : pensons entre autres à Jacob Von Uexküll et sa notion d'*Umwelt*⁴, mais surtout à l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg; de même, mais pour des raisons tout à fait différentes, on retrouve une perspective semblable dans le catastrophisme de Günther Anders, pour qui le concept de *monde comme possible* pose un problème radical d'ordre éthique⁵.

En France, on peut penser à l'herméneutique événementiale de Claude Romano : alors que Heidegger affirme que *je suis au monde et qu'ensuite seulement je me possibilise comme être au monde*, Romano pose que *j'advies au monde comme événement*. L'auteur de *L'événement et le monde* n'envisage pas l'événement comme une donnée factuelle (ni d'ailleurs comme un fait intramondain), mais comme ce qui « instaure un monde », l'exemple paradigmatique étant selon lui la naissance, ce qui, comme le rappelle Arendt, a échappé à Heidegger. Romano revient constamment sur l'idée que la naissance n'est pas un événement parmi les autres, dont je pourrais m'approprier le sens et la présence, mais le « non-fond » absolu à partir duquel j'hérite de moi-même et de mes possibles les plus propres, sans toutefois *pouvoir* me positionner par rapport à lui. *L'événement ouvre à la compréhension de soi* : « L'advenant est celui qui, parce qu'il est capable d'expérience, de cette

3. FÆSSEL M., *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Le Seuil coll. « L'ordre philosophique », 2012, p. 251.

4. De VON UEXKÜLL, on lira, en français, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2010 (1956).

5. Cf. ANDERS G., *Hiroshima est partout*, trad. D. Trierweiler et al., Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008; *L'Obsolésence de l'homme*, trad. C. David, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002.

épreuve insubstituable de l'événement dans laquelle il est lui-même altéré sans retour, *a la possibilité de se comprendre lui-même en son ipséité à partir des possibles articulés en monde que l'événement fait surgir* [subjectivation], et, par suite, de s'advenir précisément lui-même comme *celui* à qui ce qui arrive arrive [objectivation]⁶. » L'épreuve de l'événement est en somme ce qui conduit à la singularisation de l'advenant, toujours déjà ouvert, dans un sens transitif et verbal, à ce qui lui arrive : « L'advenant, n'est jamais un *terminus a quo*, mais un *terminus ad quem*⁷ ». Ainsi pensé, c'est-à-dire comme processus de subjectivation, l'événement comme épreuve reste ouvert à une temporalité particulière qui est l'advenir même de l'advenant ; ce que Romano nomme, par une heureuse formule, son « aventure⁸ ».

Déjà ces furtives intuitions nous encouragent à penser l'idée d'une *constitution de la subjectivité* coextensive à la *capacité à faire monde* : l'événement du soi non seulement a besoin d'un monde (c'est sa signification facticielle) mais surtout, *l'événement du soi produit un monde*. D'ailleurs, nous le verrons plus loin, il est possible de retrouver cette idée d'une instauration de monde dans l'herméneutique de Paul Ricœur. En effet, pour Ricœur, la condition phénoménologique de l'identité narrative est une suspension préalable de la référence empirique au monde, suspension qui est toujours redoublée (ou contrebalancée) par un *enrichissement du monde*, qui en outre demeure un enrichissement du soi – sa « *refiguration* ».

Cela s'avère toutefois beaucoup moins clair chez Michel Foucault qui, pourtant, a consacré les dernières années de sa vie à « problématiser » le sujet dans son rapport au monde, reprenant à sa manière certaines intuitions de l'ontologie heideggerienne. Foucault, ce penseur de la subjectivation, (apparemment) en conflit avec la phénoménologie, a-t-il su penser le monde comme horizon de la poïétique du soi ? En quoi son concept de subjectivation permet-il d'approcher la question du monde ?

Le concept d'ethopoïesis

L'histoire critique de la subjectivité foucauldienne a su développer à l'aide de nombreuses intuitions, et ceci dans de multiples directions, le problème historique de la constitution du soi. Toujours à l'affût des secrets heuristiques enfouis au

6. ROMANO C., *L'événement et le monde*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 76.

8. « L'advenant est le titre pour décrire l'événement constamment en instance de ma propre advenue à moi-même depuis les événements qui m'adviennent et, en se destinant à moi, me donnent un destin : aventure sans retour », *ibid.*, p. 72.

cœur des textes qu'il interroge, Foucault emprunte à Plutarque le syntagme d'« éthopoïein⁹ ». L'usage est général, quoique riche : il correspond à la *recherche de nouvelles formes de subjectivité* : la notion de « pratique de soi » répond au vœu de cette recherche ; elle est, selon Foucault, le foyer privilégié de ce qu'il nomme la « problématisation du rapport à soi ». Cette problématisation, c'est-à-dire l'exercice critique consistant à délimiter les frontières à franchir pour faire jouer la distance, est une liberté entendue comme espace à l'intérieur duquel le sujet se positionne par rapport à un ensemble de normes historiques et de pouvoirs.

On le sait, l'exemple le plus parlant que donne Foucault est sans contredit le comportement sexuel, entendu comme cristallisation du domaine de l'expérience morale, en particulier à l'Antiquité : « Je voudrais montrer, écrit-il dans un texte programmatique, comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi faisant jouer les critères d'une "esthétique de l'existence"¹⁰. » Ce terme un peu spécieux d'« esthétique de l'existence » ne doit cependant pas engluier l'intuition primordiale de Foucault : les formes d'invention de soi sous l'Antiquité ne sauraient être reconduites au culte du moi « à la californienne », où il s'agit plutôt de découvrir le « vrai moi » en le purifiant, en le séparant de ce qui le rend obscur ; on connaît aujourd'hui les dérives mercantiles, sectaires ou totalitaires où a pu conduire certaines variantes d'une telle conception de la subjectivité... Cela dit, cette recherche de l'authenticité moderne à la sauce « psycho-pop » n'est pas tout à fait étrangère à une confusion épistémologique située bien en amont, aux confins de l'histoire de la subjectivité : ce qui, dans le Soi, relève d'une part, de la connaissance (l'objectivation-identification) et, d'autre part, de la transformation du mode d'être (la subjectivation), que Foucault nomme « souci de soi ».

L'histoire critique de la subjectivité pointe vers cet enchevêtrement, ce *plexus* entre recherche de la vérité du sujet (connaissance objective, identité) et transformation du soi (procès subjectif, subjectivation). En ce sens, la généalogie du sujet éthique de la vérité conduit à retracer l'émergence d'un schisme progressif entre, d'une part, *philosophie* (reposant sur la connaissance de soi, articulée autour de la naissance du sujet *psychologique moderne*) et, d'autre part, *spiritualité* (exigence commandée par une transformation de soi, opération qui a lieu par et sur un sujet

9. Foucault emprunte l'expression d'« éthopoïétique » (ou « éthopoïétique ») à Plutarque (« Périclès », 153b, PLUTARQUE, *Vies*, t. III, 2, 4, trad. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 15) : « Êthopoïein, ça veut dire : faire de l'éthos, produire de l'éthos, modifier, transformer l'éthos, la manière d'être, le mode d'existence de l'individu », FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Le Seuil/Gallimard, Hautes Études, 2001, p. 227.

10. FOUCAULT M., « Usages des plaisirs et techniques de soi » (1983), # 338, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1365.

dit *psychagogique*, tel qu'on le retrouve à l'Antiquité)¹¹. En effet, le rapport à soi, à l'Antiquité, ne correspond pas tant à une découverte de la vérité du sujet – ce que l'on retrouve plutôt dans l'herméneutique chrétienne de la chair où la renonciation à soi a pour objectif l'accueil de la vérité par l'atteinte de Dieu.

Foucault rappelle que, de manière tout à fait étrangère au christianisme naissant, le rapport à soi, chez les stoïciens ou les cyniques par exemple, ne vise aucune connaissance théorique irréductible à l'« élaboration de soi par soi » ; il s'agit plutôt, toujours, de la construction de sa vie comme un objet d'art, suivant une *tekhnè*. C'est précisément en ce sens que Foucault parle d'« éthopoïétique », de « fabrication de soi », de travail sur la « substance éthique » : l'invention de soi nécessite une *connaissance d'ordre pratique*.

L'intérêt pour l'éthopoïésis est donc le suivant : il permet de caractériser la « connaissance utile » comme une fonction « éthopoïétique » du savoir :

« La connaissance de soi n'est pas du tout, [quant aux pratiques de soi chez les cyniques], sur la voie de devenir ce déchiffrement des arcanes de la conscience, cette exégèse de soi qu'on verra se développer par la suite, et dans le christianisme. La connaissance utile, la connaissance où l'existence humaine est en question, c'est un mode de *connaissance relationnelle à la fois assertive et prescriptive, et qui est capable de produire un changement dans le mode d'être du sujet*¹². »

Une question reste cependant en suspens : quel rôle joue l'agencement imaginaire du monde dans cette « connaissance relationnelle », dans ce « changement [du] mode d'être du sujet » ? Le problème n'est pas mince, car ce changement, Foucault l'analyse toujours dans sa portée à la fois philosophique et politique, mais sans réellement faire du « monde » un enjeu théorique clair... Il faudrait donc questionner Foucault sur la place qu'occupe (ou non) la notion de « monde » dans son histoire des modes de subjectivation¹³.

Il y a bien, dans l'analyse de Foucault, deux pratiques de soi qui prennent en compte le concept de monde : l'ascèse et la *parrèsia* (le dire-vrai)¹⁴. Foucault

11. C'est le fameux « moment cartésien », redoublé à son tour par le geste critique kantien. Selon Foucault, Descartes et à sa suite Kant auraient contribué à dissocier la philosophie de la spiritualité, en faisant du sujet (la conscience) l'instance capable de connaître indépendamment de toute forme de travail de soi sur soi.

12. *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 228. Nous soulignons.

13. Ce n'est ni le lieu ni le moment pour développer cette question. Nous aimerions simplement indiquer qu'il est difficile de faire l'économie du concept de monde s'il s'agit de mener une enquête sur l'histoire du processus de subjectivation. Foucault lui-même vient finalement à cette question lors de ses derniers cours au Collège de France.

14. On peut se demander si l'ascèse, telle que l'analyse Foucault, est en soi une forme d'acosmisme. C'est ce que soutient pour sa part Michaël Foessel, qui relit, dans la veine de Weber, l'ascétisme comme un processus de subjectivation acosmique (cf. FOESSEL M., *Après la fin du*

annexe d'une certaine manière ces deux pratiques à une forme de « militantisme » qui a pour but une *transformation du monde*. La pratique du dépouillement ou du renoncement ne cherche pas uniquement à lutter *contre* le monde : la vie scandaleusement autre – celle des cyniques par exemple – est une pratique de la combativité dont l'horizon est, en quelque sorte, *l'altérité*. Il y a cette idée essentielle, si forte dans sa teneur politique, chez Foucault, qui consiste à affirmer que la pratique de la vérité (vérité de la parole, vérité du soi) n'a pas uniquement pour but de montrer ce qu'est le « vrai monde », mais bien de montrer que le monde ne pourra atteindre sa vérité, se « transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète [...] dans le rapport qu'on a à soi¹⁵ ».

Subjectivation et cosmopoïesis : « Le dernier monde »

Il est possible de convier une fiction qui illustre parfaitement ce rapport d'intrication particulier entre le soi et le monde. Il s'agit d'un livre à l'écriture très vive, effervescente, sorte de *thriller* poétique et philosophique, intitulé *Le dernier monde*. Cette fiction de Céline Minard raconte l'histoire d'un cosmonaute, Jaume Roiq Stevens, de retour sur terre après un séjour seul sur la Station spatiale internationale.

Tout commence lorsque Stevens, allant à l'encontre de ses collègues cosmonautes, refuse d'obéir à l'ordre d'évacuation de la station spatiale « Funsy », ordre

monde, op. cit., p. 100 et suivantes). Toutefois, l'ascèse est dans ce cas reconduite à une forme de la renonciation à soi ou de colère contre le monde, comme c'est peut-être le cas pour l'ascétisme des premiers chrétiens ou encore l'éthique protestante. Nous aurions pour notre part tendance à affirmer que l'ascèse (*askêsis*), au sens où l'entend Foucault, c'est-à-dire essentiellement chez les cyniques, renvoie davantage au souci de soi et du monde, entendu comme pratique de *l'autre vie*. Il nous semble que, dans son analyse, Foucault relève bien que la finalité de l'*askêsis* n'est plus de l'ordre de la *mathêsis*, de la connaissance de soi, ni d'ailleurs de l'obéissance à la loi ; elle relève plutôt de la *conversion à soi* : « Une manière, dit Foucault, de lier le sujet à la vérité », mais aussi, une manière pour le sujet de *se* choisir. Quant à la seconde pratique, celle qui, nous semble-t-il, a connu la plus grande fécondité, la *parrêsia*, et en particulier la *parrêsia* des cyniques, elle problématise, elle aussi, la constitution du monde. La *parrêsia*, en tant que dire-vrai, en tant que parole nécessitant un courage pour être énoncée, a certes besoin d'un monde conçu comme lieu de l'épreuve de soi ; or, c'est précisément dans l'épreuve de soi que le monde peut être changé. Cela dit, la question que pose en réalité Foessel – question qui reste tout à fait pertinente et actuelle – est de savoir si *c'est le monde ou la vie qui doit être sauvé* – ici nous dirions plutôt *changé, voire transformé*.

15. FOUCAULT M., *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Le Seuil/Gallimard, Hautes Études, 2009, p. 289.

donné sous prétexte qu'elle « n'est plus et ne sera jamais plus [sûre]¹⁶ ». S'en suit une période d'isolement absolu où Stevens, seul à bord de *Funsky*, observe la Terre et continue ses expériences scientifiques. Mais rapidement la situation se dégrade : à travers les hublots, il aperçoit d'abord un immense nuage au-dessus de New York, puis des incendies se déclarent en Asie, et rapidement partout autour du globe, jusqu'à ce que le sol ne réponde plus. Plus de signal, plus de communication radio, plus d'Internet : « Un grand calme est passé sur le monde¹⁷. » Pour comprendre sa situation, il lui faudra redescendre, voir ce qui se passe... À son retour, Stevens découvre qu'il n'y a plus personne au monde, pas un seul homme, pas de cadavre non plus. Bizarrement, aucune trace de cataclysme ou d'épidémie, les êtres humains ont simplement *disparu – tout d'un coup*. Le plus inquiétant pour Stevens, outre le fait que cette situation reste carrément inexplicable, c'est que les animaux et la flore subsistent. Seule la *vita activa* de l'humanité a cessé, simplement, abruptement et sans raison apparente, les vêtements jonchant le sol, des voitures vides s'entassant, accidentées, sur les routes... À partir de ce moment, Stevens, absolument seul au monde (« je suis celui qui seul parle »), tentera de *réinventer le monde*, lui qui se dit être la « rêverie sans qui rien ne survit ». Ainsi Stevens adviendra au monde telle une aventure poétique. Le dernier homme explorera sans relâche l'historicité du monde, narrant les mythes fondateurs de l'humanité tout en remodelant – littéralement – la face du monde, à l'aide de la technologie militaire contemporaine – en faisant notamment exploser le barrage des Trois-gorges en Chine, à l'aide d'un hélicoptère apache AH-64D, de missiles antichar *Hellfire* et de dynamites industrielles, afin de nettoyer le monde et « ranger la station ».

À mi-chemin entre l'allégorie eschatologique et la fiction d'anticipation, sans pour autant se résumer à l'une ou l'autre, ce livre thématise la notion phénoménologique de monde. Dès son retour sur terre, le cosmonaute Stevens peut – voire *doit* – configurer son identité narrative par une (re)mise en récit du monde. C'est une question de « survie », affirme-t-il sans cesse; la sienne, certes, mais aussi celle du monde : « Stevens soutenait que personne ne peut être délié. Il disait : tant qu'il me reste un mot en tête, tant qu'il me reste un mot dans mon cerveau d'homme, c'est toute la communauté qui persiste¹⁸. » Le monde-en-commun est ici tributaire de l'identité narrative du héros. Toutefois, et c'est ce qui est remarquable dans ce roman, cette invention de monde ne se joue pas qu'au plan du monde de Stevens : elle opère aussi sur le plan du monde du lecteur. Autrement dit, l'opération cosmopoïétique de la fiction même est indissociable d'une suspension préliminaire du monde empirique – celui que le lecteur habite.

16. MINARD C., *Le dernier monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007, p. 28.

17. *Ibid.*, p. 40-41.

18. *Ibid.*, p. 142.

La cosmopoïesis repose, paradoxalement, sur un acosmisme, sur une perte de monde. Cette perte en monde est d'abord représentée métaphoriquement, lors de l'ouverture du roman, par la situation d'exclusion totale du cosmonaute qui a sciemment refusé l'évacuation ordonnée de sa station spatiale. Ce premier séjour dans les limbes de l'espace, alors qu'il observe le monde de son hublot, illustre la *condition de déploiement d'un monde*. Ce monde ne deviendra une possibilité à habiter pour Stevens qu'une fois l'évènement de sa « naissance » advenu, c'est-à-dire lors de son retour sur terre, lors de l'inauguration réelle de son « aventure ». Stevens, pour reprendre les concepts de Romano, peut ainsi être nommé l'« advenant », celui à qui seul peut advenir une fin du monde – situation par définition « in-expérimentable » – telle la première et dernière aventure possible, la seule qui puisse se décliner en propre, comme *son* histoire, récit d'une finitude résolue. Le dernier monde dont atteste le récit que Stevens consigne dans son carnet de bord, véritable support de son identité narrative, n'est pas, comme chez le premier Wittgenstein, « tout ce qui a lieu¹⁹ », mais tout ce qui *pourrait* avoir lieu ; et contrairement à ce qu'a d'abord soutenu le logicien de Cambridge, ici, ce dont on ne peut parler, c'est-à-dire ce qui excède les limites du dicible, il ne faut pas le taire, mais bien plutôt l'écrire²⁰ ! On reconnaît de plus l'horizon kantien : *ce qui ne peut être connu peut néanmoins être imaginé.*

Le dernier monde de Céline Minard tient cette gageure : le monde comme horizon de possibles n'équivaut jamais à la totalité (des faits ou des choses) ; le monde correspond plutôt à un sens constamment reconfiguré par la poétique du soi. La constitution du monde n'est pas déterminée par la modalité de l'« être-donné » (ce monde, là, sous mes pieds), mais bien avant tout comme « être-possible » (ce monde que je dois découvrir, configurer, « ranger » dit Stevens, et qui s'ouvre comme possible chaque fois que je le réinvente).

L'imagination est principe de constitution du monde dans la mesure où le dernier homme, incessamment, garde au plus près de lui le pouvoir de se raconter et ainsi raconter le monde ; *le monde n'est performé comme sens ou comme histoire que parce qu'il est avant tout mis en récit.* D'où l'importance du motif du journal de bord du cosmonaute, sorte de transcription intégrale de l'aventure de Stevens à son retour sur terre, cahier dont l'une des phrases, visiblement amputée, ouvre

19. Première proposition du *Tractatus Logico-Philosophicus* : « Le monde est tout ce qui est le cas [tout ce qui a lieu] » (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*).

20. Notre remarque retrouve ici l'intuition de Jacques Derrida, qui ironise la 7^e proposition du *Tractatus*, « ce dont on en peut pas parler, il faut le taire » (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*), en affirmant que « ce qu'on ne peut pas dire, il ne faut surtout pas le taire, mais bien l'écrire ». *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, 209. Cf. aussi, *L'écriture et la différence*, Paris, Points-Essais, 1967.

ainsi le récit à partir d'un mot tronqué : « Drait à l'idée de personne de dire que l'interprétation de "Oh Thou Tupello" chanté trois fois par semaine... » On comprend seulement plus tard qu'il s'agit en fait du carnet de Stevens, dont la première moitié a été mangée par la nature (un orang-outan aux « bras humains »), moitié à laquelle le lecteur n'aura jamais accès. La mise en récit comme matrice imaginaire du monde apparaît *in medias res*, au cœur de l'ouverture du projet d'exister, au même titre que l'évènement de la naissance, évènement auquel le sujet n'aura jamais accès et qui, pourtant « inassumable » et bien qu'il lui échoie impersonnellement (on dit bien : « Je suis né », « il y a eu naissance »), ouvre le monde comme épreuve, comme possibilité à traverser et à s'approprier²¹.

Tout l'enjeu de l'aventure de Stevens sera de *faire sienne* cette naissance, en tentant de s'approprier et de reconfigurer les possibilités impersonnelles et universelles qui la précèdent. Stevens sera tour à tour astronaute abandonné à Houston ou sur l'île de Vozrozhdeniya, général d'une armée de porcs éboueurs nettoyant Oulan-Bator, destructeur des grandes installations hydrauliques de Chine et d'Inde... Mais chaque aventure du héros, aussi improbable soit-elle, a une fonction de monstration du monde : la mise en scène d'une répétition du grand déluge (l'allégorie de la destruction des barrages) suggère par exemple le dévoilement de la structure ontologique du monde, sa « préfiguration » comme le dit Paul Ricœur. Toute la tâche – l'effort – de Stevens est de re-décrire le monde en y re-découvrant tout son potentiel narratif. S'il cesse, c'est le monde qui meurt.

L'évocation de l'absence d'autrui par cette « fabrication » de soi est précisément une forme d'éthopoïésis, telle que l'a analysée Foucault²². Se créer soi-même par la mise en œuvre d'un éthos, c'est-à-dire s'inventer soi-même telle une œuvre d'art qui, par sa visée du sens, tente de transcender le caractère fini d'une situation (la solitude), c'est instaurer un mouvement de soi à soi qui devient une forme de « protection », un peu à l'image de l'équipement de cosmonaute que porte Stevens lors de son arrivée sur Terre. Le langage comme « équipement de protection », cette « préparation » que les épicuriens et les stoïciens nommaient la *paraskeuê*, c'est, là encore, une forme d'éthopoïésis, réalisée cette fois par l'écriture de soi. Toujours dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault analyse ainsi la pratique de la *paraskeuê* :

21. « Naître, c'est être livré au non-fond d'un impouvoir radical vis-à-vis de cet événement premier, en tant que tel inassumable, qui traverse l'aventure en projet et, en la transissant de part en part, l'ouvre à plus qu'elle ne peut, à l'impossible, aussi bien : à l'évènement en général. Le non-fond de la naissance est ainsi ce à partir de quoi toute condition bascule en incondition ». ROMANO C., *L'évènement et le monde*, *op. cit.*, p. 101.

22. La transformation du mode d'être du sujet est décrite comme exercice d'« éthopoïétique » par Michel Foucault dans son cours de 1982 au Collège de France, FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., cf. entre autres p. 227.

« C'est cet équipement, c'est cette préparation du sujet et de l'âme qui fait qu'ils seront armés comme il faut, de manière nécessaire et suffisante, pour toutes les circonstances possibles de la vie que l'on pourra rencontrer. La *paraskeuê*, c'est précisément ce qui permettra de résister à tous les mouvements et sollicitations qui pourront venir du monde extérieur. La *paraskeuê*, c'est ce qui permet à la fois d'atteindre son but et de rester stable, fixé sur ce but, sans se laisser dévier par rien²³. »

Réinterprétée dans le cadre du roman, cette pratique de soi correspond à la résistance langagière que mène Stevens devant la tendance acosmique de sa subjectivité : il écrit son rapport au monde pour se protéger de la perte de ce dernier.

Le sujet peut aussi rendre compte de lui-même et se constituer par l'écriture, en tant que sujet d'une pratique de résistance ou de maîtrise, de « constitution » du monde. Au premier chef, on retrouve la rédaction et la lecture des « *hupommêmata* », ces petits carnets d'écriture contenant des réflexions entendues, lues ou pensées, par lesquelles le sujet se constitue à travers la consultation d'une mémoire matérielle. Foucault résume ainsi sa visée éthopoïétique : « Faire de la récollection du logos fragmentaire et transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture un moyen pour l'établissement d'un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible²⁴. » Paradoxalement, c'est en écrivant l'intégralité de son expérience à partir de sources disparates (mythologies, fragments philosophiques, références technologiques) que Stevens lutte contre la dispersion de son ipséité. Si Stevens invente une telle galerie de personnages l'accompagnant dans son délire eschatologique, s'il noue des relations de pouvoir avec un porc ou s'il invoque la fondation d'une République seul au cœur de la jungle, c'est en raison d'un drame ontologique irrévocable : Stevens n'existe pas à partir de lui-même, en propre, mais toujours à partir des autres, de manière « im-propre ». Son mode d'être « quotidien », pour reprendre la terminologie heideggérienne, c'est l'identification constante à son environnement, même au risque de s'y dissiper et de perdre le maintien de son identité : « Plus tard, je me suis retrouvé dans un hélico dégringolant avec moi-même en garçon de dix ans, je me suis reconnu, et j'ai parlé à une FAILLE DE SOI²⁵. » On retrouve donc là aussi, par le biais des pratiques de l'invention de soi, une thématique claire de la résistance langagière devant l'acosmisme.

La mise en récit de soi ne sert donc plus uniquement à configurer l'expérience à l'aune de la temporalité humaine, tel que l'a par ailleurs magistralement

23. *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 230.

24. FOUCAULT M., « L'écriture de soi », *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1239. On trouve des traces de ces *hupommêmata* dans le carnet de Stevens lui-même, qui retranscrit certaines citations antiques (Lucrèce, p. 168; Marc Aurèle, p. 186; Épictète, p. 187).

25. *Le dernier monde*, op. cit., p. 99. Les majuscules sont de Minard.

démontré Paul Ricœur²⁶, mais elle est aussi, plus radicalement encore, une « mesure d'urgence », une modalité du rapport à soi devant la perte en monde : « Le journal de bord personnel de Jaume Roiq Stevens, que j'écris moi-même, Jaume Roiq Stevens, est une de ces mesures d'urgence. Je dois me doubler. S'il faut me tripler, je me triplerai. Nécessairement, il va devoir en inventer d'autres. – Jaume Roiq Stevens²⁷. » Le *doppelgänger* ne sert pas une illusion mimétique ou une stratégie narratologique : la figure du double est l'incarnation même d'un récit de soi où l'altérité devient constitutive de l'identité – et du monde.

La mission (im)possible consistant à nettoyer le monde et le décrire dans la pluralité de ses manifestations imaginaires ou réelles, on le devine, ne pourrait être accomplie par un seul homme, sans recours à l'altérité : bientôt Stevens sera relayé par plusieurs autres narrateurs, sorte de greffiers imaginaires qui attestent du délire du héros ou bien – si l'on se cantonne plutôt du côté de la philosophie transcendante – qui témoignent d'une démesure de la raison à laquelle vient parfaitement répondre le schématisme de l'imagination.

Le destin de Stevens, c'est-à-dire précisément son impuissance à assumer intégralement sa subjectivité acosmique, se décline par la mise en œuvre d'une tâche inépuisable : une écriture de soi incarnée par la (re)mise en récit du monde, œuvre de langage, ce qu'exprime dans une langue sublime l'un des greffiers imaginaires du héros :

« Les animaux n'existent pas en dehors du langage. Le monde non plus. Je vous parle du monde humain. Le seul dont nous puissions parler. Il est composé de toutes sortes de choses, mouvements, textures, enjeux, motifs, qui sont autant d'objets du langage, qui tous se disent. La résistance au réel se dit aussi, la maladie aussi, la mort. Et voyez vous-mêmes, si Stevens est encore vivant, c'est qu'il est, pour combien de temps peu importe, c'est qu'il est encore pris dans le monde humain : il écrit. S'il cessait de tenir son cahier, il disparaîtrait comme homme. Il disparaîtrait et avec lui l'ensemble de ce qu'il peut maintenir d'humanité, qui n'est pas toute l'humanité, qui n'est qu'un infime éclat, lacunaire, incomplet, troué, venteux comme l'ont été chacune de ces sortes d'éclats, disparaîtrait. Tout ce qu'il fait est effectivement un prétexte, un pré-texte, un prêt au texte parce que lui, comme personne avant lui je pense, n'a pas d'autre mode d'être humain. Aucune de ses relations avec les traces du monde humain n'aurait d'existence s'il ne les écrivait pas. Comprenez-vous *prosopopée*? Personne ne peut vivre tout à fait seul. Nous sommes ses conditions de possibilités. Nous sommes la superposition des couches d'air vide qui entourent le cœur de son pouvoir, nous sommes les salles et les corridors parquetés, nous sommes les coureurs et les maréchaux de son

26. Cf. RICŒUR P., *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Le Seuil, 1983-1985, ainsi que *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

27. *Le dernier monde*, op. cit., p. 101.

Empire, nous le maintenons, nous le créons continûment comme Cheyenne, comme Ava, Homme Véritable, comme être humain²⁸. »

Stevens est cet homme seul qui pleure, cet homme seul qui parle, mais il est aussi cet homme seul qui *peut*. Seul sur Terre, il est pourtant, encore, un configurateur de mondes, un véhicule des traditions, un passeur de mémoire, un collecteur de tous ces mythes qui ne demandent qu'à être décloisonnés pour réactualiser leur pouvoir de refiguration du monde. Stevens est, pour reprendre le mot de Blumenberg, *la raison du mythe* : un homme qui se raconte pour survivre, pour expliquer sa genèse et comprendre sa finitude, mais aussi pour mettre à distance cette réalité insoutenable. On retrouve une idée semblable dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg, selon laquelle la mise à distance ontologique de la réalité est la modalité d'être-au-monde qu'a développé l'homme pour survivre :

« La carence humaine de dispositions spécifiques nécessaires à un comportement réactif face à la réalité, en définitive sa pauvreté instinctive, représente le point de départ de la question anthropologique centrale, à savoir comment cet être, malgré son manque de disposition biologique, est capable d'exister. La réponse ne peut venir que de la formule suivante : en n'engageant pas de relations immédiates avec cette réalité. La relation de l'homme à la réalité est indirecte, compliquée, ajournée, sélective et surtout "métaphorique"²⁹. »

Cette mise à distance métaphorique du monde afin de le rendre supportable par la médiation du langage poétique relève, précisément, d'une *capacité* humaine. C'est ce qu'a conceptualisé avec génie Hans Blumenberg et c'est ce qu'a développé avec tant de puissance, sur le plan fictionnel, Céline Minard.

La suspension du monde

Le jeu de la fiction de Minard ne consiste pas à instaurer l'Éternel Retour en proposant une renaissance suivant l'Apocalypse. Il ne s'agit pas tant de faire *tabula rasa* pour mieux reconstruire, comme c'est trop souvent le cas dans les récits post-apocalyptiques, mais plutôt de réécrire le monde en sa puissance même, de le reconfigurer continuellement à partir de ses structures intelligibles, suivant le *modus operandi* d'une imagination qui n'est « pensable » que parce qu'elle est « réglée³⁰ ».

28. *Le dernier monde*, op. cit., p. 180-181.

29. H. BLUMENBERG, *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, Paris, Hermann, 2010 (1981), cité par FERON O., « Angoisse et mise à distance », D. TRIERWEILER (dir.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2010, p. 40.

30. RICEUR P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1998 (1986), p. 19.

Par exemple, tout le fantasme de cosmicide illustré par l'explosion des barrages ne signifie pas tant la destruction du monde que la description métaphorique de sa puissance, de sa chair. De même le désir eschatologique et violent qui anime Stevens n'a pas pour dessein de faire naître un « nouveau monde » : les deux mouvements (*cosmopoïétique* et *cosmicide*) sont simultanés et sont, en quelque sorte, impensables l'un sans l'autre. Naissance et mort, appartenance et distanciation, élaboration et perte se répondent dans un même mouvement de chiasme : *invention de soi et déstructuration du monde, création de mondes et dispersion de soi*. Ce qui reste le plus parlant dans cette fiction, c'est que cette dynamique a lieu tant au plan de la poétique romanesque qu'au plan de la thématique même de l'œuvre.

Sur ce point, c'est l'herméneutique qui peut finalement nous informer quant à la relation coextensive entre texte, soi et monde. D'abord, sur le plan même de la poétique du récit, la condition d'instauration du monde du texte déployé par l'œuvre repose sur une déréalisation préalable de la référence empirique. Autrement dit, le suspens de la référence au monde empirique demeure la possibilité principielle du déploiement d'un monde fictionnel. L'imagination est ce pouvoir de production qui procède d'une première suspension du renvoi au monde, pouvoir langagier que Ricœur nomme « neutralisation » de la signification :

« Si, d'un côté, [l'effet de réverbération ou d'écho du langage poétique] paraît affaiblir et disperser le sens dans la rêverie flottante, d'un autre côté, l'image introduit dans tout le processus une note suspensive, un effet de neutralisation, bref, un moment négatif, grâce auquel le procès entier est placé dans la dimension de l'irréel. Le rôle ultime de l'image n'est pas seulement de diffuser le sens dans les divers champs sensoriels, mais de suspendre la signification dans l'atmosphère neutralisé, dans l'élément de la fiction³¹. »

Pour se réaliser, l'imagination doit être dans un état de non-engagement par rapport au monde de la perception. C'est à partir de ce jeu libéré de la référence au monde empirique que l'essai des variantes imaginatives auquel engage la fiction demeure possible ; *c'est le langage qui tient en lui-même ce pouvoir, indépendamment de toute perception mondaine*. Il s'agit donc d'une première signification de l'acosmisme : la suspension ou encore l'état de non-engagement du lecteur par rapport au monde de l'action ou de la perception.

Puis vient une seconde signification de l'acosmisme : la perte en monde est bien évidemment illustrée par la thématique même du livre. Cette fois, l'acosmisme (représenté dans la fiction qui nous occupe par la disparition de l'humanité) est à la fois reconnaissance de la finitude humaine et possibilité de reconfigurer le monde par la médiation du langage poétique. Le mécanisme de

31. *Idem*, p. 244-245.

l'œuvre fictionnelle s'avère ici un indice formel de la structure ontologique du monde. Dans ce cas aussi, les deux dimensions (de l'instauration et de la perte) restent coextensives et ne peuvent être pensées séparément. C'est ce qu'écrivait Kafka à Milena : « Mon monde s'effondre, mon monde se fonde³². »

Cette perte de monde reste par conséquent la condition positive pour une libération du langage et de l'imagination. La perte du monde, dans ce cas précis, n'est pas que « négative », puisque, justement, en tant qu'expérience, elle demeure une négativité productrice. Non pas que la Fin des Temps signifierait une nouvelle mise en œuvre du monde, un Éternel Retour ; non pas que la Fin de l'Homme serait en réalité la possibilité d'instaurer une nouvelle société ; non pas que la Fin de l'Histoire ne saurait être que l'aboutissement du capitalisme et qu'à partir de ce moment, la révolution ne serait plus possible... Aucune de ces intuitions téléologiques, eschatologiques ou « postmodernes » ne semblent convenir au livre de Minard : l'acosmisme n'y est jamais vécu comme un *fatum* ou un *télos*, mais bien comme une *possibilité à prendre en charge*.

C'est cette dialectique entre constitution et dissolution qui motive, rappelons-le, l'ensemble de la théorie du temps narratif déployée par Ricoeur. Ce dernier développe en effet l'hypothèse selon laquelle la constitution du soi serait indissociable d'une distanciation, voire d'une suspension. Cette suspension du monde, bien qu'interprétée ici comme perte ou comme déprise, reste ultimement productive sur le plan du sens, dans la mesure où, si effectivement le soi est constitué par le monde de l'œuvre, « la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur, *je ne me trouve qu'en me perdant*³³ ».

L'acosmisme : telle est cette perte du monde comme réel ordonné, ce réel qui perdure sans pourtant faire sens, mais dont l'expérience de perte ressentie est relancée par la poétique, cette aventure subjective par excellence, cette résistance *cosmopoïétique* qui réactualise le projet d'exister comme mise en œuvre de mes possibles les plus propres.

32. « *Meine Welt stürzt ein, meine Welt baut sich auf* », cité par ROMANO C., *L'événement et le monde*, op. cit., trad. modifiée, p. 66.

33. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 131. Nous soulignons.

Presses universitaires de Rennes

La notion d'identité narrative à l'épreuve d'une anthropologie du biographique

Michèle LECLERC-OLIVE

« Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste. [...] Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative¹. »

Dans ce chapitre, je voudrais confronter la notion d'identité narrative, proposée par Paul Ricœur pour résoudre les dilemmes attachés à la notion d'identité², aux résultats de mes recherches sur les expériences biographiques et leurs récits³.

1. RICŒUR P. *Temps et récit*, tome 3, Paris, Le Seuil, 1985.

2. L'identité, ce « labyrinthe sémantique » selon l'expression d'Ali Benmakhlouf, ne laisse pas de susciter de vifs débats en sciences sociales. On ne citera pour mémoire que LACLAU E., *La guerre des identités*; BENMAKHLOUF A., *L'identité. Une fable philosophique*; BAYARD J. F., *L'illusion identitaire*. Comment ne pas reconduire au niveau scientifique les clivages que l'on déplore au niveau sociétal ? On peut risquer l'hypothèse qu'une des manières d'y parvenir est de renoncer à la notion d'identité pour rendre compte de la vie en société.

3. Les différentes catégories analytiques du biographique (histoire de vie, récit de vie, biographie, parcours, trajectoire, carrière, etc.) ne s'équivalent pas en ce qu'elles reposent sur des hypothèses anthropologiques différentes. Le terme « récit » est retenu ici comme désignation générique. Voir BERTAUX D., *Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2010, pour l'usage classique qui en est fait en sociologie.

Cette notion d'identité narrative, introduite une première fois dans le dernier tome de *Temps et récit* (après qu'au début de l'ouvrage ait été mis en place le concept d'intrigue, lui-même adossé à une longue méditation sur les traductions de la *Poétique* d'Aristote), est ensuite reprise et développée dans *Soi-même comme un autre* (1990). L'enchevêtrement des problématiques de la représentation de l'action (mise en intrigue) et de l'interprétation de soi (identité narrative), dont on prendra la mesure au fil de la réflexion, requiert que l'on fasse également référence à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (2000), où l'auteur explicite sa conception (aristotélicienne) de la mise en récit de la mémoire (de la remémoration).

Ce que j'appelle ici anthropologie du biographique rassemble des travaux menés depuis une vingtaine d'années sur le couple événement biographique/biographie. Cette recherche a trouvé une première impulsion dans les travaux d'Anselm Strauss qui nous invite à distinguer trois dimensions dans la notion de biographie : le temps biographique, les conceptions de soi et le corps, lieu d'articulation des deux autres dimensions⁴. Cela ne veut évidemment pas dire que l'on peut isoler chacune de ces trois dimensions, mais que, selon la dimension sur laquelle on porte le regard, les autres forment un arrière-fond sur lequel se détache notre objet. À ignorer la distinction entre ces dimensions de l'expérience biographique, on pourrait finir par confondre « ce que je suis » et « qui je suis » qui se révèle dans l'action⁵. Pour ces recherches sur le biographique (à la fois empiriques et épistémologiques) qui accordent une place centrale à l'événement, l'intérêt du concept straussien de biographie tient principalement à ce que l'histoire, le parcours biographique – le temps biographique – ne constitue pas le tout de l'expérience biographique. Et ce, à au moins deux titres. D'une part, parce qu'il distingue analytiquement les conceptions de soi du temps biographique, mais aussi parce que, ce faisant, il attire l'attention sur le fait que nous ne sommes pas que ce que la vie a fait de nous ni d'ailleurs le produit exclusif de nos propres actions⁶. Il suffit de penser à la vie d'un philosophe ou d'un artiste, dont l'œuvre livre une part essentielle de lui-même, pour se convaincre qu'un de ses « récits de vie » ne peut suffire à restituer son identité. « L'histoire de ma vie n'existe pas. Ça n'existe pas. Il n'y a jamais de centre. Pas de chemin, pas de ligne. Il y a de vastes endroits où l'on a fait croire qu'il y avait quelqu'un, ce n'est pas vrai, il n'y

4. BAZANGER I., « Introduction », A. STRAUSS, *La trame de la négociation*, Paris, L'Harmattan, 1992.

5. TASSIN É., « Qu'est-ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit*, mars-avril 1997.

6. « Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient; mais personne n'en est l'auteur », ARENDT H., *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 242. La catégorie de l'événement renonce délibérément à séparer « ce qui m'échoit » et « ce que je fais ».

avait personne » écrit Marguerite Duras⁷. Ce n'est pas le propre des vies exceptionnelles. Cette dimension créative de l'existence n'est pas absente des vies ordinaires qui disent à leur manière, sous des formes d'expression diverses (décoration, loisirs) qu'elles sont aussi autre chose que ce que l'on croit qu'elles sont.

Surtout, il apparaît que la partition de Strauss s'appuie sur une conception implicite de la temporalité. L'identité – les conceptions de soi – assume ici, en tant que synthèse des dispositions acquises, une fonction totalisatrice. C'est elle qui porte la charge d'une projection possible vers l'avenir. Le temps biographique désigne quant à lui une histoire accomplie, un passé sans débordement vers l'avenir, un passé qui de plus semble donné irrévocablement. Conceptions de soi et temps biographique se présenteraient au fond de manière orthogonale s'il était légitime de topographier la problématique straussienne.

Le dialogue entre la Chenille et Alice imaginé par Lewis Carroll, illustre l'indocilité de l'identité à l'égard du temps biographique.

« La Chenille et Alice se regardèrent un moment en silence : finalement, la Chenille retira son narguilé de sa bouche, puis s'adressant à elle d'une voix languissante et endormie :

“Qui es-tu?” lui demanda-t-elle.

Ce n'était pas un début de conversation très encourageant. Alice répondit d'un ton timide : “Je... Je ne sais pas très bien, madame, du moins pour l'instant... Du moins, je sais qui j'étais quand je me suis levée ce matin, mais je crois qu'on a dû me changer plusieurs fois depuis ce moment-là.”

“Que veux-tu dire par là? demanda la Chenille d'un ton sévère. Explique-toi!”

[...]

“J'ai bien peur de ne pas pouvoir m'exprimer plus clairement, reprit Alice avec beaucoup de politesse, car, tout d'abord, je ne comprends pas moi-même ce qui m'arrive, et, de plus, cela vous brouille les idées de changer si souvent de taille dans la même journée.”

“Allons donc!” s'exclama la Chenille.

“Vous ne vous en êtes peut-être pas aperçue jusqu'à présent, continua Alice; mais, quand vous serez obligée de vous transformer en chrysalide – cela vous arrivera un de ces jours, vous savez – puis en papillon, je suppose que cela vous paraîtra un peu bizarre, ne croyez-vous pas?” »

La fécondation réciproque des notions de temps biographique et de mise en intrigue ricœurienne a accompagné durablement cette recherche sur le couple événement biographique/biographie. Mais cette anthropologie du biographique s'est cependant largement affranchie de ces deux sources majeures. En effet,

7. DURAS M., *Lamant*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 14.

8. Lewis Carroll, 2010, *Les aventures d'Alice au pays des merveilles* (édition bilingue), Paris, Pocket, p. 105.

Strauss et Ricœur partagent cette conceptualisation classique du temps absolu, donné *a priori*, continu et vide qui entrave la compréhension des temporalités biographiques. Alors que sous l'acception newtonienne du temps, les événements viennent s'inscrire *dans* le temps, les recherches sur les événements biographiques suggèrent à l'inverse de revisiter des débats philosophiques parfois oubliés (Bachelard, Schrödinger, Anfray, Mead⁹) qui offrent d'autres alternatives, plus respectueuses de la complexité temporelle de l'expérience biographique.

Comment la notion d'identité narrative interpelle-t-elle à présent ces travaux, alors que ceux-ci avaient au moins provisoirement congédié la notion d'identité? L'identité narrative peut-elle se comprendre comme une médiation entre les conceptions de soi et le temps biographique? Elle semble à première vue vouloir prendre ensemble ce que l'on avait trouvé fécond de garder séparé. Ricœur écrit : « La synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelle sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égalé l'identité du personnage. Ainsi le hasard est-il transmué en destin¹⁰. » Plus qu'une synthèse sans reste d'entités de nature hétérogène (comme celle d'un portrait et d'une succession d'événements, ou d'une œuvre et de sa genèse), c'est plus radicalement la mise en récit de ces événements qui tient lieu d'identité. Se comprendre, c'est se raconter. « La compréhension de soi est une interprétation; l'interprétation de soi à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation¹¹ privilégiée; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique¹². »

9. BACHELARD G., « La continuité et la multiplicité temporelles », *Grandes conférences de la Société Française de Philosophie*, mars 1937, [www.sofrphil.fr/?idPage=34]; SCHRÖDINGER E., « Les difficultés du continu », in E. SCHRÖDINGER, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Le Seuil, 1992; ANFRAY J.-P., « La théorie du temps de Leibniz », in A. SCHNELL (éd.), *Le Temps*, Paris, Vrin, 2007; MEAD G.-H., *La philosophie du temps en perspective(s)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

10. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 175.

11. L'usage de la notion de « médiation » pose une série de questions; notamment celle du statut des histoires et des fictions impliquées dans l'interprétation de soi. Ricœur écrit ailleurs (*Temps et récit*, tome 3) : « Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. » S'agit-il des récits « savants », dont traite *Temps et récit*? Ricœur s'en est en partie expliqué lors d'une conférence donnée au Centre d'études phénoménologiques de Louvain-la-Neuve. Voir RICŒUR P., « Mimésis, Référence et Refiguration dans *Temps et Récit* », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990, p. 29-40. C'est l'acte de lecture qui assure ce rôle médiateur; sans anticiper sur la suite de l'article, on notera que la place accordée au corps, à la souffrance, à tout ce qui ne peut être mis en mots peine à trouver une place dans cette problématique.

12. RICŒUR P., *Soi-même... , op. cit.*, note 1, p. 138.

La double référence croisée attendue entre « qui je suis ? » et « ce qui m'est arrivé ? » s'est convertie en médiations entre des récits.

C'est donc à cette anthropologie du biographique, faite à la fois d'enquêtes empiriques où l'expérience vécue fait souvent irruption au-delà des mots¹³ – et de réflexions conceptuelles que je voudrais à présent confronter la notion d'identité narrative. Je commencerai par rappeler quelques résultats de ces recherches sur la formation des récits biographiques : la distinction entre souvenir et événement biographique conduit à renoncer à l'idée d'une inscription des événements biographiques marquants *dans* un temps continu donné *a priori*; ce temps continu est second par rapport à la mise en récit de ces événements. Le caractère hautement traumatique d'un événement peut ainsi parfois compromettre la formation de l'« histoire d'une vie ». L'examen que trace Hannah Arendt de l'expérience biographique de Rahel Varnhagen permettra de caractériser la notion d'identité narrative à partir de la conception implicite du temps qui l'articule : le temps continu auquel est adossée la narration exile l'événement marquant et en émousse le tranchant. En guise de conclusion, je reviendrai sur la portée du concept analytique de médiation, instrument épistémologique privilégié par Ricœur, même s'il lui substitue parfois celui de « références croisées ».

Éléments d'une anthropologie du biographique

Pour mettre la notion d'identité narrative à l'épreuve d'une anthropologie du biographique, il faut commencer par inverser le mouvement de la pensée : non plus du texte à l'action, mais de l'expérience au récit. Commentant la démarche de Paul Ricœur, J. Michel rappelle qu'« il n'est pas question, pour le philosophe, de nier toutes les discontinuités qui affectent l'identité personnelle. Ne serait-ce que parce que celle-ci est soumise au temps qui passe. Mais l'intention de Ricœur consiste précisément, à travers ces changements, à dégager de la « permanence de soi-même¹⁴ ». Il ne s'agit pas ici de se demander comment l'identité personnelle est affectée par des événements qui viennent la percuter et postuler sa résilience, mais à l'inverse, comment et quand, malgré le caractère fragmentaire de l'expérience, il est possible de produire un récit qui en rende (partiellement ?) compte; récit qui en retour peut suggérer une certaine permanence du soi¹⁵.

13. SCHWARTZ O., « Le baroque des biographies », *Cahiers de philosophie*, n° 10, 1990, p. 173-183.

14. MICHEL J., « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, n° XLI-125, 2003, p. 126.

15. Thèse vigoureusement malmenée par Galen STRAWSON, « Against Narrativity », *Ratio*, XVII, décembre 2004, p. 428-452.

La question n'est plus : « Qui suis-je ? » mais « Que m'est-il arrivé ? », ou plus exactement : « Quels sont les événements qui ont marqué mon existence ? »

Les enquêtes empiriques sur la formation de ce temps biographique ne peuvent être rapportées ici de manière exhaustive¹⁶. Je n'en rappellerai que quelques points essentiels. D'abord, si l'événement est avant tout discordance, le travail d'élucidation de ce qui s'est passé est déclenché par l'étonnement, la souffrance ou le sentiment d'injustice : une forme ou une autre de dissonance cognitive, affective, physique ou morale. L'événement fait lui-même objet de récits, ou plus exactement d'effort de mise en récit. Ce qui leur confère en général une texture paradoxale : à la fois ponctuelle et dense. Le récit d'une vie, à quoi pourrait s'égalier l'identité narrative, relève d'un second exercice au-delà des mises en intrigue des événements eux-mêmes¹⁷. Le plus souvent, ces événements marquants forment une armature narrative stable que les circonstances de l'énonciation n'affectent pas sérieusement. Mais un événement peut confiner au désastre et résister à toute mise en récit. Dans tous les cas, ces catastrophes biographiques, comme les événements biographiques marquants, ne sont pas de simples souvenirs¹⁸. Deux textes autobiographiques légitiment cette distinction décisive. *W ou le souvenir d'enfance* de G. Perec, où l'auteur tente en vain de retrouver « ce qu'il s'est passé » lorsque sa mère l'a conduit à la gare de Lyon en 1943 et qui exemplifie un événement sans souvenir ; et le livre d'Anny Duperey, *Le voile noir*, où l'on découvre un événement traumatique dont elle a gardé un souvenir très précis, enkysté dans la mémoire¹⁹. Cette distinction entre souvenir et événement marquant, instaure une antériorité

16. Une synthèse de ces recherches a été publiée en 2009 sous le titre : « Temporalidades de la experiencia : las biografías y sus acontecimientos » dans la revue *Iberoforum*, Mexico. Voir [www.redalyc.org/articulo.oa?id=211014822001]. Une comparaison entre les notions de bifurcation et d'événement biographique montre que la biographie (au sens de l'expérience vécue) n'est pas un processus. Voir LECLERC-OLIVE M., « Enquêtes biographiques entre bifurcations et événements. Quelques réflexions épistémologiques », in M. BESSIN et al. (dir.), *L'enquête sur les bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2010.

17. Et dont la narration surpasse à l'excès l'empreinte temporelle qu'un temps continu lui concède.

18. Cette différenciation (souvenirs, événements marquants, catastrophes) ne définit pas une typologie : une rencontre, un événement ultérieur peuvent en modifier la qualification. Voir la note suivante.

19. La mort des parents d'A. Duperey (elle a 8 ans), catastrophe figée, congelée, échue mais non révolue, jamais venue à la parole jusqu'à la rédaction du *Voile noir*, s'est muée en événement marquant après la lecture des lettres de lecteurs, émus par *Le voile noir*. « Depuis, j'ai compris une chose à laquelle je n'avais jamais prêté attention : j'oublie toutes les dates et je n'en note aucune. Après celle de la mort de mes parents, que j'avais bien sûr gommée de ma mémoire, aucune autre ne se gravait en moi [...]. En fait, il n'y avait rien de *marquant*, rien à marquer dans ce long ruban de temps à vivre entre le jour où ils avaient disparu et celui où je les rejoindrais.

ontologique à l'événement marquant qui suggère que la conceptualisation classique du temps commune à Strauss et à Ricœur, joue un rôle normatif avant même d'être éthique.

Pragmatique de la remémoration

P. Ricœur souligne que l'adhérence du sujet à son expérience n'est jamais aussi forte que dans le souvenir : « En se souvenant de quelque chose, on se souvient de soi. [...] Mes souvenirs ne sont pas les vôtres²⁰. » Certes. Mais pour autant, les événements biographiques marquants de mon existence sont miens en un sens différent. Si je peux parler de mes souvenirs, je ne peux pas évoquer « mes » événements. À un rapport de propriété, se substitue un principe d'identité. Comme l'écrit A. Duperey, à propos de l'événement catastrophique de son enfance : « D'ailleurs est-ce vraiment un souvenir ? Il fait partie de moi. Il est moi. » Le souvenir serait, pourrait-on dire, de l'ordre de l'avoir, l'événement biographique majeur de l'ordre de l'être. Pour autant, tout événement garde des éléments d'étrangeté et de contingence irréductible. C'est là un autre paradoxe de l'événement biographique majeur : il est à la fois moi et étranger à moi. Le récit biographique apparaît même comme un effort jamais complètement abouti pour réduire cette part de dissonance : l'émotion qui accompagne le plus souvent leur évocation dit à quel point ceux-ci participent encore de l'expérience vive. La morphologie narrative de *Wou le souvenir d'enfance* atteste non seulement de cette impossibilité de réduire l'événement à un agrégat de souvenirs, mais plus encore de l'existence d'événements dont le caractère marquant est renforcé précisément par l'absence de souvenir.

À considérer d'égale manière les souvenirs, les souvenirs biographiques et les événements majeurs d'une existence, cette « pragmatique » de la mémoire est contrainte de faire fond sur un concept de temps homogène, uniforme, continu, dans lequel vient s'inscrire tout ce qui arrive. La thèse de Ricœur sur les souvenirs est inséparable de la conception aristotélicienne de la remémoration. Avant de relire Aristote, rappelons ce qu'écrit Ricœur. « La mémoire assure la continuité temporelle de la personne. [...] Cette *continuité* me permet de remonter sans rupture du présent vécu jusqu'aux événements les plus lointains de mon enfance. D'un côté les souvenirs se distribuent et s'organisent en niveau de sens, en archipels, éventuellement séparés par des gouffres²¹, de l'autre la mémoire reste la capacité

Rien à inscrire pour mémoire... J'ai commencé à reprendre pied, reprendre date dans mon temps jusque-là sans véritables repères », DUPEREY A., *Je vous écris*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 59-60.

20. RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 115.

21. C'est moi qui souligne.

de parcourir, de remonter le temps, sans que rien en principe n'interdise de poursuivre sans solution de continuité ce mouvement. » Le souvenir est pensé, après Husserl, dans une phénoménologie de la présentification. « Un souvenir est évoqué, il survient, il revient, nous reconnaissons en un instant la chose, l'événement la personne et nous nous écrions : "C'est elle! C'est lui!"²². » Le terme qui endosse l'ambiguïté est celui de continuité. On pourrait en effet être porté à croire qu'il s'agit de cette notion de continuité de l'axe du temps que chacun considère comme intuitive, mais ce n'est pas l'unique signification que lui accorde P. Ricœur. « Il reste que ce facteur de distinction entre les moments du passé remémoré ne ruine aucun des *caractères majeurs du rapport entre le passé souvenir et le présent, à savoir la continuité temporelle et la mienneté du souvenir*²³. » La « continuité temporelle » désigne donc bien ici la relation entre le présent et les souvenirs. En cela, Ricœur s'inspire très largement du texte d'Aristote *De la mémoire et de la réminiscence* où il décrit ce que j'appelle ici une pragmatique de la mémoire. Aristote décompose le travail de la mémoire en deux temps. Un premier est consacré à la recherche des souvenirs. Atteindre, retrouver un souvenir, est l'aboutissement d'un mouvement. « Souvent on est dans l'impossibilité de se souvenir, mais en cherchant, on en est capable et on trouve. Cela arrive pour celui qui remue beaucoup de questions, jusqu'à ce qu'il arrive à un mouvement tel, que l'objet cherché s'ensuivra²⁴. » Ce mouvement est facilité par la nature des souvenirs²⁵. Faire acte de réminiscence, c'est posséder cette faculté motrice qui requiert le plus souvent de « remonter à l'origine. C'est pourquoi, parfois nous nous souvenons, semble-t-il, à partir de lieux communs. La cause en est que l'on passe rapidement d'un point à un autre, par exemple du lait au blanc, du blanc à l'air, de l'air à l'humidité, et grâce à cette dernière idée, on se souvient de l'automne, saison que l'on cherchait²⁶ ». Le premier moment de la remémoration est donc ici une circulation entre des notions, dont le cheminement relie le souvenir au présent.

Le second moment de cette première opération « temporalisante » de la mémoire consiste, lorsque la nature du souvenir le permet, à le « localiser » *dans* le temps. Pour Aristote, le temps se constitue vraisemblablement de la même manière que d'autres grandeurs : il se constitue en soi, indépendamment de tout travail de

22. *Ibid.*, p. 652.

23. *Ibid.*, p. 116. C'est moi qui souligne.

24. *Ibid.*, p. 59.

25. Le mouvement est d'autant plus facile que les objets sont pris dans des relations qui font sens. C'est évidemment le cas des mathématiques où les liens sont de nécessité logique, mais également de la poésie dont les règles de versification jouent un rôle similaire. Ces relations sont minimales dans le cas des noms propres qu'on oublie plus facilement.

26. *Idem.*

remémoration ou de mise en intrigue. Dans la pragmatique de la mémoire ainsi conçue, ce n'est que dans un second temps et dans certains cas seulement que l'on peut « placer dans le temps » le souvenir : « Tantôt on ne se rappelle pas la chose d'une façon précise, par exemple qu'on l'a faite il y a trois jours, tantôt on se souvient de manière précise. Mais *il y a souvenir, même s'il n'est pas daté*²⁷. On a coutume de dire alors que l'on se souvient ; on ne sait cependant pas à quel moment les événements ont eu lieu, quand on ne connaît pas ce moment²⁸. » La réflexion de P. Ricoeur sur le travail de mémoire repose sur ce texte d'Aristote, le conduisant à privilégier le « mouvement » à l'intérieur de l'espace mémoriel, qui permet de retrouver des souvenirs, les remémorer, les convoquer ; mouvement dont la dimension « temporalisante » est une mise en relation du présent avec le passé, dimension que vise la notion de « continuité temporelle » dans le texte ricœurien.

Confondre les choses apprises (noms propres, poèmes, objets mathématiques, etc.) et l'expérience biographique occulte la spécificité de la configuration de celle-ci, où le travail de mémoire consiste tout autant à se remémorer les événements marquants, les tournants de l'existence, qu'à mettre en relation ces événements entre eux, dans une intention souvent compréhensive ou explicative. Dans le récit d'un fragment de son existence, une personne établit des réseaux de relations entre les événements qu'elle commente et analyse. Cette activité raisonnée ne se réduit pas à une simple association d'idées, comme celle qui fait passer du lait au blanc dans l'exemple d'Aristote. Cette seconde opération de temporalisation de la mémoire établit des liens entre des événements du passé²⁹. C'est le second exercice déjà mentionné plus haut. Lorsque ces événements ne permettent pas l'élaboration d'un récit appropriable – au-delà de leur mise en intrigue propre (Duperey raconte avec une précision extrême l'événement qui a endeuillé son enfance), c'est le rapport aux temps socialement organisés qui peut s'en trouver compromis. Si bien qu'à l'idée communément admise selon laquelle événements et souvenirs viendraient s'inscrire dans un temps prédéfini, linéaire et continu, il convient de substituer la conception inverse : ce sont les événements marquants qui, constituant un calendrier discret, forment la matrice temporelle susceptible d'accueillir les souvenirs. Cette matrice discrète permet secondairement de penser, de manière dérivée, un concept abstrait de temps continu. Parce qu'ils déstructurent l'ordre des choses et les relations entre les gens et requièrent des efforts de mise en récit, ces événements structurent le temps lorsque cette mise en récit s'avère possible.

27. C'est moi qui souligne.

28. *Ibid.*, p. 61.

29. Voir en particulier, LECLERC-OLIVE M., « Lignes de vie », *Le tournant d'une vie, RITM*, n° 10, 1995, *Le dire de l'événement (biographique)*, Éditions du Septentrion, 1997, « Les figures du temps biographiques », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. CIV, 1998.

Les événements biographiques marquants ne se « temporalisent » pas dans le seul rapport « vertical » entre le présent et le passé, mais aussi dans un jeu complexe de relations « horizontales » qui interdisent de réduire ces événements à de simples constellations de souvenirs. Il en découle une dualité irréductible de l'événement biographique, qui oblige à le penser à la fois comme une rupture, un vide, un suspens, et comme un moment en général saturé de souvenirs qui assurent l'ancrage dans la réalité de « ce qui s'est réellement passé ». Mais les souvenirs n'épuisent pas le sens de l'événement. Un événement biographique majeur peut même être identifié par défaut de souvenirs. En témoigne l'expérience de G. Perec. L'événement biographique marquant qui décide de l'orientation d'une période de vie, à l'inverse du souvenir qui s'inscrit dans le temps, constitue le temps et est constitué par lui.

Rahel Varnhagen : portrait ou biographie?

L'écart marqué ici entre les questions, « Quels sont les événements qui, selon vous, ont marqués ou orienté votre vie? » et « Qui êtes-vous? » – ou encore entre les représentations de l'action et l'interprétation de soi –, accentuant le caractère tendanciellement oxymorique de l'expression « identité narrative », est évidemment plus analytique que descriptif des pratiques de mise en forme narrative de l'expérience biographique. Mais le tribut payé au sens commun est bien alors l'adoption d'un temps continu homogène et vide *dans* lequel s'inscrivent toutes les occurrences de l'existence, qu'elles soient simples anecdotes, souvenirs, ou événements marquants; les événements inouïs – invraisemblables – qui ne peuvent être insérés dans une histoire appropriable se trouvant dès lors expulsés des épistémologies ordinaires. Témoigne de cette mise au rebut d'un événement marquant, la mise en récit de l'expérience biographique de Rahel Varnhagen³⁰ composée par Hannah Arendt.

Commencé en 1930, achevé en France en 1938, l'ouvrage est finalement publié en 1957, alors qu'Arendt est aux Etats-Unis depuis plus de dix ans. Intitulé *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*³¹, il a fait l'objet de très nombreuses études, centrées sur la contribution de l'ouvrage à l'histoire des

30. ARENDT H., *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Pocket Agora, 1994.

31. Les sous-titres varient d'une langue à l'autre. Dans la version anglaise (1957) il se réduit à : *the life of a Jewess*, tandis que dans la version allemande (1959), plus proche du sous-titre de la version française – *Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* –, il introduit l'idée de récit.

juifs d'Allemagne³², sur la place de ce texte dans l'œuvre de Arendt ou dans le corpus des études féministes³³, voire sur la relation particulière entre Arendt et Rahel – « *my very closest friend, unfortunately dead 100 years now* » écrit Arendt en 1936³⁴.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la « configuration narrative » particulière de l'ouvrage et principalement l'« oubli » d'un événement marquant dans une mise en récit dont la qualification – portrait ou biographie – est elle-même en débat. Le premier titre envisagé était *Rahel Varnhagen. Une biographie*. Mais on peut s'interroger. Hermann Broch, qui a lu le manuscrit en 1947, écrit à l'auteur : « *Es ist ein neuer Typ von Biographie [...] die abstrakte Biographie [...] alles ist textilisch : ein Gobelin*³⁵. »

Arendt annonce dans l'introduction de l'ouvrage : « Mon *portrait* se moule donc, quoique dans un autre langage, et quoiqu'il ne soit pas fait que de variations sur des citations, aussi exactement qu'il se peut sur les réflexions de Rahel³⁶. » Elle utilise le terme biographie³⁷ lorsqu'il s'agit de situer son récit par rapport à une approche proprement conceptuelle de la situation des juifs à l'époque romantique en Allemagne.

Mais le plus souvent elle utilise le terme *portrait*. Elle souhaite redresser « l'image de Rahel telle qu'elle a été déterminée par Varnhagen » – le mari de Rahel a publié un recueil posthume d'écrits de sa femme, qu'Arendt juge peu fidèle à la personnalité de Rahel. « On aurait pu prouver, tant que les archives existaient encore [...] que ce portrait était absolument falsifié », écrit-elle à Jaspers en 1952. Ce dernier ne dissimule pas que la forme du récit d'Arendt ne répond pas à ses attentes : « Vous laissez pressentir que Rahel ne se perd pas, mais reste fidèle à elle-même. Mais ceci n'est pas au premier plan de l'agencement de votre portrait. Votre portrait disperse Rahel en des moments de vie épars, d'autre part il oblige à tout considérer sous le seul angle de l'être-juif. » Jaspers lui recommande d'ailleurs de compléter son texte par un « tableau chronologique et biographique détaillé³⁸ ».

32. LEIBOVICI M., « Arendt's *Rahel Varnhagen*: A New Kind of Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and *Existenzphilosophie* », *Social Research*, vol. 74, n° 3, automne 2007, p. 903-922.

33. BENHABIB S., « The Pariah and her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen », *Political Theory*, vol. 23, n° 1, février 1995, p. 5-24.

34. Cité par M. LEIBOVICI, *Arendt's...*, *op. cit.*, p. 907.

35. BROCH H., « Brief an Hannah Arendt », 14 décembre 1947. *Hannah Arendt und Hermann Broch. Briefwechsel, 1946 bis 1951*, Frankfurt-am-Main, Jüdischer Verlag, 1996. Cité par LEIBOVICI M., *Arendt's...*, *op. cit.*, p. 903.

36. ARENDT H., *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, p. 13.

37. Voir M. LEIBOVICI, *op. cit.*, p. 905.

38. La correspondance entre Jaspers et Arendt au sujet de ce projet d'ouvrage a été traduite de l'allemand par Anne-Sophie ASTRUP et Claude LUTZ et publiée par *Les cahiers du GRIF* en 1986.

Parfois, l'hésitation entre portrait et biographie disparaît complètement comme dans l'article qu'Henri Plard publie en 1986.

« L'ouvrage paru d'abord en anglais, donc en traduction, et le texte que j'ai l'honneur de présenter au public de langue française a le double intérêt de proposer, non une biographie – bien connue pour l'essentiel – mais un portrait de Rahel, et une anthologie fondée pour la première fois sur le texte authentique de lettres remaniées, comme nous le verrons par le veuf de Rahel, en 1834³⁹. »

Mais l'indécision demeure sous la plume de nombreux commentateurs, comme ce fut le cas pour Jaspers : « Vous laissez pressentir que Rahel ne se perd pas... » Le parcours biographique de Rahel resterait gouverné par son identité juive. « Il peut être bien difficile de connaître sa propre histoire lorsqu'on naît à Berlin en 1771, et que cette histoire commence mille sept cents ans plus tôt à Jérusalem⁴⁰ », écrit Arendt.

L'examen du sommaire permet à la fois de comprendre les sources de cette hésitation et d'illustrer ce que la notion d'identité narrative peut occulter du « temps biographique ». Qu'on en juge :

Table des matières

Juive et *schemihl* (1771-1795)
 Entrée dans le monde (1795-1799)
 Fini. Mais comment continuer à vivre ? (1799-1800)
 Fuite à l'étranger. La beauté du monde (1800-1801)
 Magie, Beauté, Niaiserie (1802-1804)
 Résultats. La grande chance (1805-1807)
 Assimilation (1807-1808)
 Le jour et la nuit
 Le mendiant du bord de la route (1808-1809)
 Banqueroute d'une amitié (1809-1811)
 Amélioration du statut social : histoire d'une carrière (1811-1814)
 Fille de parias ou parvenue ? (1815-1819)
 On n'échappe pas à sa judaïté (1820-1833).

Arendt a découpé le temps en séquence, chacune assortie d'un titre qui qualifie la période. Le chapitre central consacré aux rêves de Rahel, et situé autour de l'année 1808, échappe seul à cette règle. Si les segments temporels sont associés à des thématiques particulières, l'auteur ne nous dit rien de l'origine des citations intégrées à chacun de ces chapitres. Les citations ne sont pas issues de textes écrits

39. PLARD H., « Hannah Arendt et Rahel Levin : illusions et pièges de l'assimilation », *Cahiers du GRIF, Hannah Arendt*, n° 33, 1986, p. 102.

40. ARENDT H., *Rahel Varnhagen...*, *op. cit.*, p. 19-20.

spécifiquement au cours du segment temporel concerné. Prenons le chapitre *Résultats. La grande chance (1805-1807)* qui traite de deux points principaux : les lendemains de la relation avec Urquijo et le rôle joué par Goethe, rencontré au cours de cette période, dans l'existence de Rahel. Mais les citations sont empruntées à des écrits produits beaucoup plus tardivement : « Car à travers ma vie entière, ce poète m'a accompagnée, infaillible⁴¹. » Il ne s'agit donc pas d'une présentation chronologique de ce que Rahel a écrit sur sa propre expérience, même si Arendt déclare que : « *What interested me solely was to narrate the story of Rahel's life as she herself might have told it.* »

En fait, la lecture de la chronologie (présentée à la fin de l'ouvrage) et le rapprochement de celle-ci avec le texte proprement dit, font apparaître une période de deux ans et demi qui constitue un véritablement tournant dans la vie de Rahel, qui cumule des bouleversements très importants tant dans ses activités publiques, ses relations familiales, ses ressources matérielles, son lieu de vie, sa stratégie d'assimilation, ses ressources intellectuelles pour penser sa situation. Entre octobre 1806 (l'entrée de Napoléon dans Berlin) et fin 1808, la vie de Rahel bascule. Cet événement entremêle, on le voit, le temps historique et le temps biographique, et à travers sa rencontre avec Goethe, un hors-temps de pensée sur soi-même. Il ne s'agit plus ici d'isoler un contexte historique en tant que pur arrière-plan, qui mécaniquement définirait le « destin » de Rahel.

« Avec l'entrée de Napoléon dans Berlin, le 27 octobre 1806, le salon de Rahel et son cercle d'amis se dispersent. Une vague de nationalisme et d'antisémitisme balaie les cercles intellectuels et aristocratiques qui l'avaient jusque-là accueilli amicalement. [...] Au cours de cette période, des difficultés financières et familiales dévastent la vie de Rahel. Sa mère quitte le domicile de la *Jaegerstrasse* et meurt peu de temps après, en 1809. Rahel, qui avait rencontré Karl August von Varnhagen en 1808, quitte Berlin pour Teplitz⁴². »

Cet événement biographique majeur n'a pas sa place dans cette configuration narrative, « entre » portrait et biographie – exemplification possible de la notion d'identité narrative? – sauf à le repérer en creux, dans le hors-temps du chapitre central *Le jour et la nuit...*

« Les faits ordinaires sont alignés dans le temps, enfilés sur son cours comme des perles. Ils ont leurs antécédents et leurs conséquences, qui se poussent en foule, se talonnent sans cesse et sans intervalle. Mais que faire des événements qui n'ont pas leur place définie dans le temps, des événements arrivés trop tard, au moment où le temps avait déjà été attribué, partagé, pris, et qui restent sur le carreau, non rangés, suspendus en l'air, sans abri, égarés? Le temps serait-il

41. ARENDT H., *Rahel Varnhagen...*, op. cit., p. 142.

42. BENHABIB S., *The pariah...*, op. cit., p. 9.

trop exigü pour contenir tout ce qui se passe? Peut-il arriver que toutes les places du temps soient prises⁴³? »

Dans cette méditation poétique, Bruno Schutz partage sa perplexité devant la métaphore classique du temps : un fil sur lequel s'alignent les faits, jointifs comme des perles, sans solution de continuité pour accueillir l'inattendu. Le fil – la continuité du temps – écarte l'imprévu, mais plus encore, elle congédie l'inouï, et avec l'inouï, la souffrance, l'indicible.

La configuration narrative du texte d'Arendt éclaire le lien entre cette forme particulière de détemporalisation qui consiste d'un côté à n'accorder aucune visibilité spéciale aux événements majeurs, aux tournants de l'existence, et de l'autre à projeter des éléments biographiques et des commentaires sur un axe newtonien du temps, extérieur à la dynamique interne de la biographie.

L'identité narrative serait ici exemplifiée : ni portrait identitaire, complètement détemporalisé, où ne figurent que des traits de caractères, ni récit biographique articulé autour des tournants de l'existence (les « turning points » de E. Hughes). L'identité narrative présuppose un temps continu, extérieur, toujours déjà là, dans lequel tous les événements – incidents, anecdotes, souvenirs, etc. – viennent s'inscrire, indifférents à la charge émotive, au tranchant, aux dissonances plus ou moins radicales que ces occurrences recèlent. Restent hors de ce temps newtonien les catastrophes biographiques qui dévastent une vie. L'identité narrative se donne comme *médiation* (lorsque les violences de l'existence le permettent) entre une identité sédimentée, cristallisée dans une personnalité ou une figure sociale⁴⁴, et le temps biographique : entre les questions « Qui suis-je? » et « Que m'est-il arrivé? ». Mais elle laisse « hors-temps », sur le bas-côté de la route du temps, dans l'impensé de la normalité, ces événements inouïs que Pontalis⁴⁵ appelle « ce temps qui ne passe pas ».

Le dilemme épistémologique qui semble nous être posé est dès lors le suivant : soit on exclut ces événements inouïs du champ de l'expérience biographique, soit on renonce à ces figures du temps qui font de la continuité une qualité ontologique toujours déjà là⁴⁶. La possibilité même du rôle médiateur de l'identité narrative semble attachée à la première alternative.

43. SCHULTZ B., *Le sanatorium au croque-mort*, Paris, Gallimard, 2001. Écrit en Pologne en 1937, l'ouvrage est traduit et publié pour la première fois en français en 1974.

44. Le portrait/biographie de Rahel Varnhagen peut être lu comme une manière d'exemplifier la figure du paria. LEIBOVICI M., *Arendt's Rahel...*, op. cit., p. 918.

45. PONTALIS J.-B., *Ce temps qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 2001.

46. C'est entre autre à ce titre que la biographie ne peut être considérée comme un processus. La diversité des processus dynamiques non linéaires ne met pas en question la continuité du temps. Prigogine propose de remédier à la contradiction entre la réversibilité dynamique et l'irréversibilité historique en révisant les lois fondamentales de l'univers. PRIGOGINE I., *Les lois du chaos*, Paris, Flammarion, 2008.

Des modalités du penser « entre »

La notion de « médiation » est au fondement de la contribution de Ricoeur à la philosophie du temps. La configuration narrative de l'expérience humaine, en tant que médiation entre les temps phénoménologique et cosmique que la philosophie échoue à penser ensemble, constituerait dès lors une riposte pragmatique au caractère aporétique de cette réflexion philosophique sur le temps⁴⁷. La notion de médiation utilisée fréquemment par Ricoeur est parfois remplacée par celle de références croisées. Il n'est pas sûr que ces deux expressions s'équivalent, et il est même peut-être dommageable de les confondre. L'enquête qui vient d'être déployée suggère que la discordance peut dévaster les représentations de soi, des relations aux autres, du monde, au point qu'aucun récit ne puisse en réduire le tranchant. Dans ce cas, aucune version apaisée du « penser entre » ne peut établir de concordance, exigeant des ressources épistémologiques qui respectent l'irréductibilité de ces dualités.

Dans le titre que Heinz Wismann a donné à son dernier ouvrage, *Penser entre les langues*, le « entre » a une signification particulière fort suggestive. Certes, des personnes entrelacent parfois plusieurs langues dans leur parler quotidien ; des romans contemporains prêtent à leurs personnages des langages métis⁴⁸. Mais le « entre » a d'autres modalités. Wismann n'est pas « entre » le français et l'allemand, pas plus que Nancy Huston, n'est « entre » le français et l'anglais. Le « entre » de l'expérience de Wismann, dénote des références croisées. « La posture non identitaire, c'est-à-dire le fait de se situer entre deux grammaires [...] permet de mobiliser chacune de ces grammaires dans une relation critique à l'égard de l'autre⁴⁹. » On passe de l'une à l'autre, mais sans jamais oublier l'autre.

Selon cet auteur, la dichotomie entre « scientifiques » et « humanistes » tient avant tout à la discordance de leurs conceptions du temps. Les théories du chaos mettent sur la voie d'un temps commun à l'homme et à la nature. (On se souvient que pour Ricoeur, c'est la mise en récit qui apporte une réponse pragmatique à l'aporie théorique entre-temps phénoménologique et temps du monde). Mais si Prigogine introduit les notions de bifurcation et de probabilité dans les lois fondamentales (et, partant des éléments d'irréversibilité), le temps de ces processus chaotiques est continu. La théorie des catastrophes de R. Thom porte sur les discontinuités apparentes des phénomènes, mais celles-ci émergent « en quelque sorte spontanément à partir d'un milieu continu ». THOM R., *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, 1983. Si pour Prigogine, les sciences du mouvement sont le modèle d'intelligibilité du monde (PRIGOGINE I., *op. cit.*, p. 25), pour Thom, « le premier objectif est de caractériser un phénomène en tant que forme, que forme "spatiale". Comprendre signifie donc avant tout géométriser » (THOM, *op. cit.*, p. 6). Ici aussi, le temps est une variable indépendante, continue, extérieure aux phénomènes.

47. RICOEUR P., *Temps et récit*, tome 1, Paris, Le Seuil, 1983.

48. SALVAYRE L., *Pas pleurer*, Paris, Le Seuil, 2014.

49. WISMANN H., *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 48.

« On peut naviguer entre les deux avec une parfaite sympathie pour l'un comme pour l'autre mode d'être, mais imaginer un être qui combine les deux sur un mode d'immédiateté, c'est impossible⁵⁰. » Penser entre les langues n'est ni habiter les deux langues simultanément ni se trouver en une position intermédiaire – en une sorte de métissage linguistique. Le bilinguisme est toujours un bilinguisme différé. Cette modalité du « entre » ne se confond pas avec celle de médiation qui suppose implicitement la possibilité d'un syncrétisme, d'une combinaison plus ou moins harmonieuse d'éléments issus de registres catégoriels différents mais miscibles. Peut-être serait-il fécond d'explorer cette modalité du « entre » qui, maintenant une double référence épistémologique, permet de penser les discontinuités et, de manière plus générale, ouvre la voie à une pensée sans temps absolu, telle que l'avaient recommandée Alfred North Whitehead et George Herbert Mead.

Le vertige d'Alice face aux questions paralysantes de la Chenille, les bégaiements de la qualification du texte d'Arendt sur Rahel Varnhagen, indiquent que la dualité des options – portrait ou biographie, nommer ou raconter – n'a peut-être pas à être trop rapidement réduite au profit d'une identité narrative, sorte de moyen terme éclipsant les événements par trop dévastateurs : ce serait, on l'a vu, au prix de la compréhension même de ce qui a été vécu. Penser le devenir requiert de faire droit non seulement aux tournants de l'existence, mais également aux contingences complexes, singulières et décisives, celles qu'aucun récit ne réussit à apaiser. L'hypothèse d'un temps continu toujours déjà là, *dans* lequel viennent s'inscrire toutes les occurrences ne résiste pas à l'intensité fragmentaire du biographique.

50. *Ibid.*, p. 99.

Narration et subjectivation : le soi à l'épreuve du capitalisme contemporain

Gonçalo MARCELO

Introduction

Dans ce chapitre, nous voudrions esquisser un diagnostic sur le rôle joué par les techniques narratives dans les processus de constitution de la subjectivité. Il s'agit de questionner une partie importante des dynamiques sociales propres au capitalisme tardif, et plus spécifiquement l'alliance récente issue d'une conjonction très particulière de facteurs : la prépondérance des économies de marché et des démocraties libérales dans le cadre de la globalisation, la « révolution managériale¹ » des trente dernières années et ses valeurs dominantes, et l'importance croissante de la communication, y compris les « relations publiques » dans nos sociétés de plus en plus marchandisées. Pour ce faire, deux thèses seront ici sous-entendues : d'une part l'existence d'une subjectivité et notamment la constitution au moins partiellement narrative de cette subjectivité; d'autre part la manière intersubjective et institutionnelle à travers laquelle cette subjectivité se façonne, c'est-à-dire, tout ce qui, venant de l'« extérieur » – réseaux intersubjectifs d'interaction, cadre normatif à chaque fois constitué – est néanmoins décisif pour

1. Le terme « révolution managériale » est issu du travail classique de James Burnham dans BURNHAM J., *The Managerial Revolution What is Happening in the World*, New York, John Day Co, 1941. Dans les travaux sociologiques à vocation critique, et notamment ceux qui s'efforcent d'analyser les changements récents de l'organisation capitaliste, l'expression prend une allure péjorative. Ce dont il s'agit est, dès lors, de voir jusqu'à quel point les discours et les pratiques de management transforment le monde du travail et dissimulent des techniques de manipulation insidieuse. Les effets du discours managérial, notamment à travers les manuels de gestion, sont par exemple analysés par Boltanski et Chiapello dans BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

comprendre la forme spécifique que le soi doit à chaque fois assumer. Les enjeux de cette subjectivation narrative, dans le cadre du capitalisme contemporain (y compris la part de liberté accordée aux acteurs sociaux), feront l'objet de la présente contribution.

Subjectivation, horizons normatifs, transformation

Dans un premier temps, nous voudrions aborder les processus de constitution intersubjective du soi, en nous appuyant sur les réflexions de M. Foucault, de J. Michel et de J. Butler. Le vécu de la subjectivité est certainement primordial *quoad nos*, c'est-à-dire, dans notre perspective, à la première personne ; mais il n'est absolument pas *causa sui*, et il nous faut donc interroger ses conditions de possibilité et tout ce qui constitue son domaine d'expérience, y compris ses possibilités pratiques. L'une des originalités du dernier Foucault est précisément de nous inviter à réfléchir sur la « généalogie » du soi², ses conditions historiques d'apparition et la façon dont les pratiques sociales portent sur lui une influence décisive.

Nous préférons insister sur la notion de « subjectivation » plutôt que sur celle d'« assujettissement », même si Foucault utilise les deux termes³ ; et ceci parce que « l'assujettissement » s'inscrit dans un champ sémantique immédiatement proche de la question de la domination (technologie de domination), tandis que celle de la « subjectivation » (technologie de soi) renvoie plutôt à un processus de formation de la subjectivité dans lequel le sujet peut jouer un rôle actif ; non qu'il n'y ait pas de « domination » pure et simple dans nos sociétés mais ici il s'agira de questionner plutôt le phénomène de *manipulation*. Ceci est une autre manière d'exprimer précisément ce que Foucault entend par « gouvernement » :

2. La méthode foucauldienne fait l'objet de nombreuses discussions, Foucault se présentant souvent en tant qu'historien critique, plutôt que philosophe ; remarquons cependant le glissement graduel de sa méthode de « l'archéologie » vers la « généalogie » (concept d'ailleurs emprunté à Nietzsche, mais bien sûr remanié par Foucault) et qui ne vise pas simplement à interroger le passé mais aussi, bien sûr, à rendre compte des possibilités du présent lui-même. Cette notion est d'ailleurs plus intéressante lorsqu'elle s'applique à l'ensemble de pratiques qui rendent possible une transformation des sujets par eux-mêmes. Ici, nous nous appuyons surtout sur FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001 ; FOUCAULT M., *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013 et FOUCAULT M., « Qu'est-ce que la critique ? », in *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Gallimard/Le Seuil, p. 33-80.

3. Sur le rapport entre ces deux notions centrales chez Foucault, voir par exemple AUDUREAU J.-P., « Assujettissement et subjectivation : réflexions sur l'usage de Foucault en éducation », *Revue française de pédagogie*, vol. 143, 2003, p. 17-29.

« Gouverner les gens, au sens large du mot, n'est pas une manière de les forcer à faire ce que veut celui qui gouverne ; il y a toujours un équilibre instable, avec de la complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même. [...] Nous ne devons pas comprendre l'exercice du pouvoir comme pure violence ou stricte contrainte. Le pouvoir est fait de relations complexes : ces relations comportent un ensemble de techniques rationnelles, et l'efficacité de ces techniques vient d'un alliage subtil de technologies de contrainte et de technologies de soi⁴. »

Foucault insiste à plusieurs reprises sur cet aspect pratique de la constitution du soi, d'où l'emphase mise sur l'*epimeleia heautou* (le souci de soi) plutôt que sur le *gnôthi seauton* (la connaissance de soi)⁵. Mais cela signifie aussi, comme l'indique le passage cité ci-dessus, que cet aspect se manifeste des deux côtés : gouverner, voire manipuler quelqu'un suppose un ensemble de techniques (y compris les techniques/technologies de soi) et, à l'inverse, s'affranchir et se rendre capable de (se) gouverner implique de pouvoir résister, et cela aussi partiellement par le biais de technologies de soi, « technologie » étant ici à prendre comme « [ce qui] permet aux individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes, se modifier eux-mêmes⁶ ».

L'enjeu de la démarche généalogique du dernier Foucault vise à dégager sous quelles conditions le « soi » est donc apparu au cours de l'histoire ; mais il va de soi que, derrière l'étude dite généalogique, il y a des enjeux philosophiques et politiques, et aussi, comme le remarquent les introducteurs de *L'origine de l'herméneutique du sujet*, un lien très fort entre les analyses foucauldienne et l'actualité⁷. Dans ce rapport étroit avec l'actualité, nous retrouvons un aspect très important de la « philosophie critique » de Foucault, à savoir la compréhension de nous-mêmes (et de ce qui nous conditionne) qui permet la transformation de nous-mêmes :

« Ce serait une analyse théorique qui aurait, en même temps, une dimension politique. Par ce mot "dimension politique", je veux dire une analyse qui concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation. En somme, il s'agit de chercher un autre

4. FOUCAULT, « Subjectivité et vérité », *L'origine de l'herméneutique de soi*, p. 39.

5. Voir notamment les premières pages (qui correspondent à la première heure de cours du 6 janvier 1982) de FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 3-20.

6. FOUCAULT, « Subjectivité et vérité », *op. cit.*, p. 38.

7. Voir CREMONESI L., DAVIDSON A. I. *et al.*, « Introduction », M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique du sujet*, *op. cit.* p. 25.

type de philosophie critique; non pas une philosophie critique qui cherche à déterminer les conditions et les limites de notre connaissance possible de l'objet, mais une philosophie critique qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation⁸. »

Ce rapport à l'*actualité* par le biais d'une critique à visée politique et dont l'un des enjeux principaux est le « soi » revêt une importance fondamentale pour notre propos. Foucault note que, à un certain moment de la période hellénistique, il y a eu une telle banalisation des technologies de soi qu'une vraie « culture de soi » a pu se former. C'est-à-dire que la « pratique de soi » est devenue une « pratique sociale⁹ » où la présence du philosophe de métier n'était plus indispensable car rendue banalisée au point de devenir un mode courant de la relation entre les individus. Cette « culture de soi » se définissait par un ensemble de valeurs comportant une certaine coordination, subordination et hiérarchie qui n'étaient accessibles qu'à ceux capables d'y consacrer leur vie : à travers l'exercice de certaines techniques, comme l'ascèse, la méditation, etc., dans lesquelles la pratique n'était pas séparable d'un champ de savoir constitué, et *vice versa*¹⁰. Or, nous vivons également à une époque où une « culture de soi » s'est imposée, quoique de manière très différente de celle décrite par Foucault¹¹. D'une part, en Occident, il semble que nous avons en quelque sorte incorporé le « souci de soi », surtout par rapport à notre corps; d'autre part, le côté pratique de la transformation de nous-mêmes est fortement influencé par un imaginaire collectif où les techniques capitalistes de manipulation sont dominantes (incitation à la consommation, objectification de nous-mêmes et

8. FOUCAULT, « Subjectivité et vérité », *op. cit.*, p. 37. Ce rapport entre une activité critique et une résistance politique est réaffirmé par Foucault à plusieurs reprises. Voir par exemple le passage suivant : « La critique c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité », FOUCAULT M., « Qu'est-ce que la critique », *op. cit.*, p. 39.

9. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 149.

10. *Ibid.*, p. 172-173.

11. Remarquons que Foucault se garde bien d'identifier la « culture de soi » ancienne avec la « culture de soi » contemporaine; il marque bien la distinction lorsqu'on lui pose la question du culte « californien » de soi : « Non seulement je n'identifie pas cette culture ancienne de soi et ce que vous appellerez le culte californien de soi, je dirais même que je les oppose », FOUCAULT M., « Débat au Département de Français de l'Université de Californie à Berkeley », in *Qu'est-ce la critique*, *op. cit.*, p. 156. Cette réserve de Foucault tient à l'opposition entre cette culture ancienne, marquée par des valeurs ascétiques, et la culture contemporaine, plutôt hédoniste. Cependant, dans les deux cas les cultures et les techniques de soi peuvent bien conduire à l'assujettissement ou à l'affranchissement; d'où l'importance de les analyser d'une manière critique, c'est-à-dire, d'accompagner l'évolution de ces cultures d'une mise à jour constante de l'activité critique elle-même.

de notre corps, tentative de manipulation du comportement par l'usage de stéréotypes identitaires, etc.).

Nous venons de voir l'importance de la subjectivation et de la socialisation dans la constitution de ce qu'on appelle un « soi ». Mais il faudra préciser davantage le statut du « soi » ou de « l'identité » dans son rapport au récit. Notre démarche est ici très proche (ou peut-être même dans son prolongement) de celle de Johann Michel dans *Sociologie du soi*¹²; comme Michel, nous partons du pré-supposé selon lequel l'individu est le produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet¹³. Ainsi, la quête de sens sur nous-mêmes et sur le monde nous apparaît comme une nécessité. Dans ce cadre, les phénomènes mêmes d'identité et de sens assument le statut d'un *transcendantal pratique*, dans le sens où ils rendent possible un certain domaine d'expériences, mais l'identité n'est pas purement donnée *a priori* : elle est toujours beaucoup plus qu'une case vide, et le sens est, jusqu'à un certain point, une construction, une interprétation. Le sujet est donc, comme l'écrit Ricœur, une *tâche*¹⁴. Toutefois, pour s'interpréter et se façonner, il est toujours en interaction avec un monde qui le précède. Comme Johann Michel, nous considérons ici les histoires de vie des gens ordinaires comme étant des manifestations typiques de technologies de soi (au sens de Foucault), et l'imagination narrative comme une manière ordinaire pour les individus d'essayer de se réapproprier le sens de leur propre vie.

Si nous devons éclaircir le point de vue ontologique qui sous-tend notre démarche, il faudrait préciser qu'il s'agit d'une ontologie relationnelle et interactionniste. La psychologie du développement et l'anthropologie philosophique de Ricœur ou de Axel Honneth attestent jusqu'à quel point la stabilité psychologique du soi et la forme spécifique qu'il assume dépendent de l'interaction avec les autres, et notamment du rapport réflexif à soi qui doit passer par la médiation d'autrui; ceci est surtout manifeste dans les demandes de reconnaissance, qu'il s'agisse de la reconnaissance de soi ou de la reconnaissance des autres¹⁵.

12. MICHEL J., *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

13. L'expression est de Vincent de Gaulejac, mais elle convient parfaitement à la démarche de Johann Michel dans ce livre; voir GAULEJAC V. (de), « Préface », J. MICHEL, *Sociologie du Soi, ibid.*, p. 12.

14. Voir par exemple RICŒUR P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 324 : « La position du soi n'est pas une donnée, elle est une tâche. » Voir aussi, à ce sujet, le texte de VALLÉE M.-A. « Être soi : nécessité, tâche et effort », inclus dans le présent volume.

15. Voir notamment HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2002 (y compris la réappropriation honnethienne de la psychologie du développement de Donald Winnicott étayée dans le cinquième chapitre, sur les trois sphères de reconnaissance); RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990; RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

C'est ici qu'il faut revenir à Foucault et rappeler l'importance du rapport à la vérité, et notamment à l'injonction à dire la vérité¹⁶. Nous sommes requis de dire le vrai à propos de nous-mêmes, et la reconnaissance que nous pouvons demander est toujours la reconnaissance d'une vérité, même si la force épistémique de cette vérité n'est plus que celle d'une interprétation.

Il faut insister sur le triple aspect de cette injonction. Il faut *dire vrai*. Ceci suppose, d'une part, une maîtrise du langage et au moins une certaine transparence dans le transfert entre le vécu et son expression; d'autre part, il est nécessaire que ce langage soit en acte, car il faut *dire*; bref, l'interprétation de soi est un acte de langage; enfin, lorsqu'on dit quelque chose, on le dit à quelqu'un, et donc devant une audience réelle ou potentielle. Cependant, force est de reconnaître que le succès d'une telle opération n'est pas assuré au départ. Le partage entre ce qui est et n'est pas de l'ordre du langage dans notre propre identité n'est pas toujours facile à cerner. Comme Claude Romano nous rappelle dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie* notre expérience du monde et de nous-mêmes a toujours une racine antéprédicative¹⁷ (bref, le pré-verbal et l'expérience du corps propre). Il est vrai en même temps que notre manière de *négoçier le sens* de nous-même s'opère dans le langage, d'où notre tendance à mettre en avant des *histoires* de vie, même si parfois leur cohérence et leur continuité sont surestimées.

Si les formes expressives de soi doivent passer par le langage, il faut aussi assumer les limites de cette démarche. Ce qui peut ou ne peut pas être dit dépend d'un nombre considérable de facteurs : d'abord, la capacité ou l'incapacité du sujet à maîtriser le langage. La nécessité de raconter et de pouvoir *se* raconter prend une telle importance que l'incapacité de raconter¹⁸ devient le signe d'une pathologie capable d'affecter le soi et de le faire entrer en crise. Sur cette toile de fond, Johann Michel conceptualise la possibilité d'un « tiers narratif », d'une « substitution

16. Cette thématique est bien sûr en rapport avec celle de la *Parrhêsia* et des régimes de vérité/véridiction dont Foucault parle tout au long de ses cours au Collège de France. Voir notamment FOUCAULT M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2009.

17. Voir ROMANO C., *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, et notamment le quatrième chapitre « L'antéprédicatif », p. 134-174.

18. L'incapacité à se raconter peut être circonstancielle ou structurelle, et ses causes peuvent être multiples. Dans son herméneutique événementiale, Claude Romano attire notre attention sur les événements marquants de notre vie, ceux qui nous bouleversent – comme la souffrance, ou la mort d'un proche. Dans le cadre de la philosophie de Romano, la subjectivation dont nous parlons dans ce chapitre se fait toujours par le biais des événements, toujours imprévisibles et dont le sens ne peut être saisi que rétrospectivement. Voir ROMANO C., *L'événement et le monde*, Paris, PUF, p. 198.

narrative¹⁹ », opération par laquelle un tiers viendrait se substituer au soi empêché de se raconter. Le soi existerait moins ici sous la forme d'une ipséité que sur le mode d'une *illéité*, une identité à la troisième personne. Néanmoins, comme Michel le reconnaît lui-même, il peut y avoir une face sombre dans cette opération de substitution narrative : le tiers peut aussi déformer de récit de l'autre²⁰. Cependant, en dernière analyse, l'enjeu est aussi celui des limites du langage *en tant que tel*, même à supposer que le narrateur possède une maîtrise parfaite des ressources linguistiques. À un deuxième niveau, nous pouvons signaler les limites imposées par les états provisoires de l'évolution du langage accessibles à chaque instant donné. Toute coupe synchronique d'un langage en révélera des limites circonstanciées : pour nous définir nous-mêmes, nous devons utiliser des mots, des descriptions, des concepts, des métaphores. Le sens de ces entités linguistiques est aussi dans un rapport étroit avec nos propres représentations symboliques et psychologiques et finalement avec les valeurs de nos sociétés d'appartenance, le moment historique dans lequel nous nous situons. C'est dire que le cadre normatif dominant dans un contexte social donné établit, jusqu'à un certain point, les horizons de notre propre définition de nous-mêmes.

Supposons que, pour essayer de nous définir, de « dire vrai » sur nous-mêmes, nous devons pouvoir mobiliser des aspects de notre identité de genre, ou de notre identité politique qui n'existent pas, à proprement parler, dans l'état actuel du régime normatif sous lequel nous vivons ou du langage dont nous disposons. Comme Judith Butler le soutient, il y a certainement des moments dans lesquels nous devons mettre en question l'horizon normatif de notre contexte social. Chaque régime de vérité produit un horizon normatif donné. Si nous voulons nous faire reconnaître, rendre compte de nous-mêmes (l'expression utilisée par Butler est « *giving an account of oneself* », dans un sens peut-être proche du grec *logon didonai*; ce qui suppose non seulement raconter le soi, mais aussi le justifier, justifier l'existence spécifique de son mode de vie particulier), nous devons pouvoir transformer l'horizon normatif, voire même créer et transformer le langage, sinon notre désir de reconnaissance sera voué à l'échec²¹. Cette possibilité de transformation invoquée par Butler se situe tout à fait dans le prolongement de l'exercice critique et de la « politique de nous-mêmes » théorisés par Foucault. Leur diagnostic contribue donc non seulement à renforcer la thèse de l'existence du « soi » mais aussi à nous inviter à prendre une responsabilité sur le devenir et le changement de nous-mêmes.

19. MICHEL J., « Crise de soi et substitution narrative », *Archivio di Filosofia* LXXXI, n° 1-2 2013, p. 281-290. Voir également MICHEL J., *Quand le social vient au sens*, Berne, Peter Lang, 2015, p. 161-170.

20. MICHEL J., « Crise de soi et substitution narrative » *op. cit.*, p. 289.

21. BUTLER J., *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham, 2005, p. 24-25.

Soulignons que la façon d'envisager nos « identités » et leurs dimensions multiples est dans une relation étroite avec les processus de subjectivation qui les conditionnent, et notamment les différents rapports sociaux, cadres normatifs, situations historiques et état du langage dont nous disposons à chaque moment. Ajoutons que même si la notion d'identité (et de son sens) est problématique, elle demeure un *transcendantal pratique* : la condition de possibilité d'une telle notion d'identité est à chercher du côté de son dynamisme et de sa capacité à accueillir un certain degré de changement : nos identités ne sont pas figées, elles sont dynamiques, et donc ouvertes à un travail de redéfinition (même si elles ne sont pas totalement plastiques non plus). Ce travail est herméneutique mais il est aussi pratique, ce qui ouvre tout un domaine que Foucault appelait, de manière suggestive, la « politique de nous-mêmes ». Ce travail de définition et/ou redéfinition de nos identités est expérientiel et langagier, ce qui suppose à la fois le rôle de narration et de l'imagination productrice pour se transformer (même s'il s'agit d'une narration imagée, d'un récit fragmenté ou inachevé, etc.). Finalement, il faut noter que ce travail herméneutique sur soi est réglé. La plasticité n'est pas totale, car notre travail d'interprétation est incarné et fonctionne donc selon les limites du corps, de la mémoire, des capacités cognitives... Il s'agit là de limites constitutives de notre propre condition. Mais outre ces limites, il faut interroger les contraintes posées par le contexte social et notamment par le système de rapports sociaux dans le contexte du « capitalisme ».

Analyse critique du capitalisme narratif

Si l'identité est une notion décisive pour notre vie, si elle tend à s'exprimer de manière narrative et à se produire comme processus de subjectivation, si le contrôle de tout ce processus parfois nous échappe, comment mesurer la part que joue le « capitalisme » ? Revenons d'abord à sa définition possible. Le mot même a une connotation péjorative, mais nous l'utilisons ici, faute de trouver dans le lexique une expression plus appropriée (visiblement, « économie de marché » ne couvre que l'un de ses aspects). Comme le suggère Emmanuel Renault, le capitalisme, et plus précisément sa variante « néo-libérale » aujourd'hui dominante, peuvent être considérés tout à la fois comme un mode d'accumulation du capital (fondé notamment sur la recherche de profit), un mode de gouvernementalité, une politique et un discours de justification ou une idéologie²². Le capitalisme est la manière dominante de penser les rapports économiques : il est donc intrinsèquement lié à l'exercice du

22. Voir MARCELO G. et RENAULT E., « Reconnaissance, critique sociale et politique. Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault », *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 2, n° 1, 2011, p. 137-138.

pouvoir et à l'asymétrie de son effectuation, certains agents étant plus puissants que d'autres. Toutefois, comme nous l'avons vu avec Foucault, le pouvoir ne s'exerce jamais avec la force nue – thèse soutenue aussi par Hannah Arendt²³. Comme l'affirme Ricœur (en référence à Weber), dans *l'Idéologie et l'utopie*, pour être exercée, la domination demande le consentement des gouvernés et il faut donc les convaincre, les *persuader* de la justice de l'ordre dominant²⁴.

Dans la mesure où, selon Ricœur, il y a toujours une distance entre les prétentions du pouvoir et la croyance des dominés (en ce sens que le pouvoir normalement demande plus que ce que nous voulons spontanément lui accorder), l'autorité politique demande un supplément de croyances. Le capitalisme se prête à être décrit dans ces termes pour autant qu'il est fondé sur une certaine hiérarchie axiologique. Puisque les valeurs et les croyances influencent le comportement économique, Max Weber a pu expliquer l'origine du capitalisme en décrivant son « esprit », c'est-à-dire, l'ensemble de ses valeurs et de ses croyances dominantes²⁵.

Si le capitalisme a un « esprit » cela ne veut pas nécessairement dire qu'il ne change pas. Au contraire, il semble bien que le changement soit constitutif de sa capacité de survie, comme l'affirment Luc Boltanski et Ève Chiapello, qui proposent de définir un « nouvel esprit du capitalisme ». Boltanski et Chiapello, analysant la « révolution managériale » dans le cadre de leur approche sociologique (à la fois inspirée du cadre analytique de la sociologie pragmatique et d'une analyse vraiment critique du phénomène capitaliste) identifient les caractéristiques de flexibilité, adaptabilité, activité et communication parmi les valeurs dominantes de cette nouvelle phase : les chefs de projet, les médiateurs, les gurus et les entrepreneurs se doivent d'être engagés, mobiles, enthousiastes et polyvalents ; ils doivent savoir mener plusieurs projets de front et, ce qui est plus important pour notre propos, ils doivent savoir se lier et communiquer entre eux²⁶. Or, dans ce contexte, l'approche narrative

23. Soulignons que pour Arendt le pouvoir prend toujours une forme intersubjective. Comme l'affirme Ricœur, chez Arendt l'exercice du pouvoir est intimement lié à l'action, avec ses caractéristiques de pluralité et coordination. Voir ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, notamment le cinquième chapitre, « L'action », p. 197-278 et RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 228.

24. Encore une fois, nous sommes ici confrontés à la nature éminemment intersubjective de l'exercice du pouvoir ou de l'autorité. Ricœur suit le modèle motivationnel de la sociologie compréhensive inspirée de Max Weber. Soutenant que l'idéologie (tout comme l'utopie) a, outre ses formes pathologiques, aussi une forme constitutive, il parle d'une « plus-value » que l'idéologie viendra ajouter à notre croyance dans l'autorité déjà instituée. Voir RICŒUR P., *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 244.

25. WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Librairie Plon, 1964.

26. Sur les figures principales de ce « nouvel esprit du capitalisme » et leurs fonctions, telles qu'elles sont définies par la littérature du management et analysées par Boltanski et Chiapello,

acquiert une importance décisive. La mise en récit, lorsqu'elle est au service, par exemple, des techniques de marketing ou de communication politique est devenue un instrument puissant non seulement de communication mais à proprement parler de manipulation : manipulation des désirs et des comportements à travers un investissement des émotions, des désirs, des affects.

À la faveur de mises en récit, le capitalisme a su se trouver, pour employer les termes de Frédéric Lordon, une nouvelle manière de « faire faire²⁷ ». Certains critiques, comme par exemple Christian Salmon, vont jusqu'à parler d'un « nouvel ordre narratif²⁸ », de la promotion d'un formatage des désirs et de son instrumentalisation à travers les instances de contrôle. Les analyses de Salmon ne se réduisent pas, bien entendu, aux seuls rapports économiques que l'on pourrait regrouper, à un premier niveau, sous l'étiquette du « capitalisme ». En effet, toute sa démarche consiste à montrer jusqu'à quel point les techniques de manipulation narrative sont omniprésentes et envahissent jusqu'aux derniers recoins de notre vie publique : que ce soit dans la politique (les « présidents postmodernes » dont les conseillers sont les *spin doctors*²⁹), le journalisme (l'exemple majeur étant, selon lui, *Fox News* qui a substitué les histoires aux faits réels, au profit « d'un mensonge que tous ses téléspectateurs pourraient choisir de croire³⁰ ») ou la guerre (il décrit le passage de la guerre froide à la « guerre feinte³¹ », et la coopération entre Hollywood et le Pentagone³² pour promouvoir de nouvelles représentations et justifications des guerres).

Cependant, ce « nouvel ordre narratif » décrit par Salmon, bien que non réduit à l'intérêt économique imputé au « capitalisme », y trouve l'un de ses domaines privilégiés. Il rappelle que, à partir des années 1990, la notion d'histoire de marque (*brand story*) a remplacé celle d'image de marque (*brand image*, notion dominante dans les années 1980) avec des conséquences notoires sur le marketing :

voir BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., « La formation de la cité par projets », *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 154-238.

27. Lordon propose d'aborder le capitalisme par le biais d'une combinaison entre un structuralisme des rapports sociaux et une anthropologie des passions : il s'inspire d'une analyse spinoziste des affects pour objectiver le système capitaliste et ses effets de manipulation sur les agents sociaux. Voir LORDON F., *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 10 pour la description de son approche et p. 19 pour le « désir de faire faire », caractéristique, selon lui, du *conatus* des entrepreneurs qui cherchent à mobiliser les travailleurs.

28. SALMON C., *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2008, et notamment la conclusion « Le nouvel ordre narratif », p. 199-213.

29. *Ibid.*, p. 129-134.

30. Seth Godin, cité dans SALMON C., *Storytelling*, *op. cit.*, p. 180.

31. SALMON C., *Storytelling*, *op. cit.*, p. 145-149.

32. *Ibid.*, p. 164-167.

« L'apparition d'un nouveau lexique dans lequel "l'audience" a remplacé les consommateurs et les "séquences narratives" les "campagnes" publicitaires³³. » Outre le marketing, il fait le bilan du tournant narratif dans le management, avec ses composantes de « management des émotions » et, plus important pour notre propos, il décrit l'apparition d'un nouveau « sujet » du capitalisme.

Selon Salmon, le capitalisme exige un certain nombre d'opérations sur nos propres identités. Par exemple, et comme le remarquent également Boltanski et Chiapello, la « flexibilisation » des marchés de travail sur la scène mondiale n'est pas sans conséquences dès lors qu'elle cache la réalité de la précarité. Mais l'une des justifications apportées par le « nouvel ordre narratif » est celle de l'inévitabilité de cette réalité – Salmon l'appelle le « récit du changement ». Or, cette flexibilisation – associée aux phénomènes de la délocalisation, de la sous-traitance, etc. – porte aussi sur notre expérience du temps et sur le vécu de notre propre vie. L'imposition d'une précarité perpétuelle – ce que Jean-Philippe Deranty appelle la « précarisation de l'existence³⁴ » – donne lieu à un soi fragmenté, presque incapable de se projeter diachroniquement. Ce qui se trouve empêché par cette requête de mobilité et de changement perpétuels, c'est ce que Laurent Thévenot désigne comme « l'engagement en plan³⁵ » lequel, selon Thévenot, est précisément ce qui permet de fonder l'autonomie d'un sujet individuel, « celui qui a un plan ». Pour le dire vite, si la possibilité de « planifier » ou de projeter diachroniquement une vie est mise à mal, c'est l'unité même (y compris narrative) de la vie qui se trouve menacée. Cette menace se voit cependant « justifiée » par le récit de quelque chose d'inévitable : « On voit ainsi un modèle d'autorité se substituer à un autre. L'autorité du directeur céder la place à l'autorité d'un récit dont l'entreprise n'est plus que la mise en œuvre, une partition dont le management règle l'exécution. Une fiction qu'il s'agit de jouer au mieux [...] [celle du] récit d'un "changement" désiré³⁶. »

Salmon donne d'autres exemples de ces nouvelles formes de « sujet » capitaliste. Il mentionne la confusion des rôles assignés aux travailleurs des *call centers* en Inde, « âmes délocalisées » forcées à travailler selon les horaires et les rythmes américains, totalement acculturés, leur esprit vivant aux États-Unis, pendant que leur corps reste en Inde³⁷, dans ce que l'on pourrait décrire comme le risque d'une partition totale du soi, au prix d'une certaine schizophrénie. Il invoque aussi le

33. *Ibid.*, p. 18-19.

34. DERANTY J.-P., « Work and the Precarisation of Existence », *European Journal of Social Theory* 11, 4, 2008, p. 443-463.

35. THÉVENOT L., « Grand résumé de *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement* », *SociologieS* [en ligne], Paris, La Découverte, 2006, mis en ligne le 6 juillet 2011, consulté le 27 août 2015. URL : [http://sociologies.revues.org/3572].

36. SALMON, *Storytelling*, *op. cit.*, p. 83.

37. *Ibid.*, p. 77-80.

« capitalisme émotionnel³⁸ » dans lequel les sujets sont toujours appelés à se réaliser mais ciblés dans leurs faiblesses et leurs manques allégués : par exemple, projeter des idéaux de forme physique ou de caractéristiques psychiques irréalistes pour ensuite, en poussant au « changement » et à la « réalisation » ou l'« amélioration » de soi, inciter à la consommation d'un produit quelconque. Dans ce nouveau « capitalisme émotionnel », les émotions, sentiments et affects se gèrent aussi : d'où, dans certains cas, la gestion par la peur (du chômage, de l'exclusion), la possible manipulation de l'espoir (ce que Honneth appelle l'usage idéologique de la reconnaissance³⁹), ou l'exploration des faiblesses psychologiques comme la dépression pour exhorter à la consommation d'antidépresseurs, etc.

Tous ces exemples semblent esquisser un diagnostic pessimiste sur l'usage très répandu des récits aujourd'hui. Combien de stéréotypes ne sont-ils pas diffusés par cette « machine à raconter » ? Jusqu'à quel point l'appauvrissement du langage et parfois la réduction aux instincts les plus basiques ne signifient-ils pas aussi un appauvrissement de notre expérience et de notre imagination ? À ceci s'ajoutent les transformations de notre manière ordinaire de communiquer et d'exprimer nos vies. Les innovations technologiques (au sens ordinaire, et non au sens de Foucault) comme les réseaux sociaux et notre tendance croissante d'exposition permanente donnent parfois lieu à des formes complètement manipulées d'exposition de soi, à la frontière de la pathologie.

Il nous semble cependant qu'une distinction peut être de mise entre les « bons » et les « mauvais » usages du récit. Il n'est pas judicieux de supposer *a priori* que toute mise en récit soit nécessairement déformante, dans le cadre de nos rapports sociaux, et notamment nos rapports économiques. Une distinction opératoire serait celle entre, d'une part, les usages constitutifs de notre imagination narrative, notamment en rapport avec notre propre identité et les technologies de soi que nous mettons en œuvre, et ses usages pathologiques ou dégénérés (ce qui nous reconduit à l'opposition ricœurienne entre deux modes de l'imaginaire social, l'idéologie et l'utopie⁴⁰).

38. Salmon invoque et développe notamment les thèses de Éva Illouz, dans *Les sentiments du capitalisme*; cit. par SALMON, *Storytelling, op. cit.*, p. 85.

39. La critique de Honneth porte surtout sur l'utilisation de la promesse de reconnaissance en tant qu'instrument de manipulation : dès lors, la reconnaissance perd sa signification positive et devient un instrument de politique symbolique dont le but est le contrôle social (par exemple dans le contexte du travail : jouer sur l'estime de quelqu'un en le motivant peut dissimuler l'objectif de faire en sorte de le faire accepter des tâches toujours plus lourdes) ; ce qui est particulièrement grave, selon Honneth, lorsque la promesse ne peut pas être accomplie, et qu'elle est donc constitutivement mensongère : voir HONNETH A., « La reconnaissance comme idéologie » in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 245-274.

40. RICŒUR P., *L'idéologie et l'utopie, op. cit.*

Cette distinction permet de jeter une nouvelle lumière sur les *limites du récit*. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre, la capacité du récit à saisir l'identité de notre « soi » n'est pas sans difficultés. Outre cette limitation de fait, ne faudrait-il pas penser aussi les limites éthiques du récit, c'est-à-dire, le seuil qui sépare les « bons » des « mauvais » récits, à une échelle non seulement individuelle mais aussi sociétale? Le problème du « nouvel ordre narratif » consiste en ceci que, à travers la marchandisation et la normalisation du désir, des émotions et des conduites, il contribue à la création d'un ordre normatif spécifique et d'un régime de véridiction qui ne va pas de soi et qui n'est pas sans poser des problèmes éthiques. Toutefois, un tel ordre narratif a tendance à se « naturaliser » et donc à cacher les alternatives possibles; ce qui ne fait que rendre les individus plus impuissants face à un ordre qui s'impose à eux. Comment, dans ces conditions, le soi peut-il résister aux pièges de nos sociétés contemporaines?

Le débat sur le soi, et notamment celui entre l'herméneutique du soi et la poïétique du soi⁴¹, s'est souvent figé sur une alternative entre, d'un côté, la « découverte et l'interprétation de soi », avec sa métaphore du livre ouvert, et, de l'autre, la « construction de soi », avec sa métaphore de la construction de notre vie comme une œuvre d'art, empruntée à Nietzsche et à Oscar Wilde. Mais ce débat est en un sens un faux débat si l'on part de l'hypothèse selon laquelle l'espace de notre soi, ou de notre identité, se situe à la jonction entre l'intervention sur un domaine préconstitué et, en contrepoint, un espace considérable d'indétermination sur lequel les individus peuvent « jouer » et donc, pour revenir à Foucault, négocier leurs identités⁴². Sauf que la « négociation de soi » ne devrait pas, comme

41. Foucault n'a jamais caché sa dette à l'égard de Pierre Hadot et sa notion d'« exercices spirituels », décisive pour le tournant foucauldien en direction d'une enquête sur les formes de la subjectivation et d'une réflexion sur l'herméneutique du sujet, avec l'accent mis sur la transformation de nous-mêmes. Hadot, pour sa part, reconnaît les points de contact avec Foucault, mais marque aussi ses distances, précisément sur le point que nous venons d'invoquer : « Peut-être y aurait-il une différence : en ce sens que Foucault a plutôt centré son idée des pratiques de soi sur une certaine attitude de l'individu, qu'il a appelée l'esthétique de l'existence et qui consiste en définitive à faire que son existence soit belle [...] Je suis plus intéressé par l'aspect cosmique de la philosophie [...] Je souhaite donc que le philosophe se situe plus dans la perspective de l'univers, ou de l'humanité dans sa totalité, ou de l'humanité comme autre », HADOT P., LAUGIER S., DAVIDSON A. I., « Qu'est-ce que l'éthique? Entretien avec Pierre Hadot », in P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 391.

42. Sur la complémentarité entre l'approche foucauldienne de la subjectivation et le paradigme de l'herméneutique de soi (notamment tel qu'il apparaît chez Ricoeur), et sur la définition du statut du sujet, entre compréhension de soi et transformation de soi voir BARTHÉLÉMY A., « Herméneutiques croisées : Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault », *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 55-67 et CASTONGUAY S., « Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible », *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 68-86.

il l'est de nos jours, devenir le règne de la marchandisation de soi⁴³. La seule solution possible tiendrait sans doute dans une reconquête herméneutique de nos propres histoires, sans pour autant en faire des produits totalement fictionnels, façonnés pour plaire ou s'adapter constamment aux exigences de ce que nous anticipons être les attentes de l'autre.

La tâche est ardue, étant donné les conditionnements invoqués. D'une part, le langage et l'ensemble de ses usages nous préexistent, d'autre part, les techniques de manipulation sont omniprésentes. Et pourtant la transformation de nous-mêmes et de nos sociétés peut partiellement s'opérer – telle est une hypothèse – à travers les méthodes d'innovation sémantique, et notamment par le récit, comme le suggèrent George Lakoff et Nancy Fraser. Même si le récit ne réussit pas à exprimer pleinement notre identité, l'importance de prendre la responsabilité de notre propre « cadrage » (*framing*) est pour Lakoff décisive, car si nous ne faisons pas nous-mêmes cette opération, quelqu'un le fera à notre place, au prix de manipulation ou de distorsion⁴⁴. Au niveau collectif, par exemple, la définition de certains groupes sociaux passe aussi par ce travail narratif et parfois par un conflit d'interprétations contre les récits dominants (par exemple, contre les récits racistes, xénophobes...). Dans ce contexte, Nancy Fraser parle de l'importance des *subaltern counterpublics*⁴⁵ en ce qu'ils permettent d'engager des récits contre-hégémoniques⁴⁶ et de raconter autrement. Telle est une manière possible de résister à la manipulation par les récits.

43. Dans *La Réification*, Axel Honneth dénonce précisément deux formes pathologiques de rapport à soi : la forme « détective » (notion empruntée à David Finkelstein) et la forme « constructiviste », c'est-à-dire, respectivement, la possibilité de considérer nos identités soit comme des états fixes et complétement objectivés, soit comme des cases vides totalement ouvertes et susceptibles de devenir des produits instrumentaux. Voir HONNETH A., *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007, et notamment le cinquième chapitre « L'autoréification : les contours du phénomène », p. 89-106.

44. Voir notamment LAKOFF G., *Don't think of an elephant! Know your values and frame the debate*, White River Junction, Chelsea Green Publishing, 2004 ; et surtout la lettre publique qu'il a adressée au mouvement « Occupy Wall Street » : Lakoff G., *How to Frame Yourself: A Framing Memo for Occupy Wall Street*, website de l'Huffington Post, mis en ligne le 19 octobre 2011, consulté le 27 août 2015. URL : [http://www.huffingtonpost.com/george-lakoff/occupy-wall-street_b_1019448.html].

45. FRASER N., « Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Social Text* 25/26, 1990, p. 56-80.

46. Voir aussi à ce sujet MOYAERT M., « Between Ideology and Utopia. Honneth and Ricoeur on symbolic violence, marginalization and recognition », *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 2, n° 1, 2011, p. 101.

Conclusion

Au terme de cette réflexion sur les rapports entre narration et subjectivation, manipulation et résistance, quelques conclusions s'imposent. La première partie du chapitre s'achève sur la supposition d'un « un transcendantal pratique » dont le sens rend possible notre expérience du monde et l'existence de nos identités. Refusant toute définition essentialiste, nous avons insisté sur le caractère changeant (mais non totalement plastique) de l'identité (au risque de nous affronter à son paradoxe sous-jacent : comment une identité pourrait-elle être changeante?) et sur sa constitution partiellement narrative et partiellement pratique (à la fois éthique⁴⁷ et politique), susceptible d'être manipulée mais aussi capable d'être assumée par le soi par le biais d'une activité critique des influences extérieures jugées illégitimes. Les contraintes qui pèsent sur notre libre action et sur notre définition de nous-mêmes sont omniprésentes. Pourtant, la possibilité d'une activité politique transformatrice et d'innovation sémantique témoigne du fait que la transformation du langage et du cadre normatif d'un contexte social donné est possible. Ainsi, (ré)appropriation de soi-même et critique sociale deviennent deux faces de la même activité, au fur et à mesure que l'activité de vigilance critique permet au soi de s'assumer et de se définir.

Si le récit a une fonction constitutive de notre identité, il peut aussi devenir un moyen de distorsion : réfléchir aux limites éthiques de l'usage des récits revient donc à tracer cette ligne de partage entre les « bons » et les « mauvais » usages du récit. La partie critique de ce chapitre a invoqué de manière succincte quelques-uns des abus narratifs. Une vigilance est clairement requise autant que des stratégies possibles sont possibles pour en conjurer les effets pervers. Résister à la manipulation et « devenir soi-même », voici une injonction à laquelle Foucault pourrait souscrire dans le cadre de sa philosophie critique.

47. Foucault insiste aussi sur l'aspect éthique de ce processus. En fait, il va encore plus loin, jusqu'à définir l'éthique comme la capacité de choisir le bon rapport à soi-même, celui capable de nous constituer en tant que sujets éthiques : « Qu'est-ce que l'éthique? C'est, je crois, la façon dont les sujets se constituent eux-mêmes en tant que sujets moraux dans leur activité, leur action, etc. Le problème n'est donc pas de développer le soi, mais de définir quel type de relation à vous-même est capable de vous constituer en tant que sujet éthique », FOUCAULT M., « Débat au Département de Philosophie de l'Université de Californie à Berkeley », in *Qu'est-ce que la critique?*, *op. cit.*, p. 114.

Presses universitaires de Rennes

Conclusion

De la critique du moi à la poétique du soi

Paulo JESUS, Gonçalo MARCELO et Johann MICHEL

Au moment de conclure ce livre, nous ne voulons renfermer la démarche qui le sous-tend sur aucune synthèse thématique, comme si l'on devait dégager un noyau assertorique commun à tous les co-auteurs concernant une nouvelle idée du soi. En effet, la recherche collective interdisciplinaire et internationale qui s'articule et s'expose dans cet ouvrage ne repose ni ne débouche sur aucune *idée a priori du soi*. Car les auteurs qui ont contribué à cet ouvrage pratiquent l'inquiétude et la liberté interrogative, au lieu d'investir, *in fine*, un lieu de repos théorique. Ici il n'y a pas de nouvel ordre signifiant ou de nouvelle chaîne de signifiants, capables d'abriter quelque chose de fixe du moi, contre les intempéries, plus ou moins dévastatrices, de la raison critique.

À l'âge où les grands textes fondateurs ont perdu non seulement leur impact métaphysique mais aussi leur vitalité grammaticale et leur efficacité symbolique, à l'image des religions et des langues mortes, confinées dans leurs mondes révolus, privées de leurs sujets parlants et croyants, nous partageons essentiellement un art heuristique, comprenant une attitude méthodologique, à la fois critique et poétique. Si la conscience de soi n'est pas un mode de savoir thématique ou de connaissance immédiate de soi, c'est qu'elle témoigne d'un effort et d'une épreuve, d'une spontanéité vulnérable, qui offre et renouvelle l'évidence incarnée du mouvement fini d'un être en questionnement. Le « Je » du « Je pense, je suis », ainsi que la qualité du sentiment de soi (*ipse, self, Selbst*), ne nous apprend *rien d'essentiel*, puisque, en toute rigueur, il est un signe vide qui ne veut rien dire d'objectivable dans sa solitude abstraite. L'épaisseur référentielle et sémantique d'un sujet ne saurait se former qu'au terme d'un retour à soi après la longue dépossession et altération des aventures vécues au monde de la vie et des symboles. Le soi n'appartient pas au régime des données immédiates de la conscience, mais il émerge

plutôt *après coup*, comme un narrateur qui se découvre *in medias res*, toujours déjà au cœur agité de la trame complexe, grâce au labeur réflexif qui s'applique à son propre procès d'incarnation, d'expérience et de signification au cours duquel s'engendrent, s'agencent et se déploient des possibilités singulières d'une vie humaine. Incarnation, expérience et signification constituent une triade de catégories évocatrice que l'on rencontre chez Dilthey – vie (affectivité et spontanéité sensibles), expression (extériorisation et formation de configuration significantes), compréhension (saisie ou auto-appréhension de la vie dans ses expressions). Cette triple épaisseur de la vie permet de conjuguer l'humilité descriptive de la phénoménologie avec la critique herméneutique des flux de sens en interaction. De la sorte, le soi demeure l'indice d'un travail poétique indéfini et inachevable de production de sens à partir de plusieurs altérités qui plongent dans l'indétermination, notamment l'altérité matérielle du corps propre et de son inexorable matérialité, l'altérité des événements et de leur densité historique, l'altérité des systèmes symboliques culturels, l'altérité des autres, plus ou moins proches, plus ou moins intelligibles, dans leur biographie irréductible.

Il en découle de ce qui précède que, dans notre recherche, l'altérité plurielle et discontinue des matières vécues prime sur toute identité formelle, les subjectivations multiples priment sur toute conscience unifiée de soi ; enfin, l'intersubjectivité prime sur la subjectivité. En même temps, le rapport méthodologique entre phénoménologie et herméneutique devient une tension extrêmement féconde qui, dans les termes d'une compréhension narrative de l'identité personnelle, entraîne une sorte de conflit entre la vie vécue et la conscience de soi qui s'exprime et se comprend dans le récit de vie raconté. Du point de vue phénoménologique, toute enquête herméneutique devra buter, tôt ou tard, sur le silence de l'impression, la passivité ou la passibilité de l'épreuve sensible, le pathos et la synesthésie de la chair. Cependant, pour l'herméneute, tout silence charnel peut être pré-structuré par des significations qui s'ignorent et qui appellent leur déchiffrement sémiotique et archéologique. En dernier ressort, il s'avère indécidable de distinguer clairement, au sein d'une épreuve vécue, la part de l'ineffable de la chair où le symbole n'a jamais pénétré, et la part de l'écriture ou du texte qui se cache sous la voix inarticulée du corps propre et lui confère une profondeur de sens tacite. De plus, la subjectivation concrète dont la compréhension convoque un regard à la fois phénoménologique et herméneutique, se réalise dans l'implication entre chair et symbole et manifeste une créativité autopoétique qui déstabilise les catégories logiques de réalité et d'effectivité, de contingence et de nécessité. Ce déséquilibre démontre la force de l'imagination, activité cognitive et existentielle par excellence, laboratoire des possibles, où les variations du soi accompagnent les variations du monde. À telle enseigne que, si l'on adoptait une idée, bien que minimale, de ce qui appartient en propre à l'humanité, on songerait

à l'anthropologie romantique de Novalis lorsqu'il propose la notion de « Poésie transcendante » pour dire la création fondamentale de sens et finit par déclarer : « Le poète transcendantal est l'homme transcendantal en général¹. »

L'importance de la dimension poétique du soi justifie la convocation récurrente de l'art et, plus spécifiquement, de la littérature au long de cet ouvrage, en tant que laboratoire du possible. Toutefois, il s'agit d'un laboratoire paradoxal où les matières ne sont pas contrôlées pour que les hypothèses puissent être soumises à un dispositif de vérification ou de réfutation. Bien au contraire, ce laboratoire laisse les matières aussi bien que les hypothèses dans un espace potentiel, espace de jeu instable, où l'on explore, avec plaisir, les positions énigmatiques des labyrinthes et de leurs apories qui demeurent ouvertes, invitant d'autres poètes en ouverture. Parmi les positions énigmatiques que l'on rencontre dans les variations autopoétiques du soi, nous pouvons identifier celles que cet ouvrage a voulu mettre en valeur et, parfois, mettre à mal, comme lieux théoriques incontournables et inhabitables, notamment : l'équivoque entre matière vécue et forme signifiante dans le sentiment de soi, l'équivoque entre éthique et esthétique dans la vérité fictionnelle d'un récit de soi, l'équivoque entre libération et domination dans la lutte pour la reconnaissance de soi.

1. NOVALIS, « Poésie, § 47 », *Schriften, zweiter Band : Das philosophische Werk* (hersg. von R. Samuel), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1981, p. 536.

Presses universitaires de Rennes

Les résumés

Sincérité et naturel

Claude ROMANO

La question du naturel qui a été récemment remise à l'honneur par la J. Elster et Ch. Larmore doit-elle être distinguée de celle de l'authenticité inaugurée par Rousseau? La thèse de ce chapitre est que les deux questions sont à la fois historiquement et conceptuellement distinctes. Tandis que les philosophies de l'authenticité ont eu tendance à privilégier une forme de sincérité réflexive dans laquelle le sincère revendique d'être tel aux yeux des autres (et même aux siens), faisant ainsi de la *volonté* d'être soi la voie d'accès à l'authenticité, les pensées du naturel, à l'opposé, ont jeté le discrédit sur l'idée même d'une volonté d'être sincère, y décelant déjà un germe d'insincérité. C'est donc principalement dans le statut de la réflexivité et dans la possibilité de se donner ou non la sincérité comme but que l'on pourrait identifier la différence principale entre les deux traditions.

Être soi : nécessité, tâche et effort

Marc-Antoine VALLÉE

La visée principale de ce texte est de questionner ce que nous entendons par l'expression « être soi », à partir d'une lecture croisée d'Aristote, de Heidegger et de Brague. Il apparaît que cette expression peut signifier aussi bien une nécessité, qu'une tâche ou un effort. Bien que distinctes, ces trois significations ne sont pas sans liens. Si « être soi » peut se présenter comme une tâche qui nous incombe en propre, c'est en raison de la nécessité irrémédiable d'être soi-même, qu'aucun autre ne peut assumer à notre place. Il s'agit d'abord de montrer que cette nécessité

apparaît de façon particulièrement évidente dans le champ pratique. Elle est ensuite rattachée à la tâche d'assumer le fait d'être soi de façon authentique, ainsi qu'à l'effort pour exister en relation avec d'autres que soi.

Phénoménologie de l'humilité

Anthony J. STEINBOCK

La présente contribution s'emploie à frayer la voie à une phénoménologie de l'humilité. Elle analyse le caractère fondationnel de l'humilité dans sa relation avec l'orgueil et interroge la question de son auto-donation. Mentionnant la différence entre être-rendu-humble, se-rendre humble et la modestie, ce chapitre éclaire la distinction entre l'humiliation, l'affliction et l'humilité. L'humilité peut en effet être définie comme un mode d'auto-donation à travers lequel je suis celui que je suis en aimant ou en étant orienté vers un autre. L'acte d'auto-donation se fait en même temps acte de dépossession (fierté, orgueil...). L'être soi-même constitutif de l'humilité passe ainsi par une forme d'oubli de soi – de son ego précisément.

Identité et dissociation (*Spaltung*) du point de vue de l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*)

Philippe CABESTAN

Si les psychiatres semblent s'accorder sur ce que désigne la notion de dissociation, ils ne comprennent cependant pas de la même manière ce phénomène profondément énigmatique. Pour Eugen Bleuler, comme on le sait peut-être, la dissociation ou *Spaltung* est un symptôme majeur de la schizophrénie et correspond à un trouble de l'association. C'est ainsi que des idées et des affects appartenant à des champs complètement différents peuvent se mêler les uns aux autres au lieu de demeurer séparés. Mais comme le montre Ludwig Binswanger, à travers l'analyse du cas Jürg Zünd, il est possible de proposer une autre interprétation de la dissociation à partir d'une réflexion phénoménologique sur le soi et l'être soi, inspirée par la pensée de Heidegger. Dans cette perspective, que poursuit à sa manière Ronald Laing avec la notion winnicottienne de faux-soi, la schizophrénie se caractériserait par l'incapacité du malade à trouver un style de vie propre.

Identité, narration et souffrance

Nuno Miguel PROENÇA

En prenant en compte les limites que la souffrance impose à une conception narrative de l'identité, comment peut-on définir le « soi-même » autrement que par la médiation du langage et de l'action ? La pertinence du modèle du soi

narratif semble mise à mal dès lors qu'il s'agit de prendre en compte à la fois l'ipséité et la souffrance. La confrontation des travaux de Paul Ricœur et de Michel Henry permet de mettre en évidence le fonds pathique dont le lieu est le corps propre d'un soi vivant exposé à des événements qui ne sont pas nécessairement récupérables par la trame du récit. Parmi d'autres domaines, ce débat est d'une grande importance pour les travaux actuels en médecine narrative.

**Le Moi parlant à un Toi,
l'homme pathologique, et l'homme particule**

Sabina LORIGA

Tout au long des XIX^e et XX^e siècles, la littérature a quitté les hommes qui « font l'histoire » et a commencé à être parsemée par des personnages « ordinaires ». Peu à peu, le grand homme compact et cohérent a été remplacé par des orphelins incertains et fragiles. Or, qu'en est-il de l'histoire, au sens de l'enquête historique ? S'est-elle contentée de figures individuelles « simples » et d'un récit linéaire, chronologique, etc. ? Ou bien a-t-elle contribué à la révision de la notion de subjectivité ? À première vue, la réponse pourrait être négative. Cependant, si l'on fait un saut en arrière, on découvre que, déjà tout au long du XIX^e siècle, des historiens avaient proposé des figures individuelles complexes et ambivalentes. Dans ce texte, j'en analyse trois : le *Moi parlant à un Toi*, *l'homme pathologique*, et *l'homme particule*.

**Nécessité de l'identité, nécessité de la subjectivité
Notes phénoménologiques à partir de Saul Kripke**

Luca M. POSSATI

Le but de ce chapitre est double : a) analyser les thèses majeures de Kripke sur l'identité et sur la relation entre l'identité et la nécessité ; b) poser une question tout à fait décisive pour l'identité et la subjectivité, à savoir si la coïncidence matérielle, physique et spatio-temporelle peut être considérée un critère d'identité adéquat. Cela nous conduira enfin à traiter des relations entre l'identité et la répétition.

**Connaissance de soi et engagement :
Richard Moran lecteur analytique de Sartre**

Samuel WEBB

En général, une personne sait ce qu'elle pense, veut, ou ressent, sans avoir besoin pour cela de s'appuyer sur des observations d'elle-même. En ce sens, la connaissance de soi semble bénéficier d'un privilège par rapport à la connaissance d'autrui, celui de pouvoir apparaître comme vraie sans être fondée sur l'observation et l'inférence.

Ce privilège se nomme, après Wittgenstein, l'« autorité de la première personne ». Pour expliquer ce phénomène, la métaphysique traditionnelle a postulé, à l'instar du *cogito* cartésien, que le sujet aurait une sorte d'accès direct à son intériorité que ne peut avoir autrui. Or, la plupart des philosophes contemporains rejettent l'idée d'intériorité « privée », mais ils ne s'accordent cependant pas sur l'explication qui devrait la remplacer.

Ce chapitre se concentre sur la solution que Richard Moran apporte à ce problème. Moran reprend la thèse sartrienne selon laquelle pour savoir et dire ce que je pense, veux, ou vais faire, je suis obligé de me décider, de m'*engager* plutôt que de m'*observer*. En ce sens, soutient Moran, le trait distinctif de la connaissance de soi en première personne n'est pas tant un privilège qu'une responsabilité à assumer. Mais pour s'engager de façon responsable, ne faut-il pas chercher d'abord à se connaître? Nous considérons la force de cette objection, soulevée par Ferdinand Alquié contre Sartre, et tâchons d'y répondre. Ce faisant, notre but est de montrer en quoi l'engagement d'une personne exige un rapport à soi sans équivalent dans ses rapports à autrui.

La peau comme lieu phénoménologique de soi : un parcours à travers la poésie portugaise contemporaine

Maria Helena JESUS et Paulo JESUS

La poésie portugaise contemporaine s'avère en partie une réponse créative et libératrice à l'encontre de la perte de soi chez F. Pessoa. Cette réponse se développe comme une sorte de négation de la négation, un refus de la poétique du néant, par une reconstruction de l'activité poétique. Celle-ci repose notamment sur le corps propre, réinvesti poétiquement comme lieu authentique et métaphorique de cette sensibilité affective et active, mi-pathos mi-poïésis, où la parole et le monde, le soi et l'autre, co-naissent à fleur de peau. Ainsi, la peau signifie-t-elle rencontre, épiphany et invention d'une seule et même chair. Il s'agit de la co-implication entre conscience et matière vivante dont l'élucidation nous invite à rentrer en dialogue avec la phénoménologie du corps subjectif et du toucher (notamment avec Merleau-Ponty et Michel Henry) qui présente le soi sensible comme processus d'incarnation.

De Husserl à Proust : y a-t-il un *eidós* de l'*ego*?

Claudia SERBAN

Nous menons dans ce travail une enquête sur les conditions, le statut et le sens d'une eidétique égologique. Nous exposons tout d'abord les raisons qui motivent, dans la phénoménologie de Husserl, la position d'un *eidós ego* résultant d'une

variation imaginative opérée sur l'*ego* transcendantal lui-même. Il apparaît ainsi que, malgré l'impossibilité de s'en tenir à la singularité de fait de l'*ego* effectivement existant, la facticité égologique joue un rôle beaucoup plus important que dans le cadre du rapport habituel entre fait et *eidōs*. En suivant le fil de la réflexion proustienne sur le mouvement d'essentialisation qu'opère l'immersion dans la profondeur du temps et qui pose la mémoire au principe du temps retrouvé, nous dégageons au contraire la possibilité de faire de l'auto-fiction la source première et véritable de la connaissance eidétique du moi.

L'identité fragmentée chez Fernando Pessoa/Bernardo Soares à la lumière de la thèse de l'identité narrative de Paul Ricœur

Martinho SOARES

Cette étude a pour objectif de confronter la théorie de l'identité narrative développée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* avec le questionnement du sujet à l'œuvre dans la poésie de Fernando Pessoa. Dans une première partie, cette confrontation se fera à propos d'un poème représentatif de l'hétéronymie et de la dépersonnalisation : *Je ne sais pas combien d'âmes j'ai*. Dans une deuxième partie, on se tiendra à la question de la fragmentation et de la dissolution du sujet dans le *Livre de l'intranquillité* de Fernando Pessoa/Bernardo Soares. À la fin de cette étude, on espère avoir répondu aux trois questions majeures qui découlent du dialogue entre l'herméneutique du soi de P. Ricœur et la psychographie de Bernardo Soares : peut-on parler d'identité narrative dans le cadre du *Livre de l'intranquillité*? Quel genre d'identité nous offre cette variation imaginative sur l'identité personnelle? Est-ce que ce genre d'identité fragmentée et poétique peut être considérée comme une alternative tout à fait acceptable par rapport à l'identité narrative?

Ethopoïesis/Cosmopoïesis

Invention de soi et poétique du monde

Simon CASTONGUAY

Ce chapitre cherche à examiner l'association qui existe entre invention de soi (*ethopoïesis*) et poétique du monde (*cosmopoïesis*) chez certains philosophes français (Claude Romano, Michel Foucault), en prenant pour assises une fiction contemporaine qui problématise la notion d'identité narrative (*Le dernier monde* de Céline Minard). Notre hypothèse est que la constitution imaginaire du monde, dans sa forme poétique et narrative, repose sur une perte de monde, un acosmisme. Cette situation est présentée tant par la thématique de la fiction analysée (qui met en scène un homme seul au monde) que par la configuration poétique (telle que conceptualisée par l'herméneutique de Paul Ricœur).

La notion d'identité narrative à l'épreuve d'une anthropologie du biographique

Michèle LECLERC-OLIVE

Les questions « Qui suis-je ? » et « Quels sont les événements qui ont marqué ou orienté ma vie ? » déclenchent-elles des récits analogues ? La notion d'identité narrative, comme médiation entre les conceptions de soi et le temps biographique, entre nommer et raconter, est ici confrontée aux propositions issues d'une anthropologie du biographique nourrie d'enquêtes empiriques et d'analyse de récits.

La configuration du récit de l'expérience biographique de Rahel Varnhagen par Hannah Arendt – récit qui exemplifie, me semble-t-il, la notion d'identité narrative en ce que les lecteurs hésitent entre portrait et biographie – révèle une attitude épistémique qui tout à la fois naturalise l'hypothèse d'un temps continu et expulse les fragments de vie « inouïs » hors du champ de l'expérience « normale » tel qu'il est le plus souvent appréhendé par les sciences sociales. L'identité narrative, et avec elle la notion de médiation, pourrait dès lors apparaître comme une concession silencieuse aux censures théoriques qui s'exercent à l'endroit de l'événement.

Narration et subjectivation : le soi à l'épreuve du capitalisme contemporain

Gonçalo MARCELO

L'ambition de ce texte est de questionner le rapport intrinsèque entre les techniques narratives et ce que nous pouvons appeler le « soi » ou notre identité personnelle. Si, dans un premier moment, il apparaîtra que l'identité et sa constitution partiellement narrative appartiennent à ce que nous appelons un « transcendantal pratique » car ils rendent possible notre expérience du monde, les limites de l'approche narrative à saisir entièrement notre identité seront aussi abordées à ses niveaux multiples. Dans un deuxième moment, il s'agira de questionner les pratiques contemporaines du « capitalisme narratif » et de révéler jusqu'à quel point notre expérience de nous-mêmes se trouve affectée par les techniques de manipulation par les récits. Le chapitre s'achève en forme de brève réflexion sur la part de liberté et de résistance qui revient aux acteurs sociaux dans la tâche ardue d'essayer de se définir eux-mêmes par le biais de leurs histoires.

Les auteurs

Simon CASTONGUAY est docteur en philosophie de l'université Laval (Québec) et de l'université Paris-Est. Spécialiste de la pensée de Paul Ricœur et de Michel Foucault, il a notamment codirigé l'ouvrage *Pratique et Langage. Études herméneutiques* (PUL). Il enseigne la littérature au Cégep du Vieux-Montréal et ses recherches portent présentement sur les liens entre imagination, monde et finitude.

Philippe CABESTAN, professeur en classes préparatoires au lycée Janson de Sailly (Paris), est membre associé des Archives Husserl de Paris. Il a publié en 2004, chez Ousia, *L'Être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, et en 2009, chez Ellipses, un *Dictionnaire Sartre*. Co-président de l'École française de *Daseinsanalyse*, il a publié, en collaboration avec F. Dastur, un ouvrage consacré aux rapports de la phénoménologie et de la psychiatrie, intitulé : *Daseinsanalyse* (Vrin, 2011) et s'apprête à publier *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet* (Hermann, octobre 2015).

Maria Helena JESUS est titulaire d'une maîtrise en lettres modernes à l'université de Coimbra, d'un DEA et d'un doctorat obtenus à l'université de la Sorbonne-Nouvelle, Paris III. La thèse de doctorat est à l'origine de la publication du volume *Regard sur la poésie portugaise contemporaine : Gnose et poétique de la nudité*, chez l'Harmattan (2015). Actuellement elle est rattachée à deux centres de recherches : CLEPUL (Lisbonne) et CREPAL (Paris). Ses intérêts s'articulent autour de la littérature portugaise contemporaine. Parmi les auteurs qui font l'objet de ses travaux, il y a des figures capitales du xx^e siècle, notamment Fernando Pessoa, Robert Musil, Paul Celan, Yves Bonnefoy, Sophia Andresen et Ramos Rosa qui invitent à établir le dialogue entre la création esthétique et le questionnement philosophique.

Paulo JESUS est titulaire d'une maîtrise en psychologie (université de Coimbra et université catholique de Louvain) et d'un doctorat en philosophie et sciences sociales (EHESS) consacré à la conscience de soi dans la philosophie moderne, et spécialement chez Kant. Entre 2007 et 2009, il a été chercheur post-doc à l'université de Columbia, à NYU et au CREA (Paris). Il a co-dirigé plusieurs séminaires au Collège international de philosophie (Paris), sur « Le sujet en tant que producteur de vérité » (2006-2007) et sur la « Justice cosmopolite » (2013-2014). Actuellement, il est chercheur au Centre de philosophie de l'université de Lisbonne où il coordonne le projet « Poétique du soi : mémoire, imagination et narrativité ». Ses publications, généralement centrées sur l'identité personnelle et sa construction symbolique, narrative, ainsi que sur la phénoménologie de l'intersubjectivité, comprennent, entre autres, le livre *Poétique de l'ipse : étude sur le 'Je pense' kantien* (Peter Lang, 2008).

Michèle LECLERC-OLIVE, mathématicienne et sociologue, est membre (CNRS) du laboratoire IRIS (Institut de recherches interdisciplinaires sur les enjeux sociaux) de l'EHESS. Elle travaille sur l'expérience biographique et, plus précisément, sur les événements biographiques et leur mise en récit. Ses dernières recherches portent sur les expériences migratoires dont le caractère fragmentaire révèle les limites des épistémologies « sédentaires » pour saisir des expériences biographiques « inouïes » : *Expériences migratoires et épistémologies sédentaires* (2013), *Un étudiant sahélien en URSS. Temporalités fragmentées et récits d'expérience* (2015), *Au-delà des sédentarités* (2015).

Sabina LORIGA, historienne, est directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris. Ses recherches portent principalement sur les rapports entre histoire et biographie, les constructions du temps historique, les usages publics du passé. Elle a publié notamment : *Le petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris, Le Seuil, 2010 ; *Soldats. Un laboratoire disciplinaire : l'armée piémontaise au XVIII^e siècle*, Paris, Belles Lettres, 2007 ; *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006 (en collaboration avec Olivier ABEL *et al.*).

Gonçalo MARCELO est chargé de cours à Católica Porto Business School et chercheur postdoctoral au Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (boursier FCT SFRH/BPD/102949/2014) où il mène un projet de critique de la raison, en collaboration avec Columbia University (New York). Il est co-rédacteur en chef de la revue *Ricoeuriana* (Coimbra) et l'un des directeurs de la Society for Ricoeur Studies et l'Asier. Ses principaux intérêts de recherche portent sur l'herméneutique, la théorie critique et la philosophie sociale et politique et il a publié plusieurs articles sur la reconnaissance, le conflit, et les philosophies de Paul Ricœur et Axel

Honneth. Récemment, il a dirigé un numéro de la revue américaine *Philosophy Today* consacré à la thématique de la justice et des institutions chez Ricœur.

Johann MICHEL, philosophe et politiste, est professeur des universités (université de Poitiers), membre de l'Institut universitaire de France, et chercheur statutaire au CEMS/EHESS/Paris. Membre du conseil scientifique du Fonds Ricœur, cofondateur de la revue internationale *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* (Pittsburgh University), il est notamment l'auteur de *Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Le Cerf, 2006), *Gouverner les mémoires* (PUF, 2010), *Sociologie du soi* (PUR, coll. « Sens social », 2012), *Ricœur et ses contemporains* (PUF, 2013), *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales* (Peter Lang, 2015).

Luca M. POSSATI, titulaire d'un doctorat de recherche en histoire de la philosophie (université La Sapienza, Rome), a perfectionné ses études à l'Institut catholique de Paris, au Fonds Ricœur (Institut protestant de théologie) et à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Auteur de plusieurs ouvrages en italien, il a publié en 2012 *Ricœur face à l'analogie. Entre théologie et déconstruction* (L'Harmattan).

Nuno Miguel PROENÇA est chercheur au Groupe pensée moderne et contemporaine du CHAM de l'université nouvelle de Lisbonne. Après un doctorat en philosophie à l'EHESS (2007), consacré aux conditions et aux procédures rendant possibles les rapports entre connaissance de soi et transformations psychiques dans la clinique freudienne, son travail a porté sur la réception des notions métapsychologiques par la phénoménologie. Il est l'auteur, notamment, de *Qu'est-ce que l'objectivation en psychanalyse?* (Paris, L'Harmattan, 2008) et travaille à présent sur les rapports entre identité, corps et empathie.

Claude ROMANO enseigne la philosophie à l'université de Paris-Sorbonne et à l'Australian Catholic University. Il a consacré différents ouvrages à une phénoménologie de l'événement (*L'événement et le monde*, PUF, 1998 ; *L'événement et le temps*, PUF, 1999 ; *Il y a*, PUF, 2003 ; *L'aventure temporelle*, PUF, 2010), s'est intéressé aux liens entre phénoménologie et littérature (*Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, Gallimard, 2005) et, plus récemment, a tenté de formuler à nouveaux frais le projet phénoménologique en dialogue avec d'autres courants de la philosophie contemporaine (*Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, 2010).

Claudia SERBAN, agrégée et docteur en philosophie, ancienne pensionnaire de la Fondation Thiers (2012-2015), est depuis septembre 2015 maître de conférences à l'université de Toulouse 2 (Jean Jaurès). Auteur de nombreux articles portant sur la phénoménologie allemande et française, elle publiera en 2016 un ouvrage

intitulé *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger* aux Presses universitaires de France.

Martinho SOARES est professeur de lettres classiques à l'université catholique du Porto, chercheur au Centre de littératures et cultures lusophones et européennes de l'université de Lisbonne et au Centre d'études classiques et humanistiques de l'université de Coimbra. Docteur de l'université de Coimbra en *Poétique et Herméneutique*, il est l'auteur en langue portugaise de « Temps, mythos et praxis : le dialogue entre Ricœur, Augustin et Aristote » et « Histoire et Fiction chez Paul Ricœur et Thucydide ». Il a publié plusieurs articles scientifiques dans les domaines de la littérature classique et portugaise, de la philosophie et de l'épistémologie de l'histoire.

Anthony J. STEINBOCK est professeur de philosophie à Southern Illinois University Carbondale et directeur du centre de recherche phénoménologique. Il est notamment l'auteur de *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence the Heart* (Northwestern University Press, 2014), *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience* (Indiana, 2007/Ballard Prize in Phenomenology 2009) et *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Northwestern, 1995). Il est également le traducteur de Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (Kluwer, 2001). Il est l'éditeur en chef de *Continental Philosophy Review*, et responsable éditorial à Northwestern University Press « SPEP » Series.

Marc-Antoine VALLÉE est professeur de philosophie au collège Édouard-Montpetit (Canada). Ses travaux portent principalement sur l'herméneutique et la phénoménologie. Il est l'auteur de *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage* (Presses universitaires de Rennes, 2012) et de *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur* (Éditions universitaires européennes, 2010). Il a également dirigé le collectif *Du texte au phénomène : Parcours de Paul Ricoeur* (Éditions Mimesis, 2015).

Samuel WEBB, originaire de Brooklyn, est doctorant contractuel à l'université Paris-Sorbonne où il consacre une thèse aux réappropriations analytiques de la pensée de Sartre. Il a reçu sa licence (BA) à la Tufts University à Boston et son master à Paris-Sorbonne. Ses recherches portent sur les théories contemporaines de la connaissance de soi et de la réflexion pratique en France et dans le monde anglo-américain. Son article « Savoir ce que l'on fait : Anscombe et Sartre » est à paraître dans la revue *Klesis* et sa traduction de la « Préface de Narcisse » de Rousseau dans un volume de la Broadview Press.

Table des matières

Introduction	7
Johann MICHEL	

Première partie Le soi à l'épreuve de l'authenticité

Sincérité et naturel	17
Claude ROMANO	
Deux manières d'« être soi-même »	18
Deux formes de sincérité	22
Être soi : nécessité, tâche et effort	33
Marc-Antoine VALLÉE	
Introduction	33
La nécessité d'être soi : soi-même et aucun autre	34
La tâche d'être soi : de l'authenticité	36
L'effort pour être soi : de l'amitié	39
Conclusion	47
Phénoménologie de l'humilité	49
Anthony J. STEINBOCK	
La dimension fondationnelle (<i>foundational</i>) de l'humilité	50
La question de l'autodonation au sein de l'humilité	52
Être-rendu-humble et se-rendre-humble	55
Être-rendu-humble	55
Se-rendre-humble	56
Humiliation, affliction et humilité	57
Humiliation et honte débilatante	58
Humiliation et affliction	61

Temporalité et humilité	63
Conclusion	64

Deuxième partie

Le soi à l'épreuve de la fragilité

Identité et dissociation (<i>Spaltung</i>)	
du point de vue de l'analyse existentielle (<i>Dasensanalyse</i>)	67
Philippe CABESTAN	
<i>Spaltung</i> et schizophrénie selon E. Bleuler	68
Le cas Jürg Zünd selon Binswanger	71
Soi, faux-soi et soi intérieur	73
Conclusion	75
Identité, narration, souffrance	77
Nuno Miguel PROENÇA	
Contours et questions	77
<i>Words, words, words</i>	78
Souffrance et ipséité	84
Souffrance narrée et souffrance inénarrable	88
Le Moi parlant à un Toi,	
l'homme pathologique, et l'homme particule	93
Sabina LORIGA	
Prémisse	93
Le Moi parlant à un Toi	99
L'homme pathologique	102
L'homme particule	105
Conclusion	106

Troisième partie

Le soi à l'épreuve de la multiplicité

Nécessité de l'identité, nécessité de la subjectivité	
Notes phénoménologiques à partir de Saul Kripke	111
Luca M. POSSATI	
<i>Naming and Necessity</i> : la sémantique des mondes possibles	111
La coïncidence matérielle comme critère d'identité	
et la possibilité d'une identité qui se multiplie	118
Connaissance de soi et engagement :	
Richard Moran lecteur analytique de Sartre	121
Samuel WEBB	
Introduction : la connaissance de soi est-elle privilégiée?	121
La connaissance de soi par l'engagement : Moran lecteur de Sartre	123
Limites de la connaissance de soi	
par l'engagement : l'objection d'Alquié	126

Réponse à l'objection d'Alquié :	
la structure complexe du rapport à soi dans la délibération	128
Réponse à l'objection d'Alquié : quand il faut s'engager pour se connaître	131
Conclusion	134
La peau comme lieu phénoménologique de soi :	
un parcours à travers la poésie portugaise contemporaine	135
Maria Helena JESUS et Paulo JESUS	
De Husserl à Proust : y a-t-il un <i>eidós</i> de l'<i>ego</i>?	151
Claudia SERBAN	
Husserl et l'eidétique égologique	152
Proust : une eidétique de l'unique?	160
Conclusion	164

Quatrième partie Le soi à l'épreuve de la narration

L'identité fragmentée chez Fernando Pessoa/Bernardo Soares	
à la lumière de la thèse de l'identité narrative de Paul Ricoeur	169
Martinho SOARES	
Personne et Plusieurs	171
Unité et Diversité avec Bernardo Soares	175
Conclusion	182
Ethopoïesis/Cosmopoïesis	
Invention de soi et poétique du monde	185
Simon CASTONGUAY	
Héritages d'un problème	186
Le concept d'ethopoïesis	188
Subjectivation et cosmopoïesis : « Le dernier monde »	191
La suspension du monde	197
La notion d'identité narrative à l'épreuve	
d'une anthropologie du biographique	201
Michèle LECLERC-OLIVE	
Éléments d'une anthropologie du biographique	205
Pragmatique de la mémorisation	207
Rahel Varnhagen : portrait ou biographie	210
Des modalités du penser « entre »	215
Narration et subjectivation :	
le soi à l'épreuve du capitalisme contemporain	217
Gonçalo MARCELO	
Introduction	217
Subjectivation, horizons normatifs, transformation	218
Analyse critique du capitalisme narratif	224
Conclusion	231

Conclusion

De la critique du moi à la poétique du soi	233
Paulo JESUS, Gonçalo MARCELO et Johann MICHEL	

Les résumés	237
--------------------------	-----

Les auteurs	243
--------------------------	-----

Presses universitaires de Rennes