

III) Le sujet et autrui

A) Définition de « autrui »

Pour étudier les rapports du sujet à autrui, nous prendrons appui sur la définition sartrienne : autrui, c'est « ce moi qui n'est pas moi et que je ne suis pas ». Autrui est donc un sujet, un « moi », mais c'est un moi distinct et différent de moi (un autre que moi). Il est à la fois mon semblable, et mon Autre. Nous verrons au cours de notre raisonnement qu'il peut être intéressant de « tordre » un peu cette définition de Sartre pour inclure dans le domaine de l'altérité tout ce qui, *en moi*, n'est pas « Moi » ; « l'Autre en moi » (qu'il vaut mieux désigner par cette formule, pour éviter les amalgames), c'est ce qui en moi excède les limites du « Moi ».

B) Autrui et moi

1) Autrui, support de la conscience

Pour Sartre, le rapport entre moi et autrui est d'abord un rapport de soi à soi, comme l'indique l'analyse du *regard* de l'autre. Regarder les autres de l'autre, ce n'est pas (sauf pour l'ophtalmologiste) regarder ses yeux, c'est *le* regarder « dans » les yeux. En d'autres termes, regarder autrui dans les yeux, ce n'est pas percevoir ses yeux, mais son regard ; et ce regard ne « court-circuite » pas seulement la perception des yeux, il évacue aussi la perception de tous les autres objets. Lorsque je regarde autrui dans les yeux, je ne « vois » plus rien d'autre. Mais alors qu'est-ce que je « vois » quand je regarde le regard de l'autre ? Un regard, ce n'est pas une « chose », un objet dont je pourrais étudier la taille ou la couleur. Pour Sartre, ce que je « vois » lorsque je regarde autrui qui me regarde, c'est que *je suis vu*. La perception du regard de l'autre est donc moins du registre de la perception, que de l'ordre de la *conscience* : face au regard d'autrui, je prends conscience d'*être regardé*. Ce à quoi me renvoie le regard d'autrui, c'est à moi-même : *je suis vu*.

Mais justement ; pour Sartre, en prenant conscience qu'autrui *me* voit, je ne reconnais pas seulement que je suis vu. Car autrui me voit tel que je ne peux jamais me voir, moi : il me voit « de l'extérieur », comme une chose qui s'offre à son regard. Et c'est parce qu'autrui me regarde que je peux moi-même me voir comme *lui* me voit, c'est-à-dire comme un objet.

Pour Sartre, cela apparaît notamment lorsqu'autrui porte sur moi un jugement *moral*. En l'absence d'autrui, je ne « me » vois pas : je regarde le monde, je regarde les autres, je regarde ma voisine en train de se déshabiller devant sa fenêtre. Au moment où je la regarde, je suis tout absorbé par ma perception, je ne « me » vois pas, moi, en train de regarder ma voisine à son insu. Mais si je m'aperçois soudainement que quelqu'un est en train de me regarder, que *quelqu'un me voit*, que je suis vu en train de me livrer à cette pratique voyeuriste (et très condamnable), d'un coup j'accède à cette vision de moi-même qui est la sienne ; je « me » vois, caché derrière ma fenêtre, et *j'ai honte*. La honte ne désigne pas ici le fait de se dire « flûte, il sait » : c'est bien une émotion qui vient du regard que *je* porte sur moi-même. Avoir honte, c'est avoir honte de soi, se sentir

coupable. On voit donc dans cet exemple en quoi le regard de l'autre conditionne la possibilité, pour moi, de porter un regard sur moi-même, et donc de porter un jugement moral sur moi-même. En d'autres termes, si autrui est déjà le support de la conscience de soi, il est par la même occasion le support de la conscience *morale*. C'est parce que je suis vu que je peux « me voir », au sens que cette expression possède dans la formule « mon pauvre vieux, si tu te voyais », ou « tu t'es vu quand t'as bu ». L'idée de Sartre est précisément parce qu'autrui me regarde que je peux ainsi me voir.

A titre d'illustration, on peut indiquer que, pour Sartre, un individu qui se trouverait soustrait à tout regard d'autrui aurait peu de chance de maintenir durablement une conscience morale, ou même une conscience esthétique. S'il n'y a plus personne pour me poser comme objet d'un jugement moral, s'il n'y a plus personne pour me voir comme un objet de jugement esthétique, je deviens (selon Sartre) incapable de porter ce type de jugement sur moi-même. Autrui est ce « médiateur indispensable entre moi et moi-même » ; et si les processus de désocialisation peuvent aboutir à des comportements « relâchés », c'est moins, ici, parce que je n'ai plus personne à impressionner ou à séduire que parce que je ne suis plus pour moi-même un objet d'évaluation. Je ne « me » vois plus comme beau ou laid, car en l'absence du regard de l'autre, je ne « me » vois plus du tout.

2) Suis-je prisonnier du regard d'autrui ?

Le but est ici de se débarrasser du lieu commun selon laquelle la sagesse consisterait à ne pas se préoccuper du regard d'autrui, d'en « faire abstraction ». ce qui précède suffit déjà à nous faire comprendre que celui qui ferait totalement abstraction du regard que *les autres* portent sur lui, à toutes les chances ne peut plus porter, *lui non plus*, de regard sur lui-même, abolissant à son propre égard toute exigence éthique ou esthétique ; ce qui n'est pas nécessairement la meilleure façon de réaliser pleinement notre personnalité.

Mais ce lieu commun n'est pas seulement discutable : il est absurde. Car « être » quelque chose (beau, laid, sympathique, antipathique, etc.) c'est *déjà* faire intervenir le regard d'autrui. Je ne peux pas *être* beau si autrui *ne me trouve* pas beau ; je ne peux pas *être* sympathique si autrui ne me trouve pas sympathique, etc. On voit qu'ici, *c'est* autrui qui me définit, que je le veuille ou non, et qu'il n'y a aucun sens à affirmer *mon* jugement contre celui des autres : quelqu'un que personne ne trouve beau *n'est* pas beau, quelqu'un que personne ne trouve sympathique *ne l'est pas*, etc. Autrui est donc celui dont le regard me définit. [A titre d'illustration, on voit à quel point la reconnaissance de ce constat peut être douloureuse pour l'artiste : puis-je *être* un artiste si personne ne me considère comme tel ? Y a-t-il un sens à dire que *je crée de belles œuvres d'art* si tout le monde considère que mes « créations » ne sont que des barbouillages sans intérêt ? Quel sens y a-t-il à dire qu'un individu fut un grand artiste si jamais personne n'a considéré ses œuvres comme de grands œuvres d'art ?]

A ce premier constat, on peut en ajouter un second. Pour Alain, le regard qu'autrui porte sur moi ne détermine pas seulement *ce que je suis* : il détermine également *ce que je serai*, en influençant mon comportement. Pour Alain, je peux fort bien regarder un nuage en ayant confiance en lui (je suis persuadé qu'il ne pleuvra pas) et en le lui manifestant

(« vois, je ne prends même pas mon parapluie »). Il y a fort peu de chances pour que cette croyance et ce témoignage exercent la moindre influence sur le comportement ultérieur du nuage. En revanche, en ce qui concerne les êtres humains, la confiance que je place en eux et les marques de confiance que je leur témoigne *ont* une influence sur leur comportement. Pour Alain, c'est parce que j'ai confiance en quelqu'un qu'il cherchera à se rendre *digne* de cette confiance, qu'il cherchera à *répondre* à cette confiance, à l'espoir que je place en lui. A l'inverse, un individu dont je n'attends rien, et auquel je manifeste explicitement que, de sa part, rien ne saurait me décevoir puisque je ne nourris pas le moindre espoir à son endroit — a toutes les chances d'adopter un comportement qui réponde à ce manque de confiance. Un enfant auquel ses parents et ses enseignants répéteraient que, étant donné ce qu'il est (ce que sont ses capacités et son tempérament) il est assez logique qu'il échoue, et qu'il n'y a pas de raison pour que cela change par la suite, a toutes les chances d'échouer ; d'une part parce qu'il se forgera de lui-même une image suffisamment déplorable pour déboucher sur des stratégies d'échec, et d'autre part parce qu'il n'a aucune attente à laquelle répondre.

« Il faut donner d'abord » : il faut commencer par accorder sa confiance, si l'on veut que l'autre réponde à cette confiance. On voit donc que le regard que je porte sur autrui (et la manière dont je manifeste ce regard) exercent une influence, créatrice ou destructrice, sur son comportement. Autrui ne détermine pas seulement ce que je suis : il impact également ce que je deviendrai... ou resterai.

On comprend alors en quel sens je suis « prisonnier » du regard d'autrui. Car si je ne peux *échapper* à ce regard, il dépend de ce regard qu'il soit une prison — ou un horizon. En fonction de la manière dont le regard d'autrui se rapporte à mon passé, il peut *m'enfermer* dans mon passé ou, au contraire, m'en libérer. C'est ce que nous avons illustré à travers ces deux personnages des *Misérables* de Victor Hugo que sont Javert, d'une part, et l'évêque, d'autre part.

Javert est l'incarnation du regard qui enchaîne Jean Valjean à son passé : il est la chaîne qui fait de Jean Valjean un bagnard. Jean Valjean est celui qui pense et dit : « je sais ce que tu es : tu es et tu seras éternellement celui que tu étais, quelques que soient les masques qu'il te plaira de porter : tu es, tu seras ce que tu as toujours été : un bagnard. » S'il n'y avait dans le monde que des Javert, les Jean Valjean ne deviendraient jamais des Monsieur Madeleine : ils continueraient à voler les chandeliers des églises et les pièces de monnaie des enfants. Ce qui va être le support de la « conversion » de Jean Valjean, c'est le regard de l'évêque. L'évêque est celui qui dit : « je sais ce que tu as été, mais je ne crois pas que cela épuise ce que tu es : j'ai confiance en toi, je crois en ta capacité de devenir autre chose que ce que tu as été jusqu'à présent. » ce regard est ce qui provoque la *crise* de conscience de Jean Valjean : c'est parce que l'évêque lui a témoigné cette confiance en lui pardonnant le vol des chandeliers, en refusant de refermer le cycle du vol et de la punition, parce que l'évêque lui a ainsi *donné une nouvelle chance* et qu'il lui a manifesté l'espoir qu'il plaçait en lui, que Jean Valjean, après avoir pris la pièce du Petit Gervais, entre en crise... et devient Monsieur Madeleine. Jean Valjean est bien *prisonnier* du regard de l'évêque, il ne peut empêcher ce regard d'entrer en lui et de lui faire contempler avec horreur l'acte qu'il vient de commettre ; la confiance de l'évêque est ce qui fait surgir en lui la souffrance morale qui va le mener sur la voie de ce qu'il faut bien

appeler : une rédemption. Mais justement : cette prison est celle qui me libère du poids de mon passé ; le sens véritable du *pardon* chrétien que manifeste ici l'évêque, c'est l'oubli, l'oubli du passé ; et c'est l'oubli du passé qui me donne la possibilité de m'inventer un autre avenir.

L'espoir et le pardon : deux faces d'une même réalité incarnée par le prêtre : l'amour chrétien. L'espoir est ce qui dessine un autre horizon, le pardon est ce qui m'en ouvre l'accès : dans le christianisme tel que le représente l'évêque, *aucune* faute commise par le passé ne peut obtenir son pardon, aucun homme n'est voué à *demeurer* le criminel qu'il a un jour été. Cette logique du pardon constitue donc la forme inversée de celle de Javert qui, en bon gendarme qu'il est, pense que *toute faute devra être punie* (que rien ne doit être « pardonné »), et qu'il est logique de pendre *demain* celui qui a volé *hier*, car il ne saurait être devenu autre que celui qu'il était.

Plutôt qu'une prison, le regard de l'autre constitue donc davantage une *clé* : cette clé peut être celle qui verrouille la porte de l'avenir en m'enfermant dans mon passé, elle peut aussi être la clé des champs, notamment de champs en jachère qui attendent de moi d'être cultivés.

Pour conclure sur ce point, on pourrait donc dire que le but du jeu n'est pas de fuir le regard de l'autre, mais de trouver l'autre dont le regard témoigne d'une attente qui m'incite à devenir celui que je suis véritablement. Pour passer de l'amour chrétien à l'amour en général, on pourrait dire que l'amant (ou l'amante) idéal(e) est celui ou celle qui attend de moi (et qui s'attend à ce) que je devienne cet être que je ne suis pas encore, mais qu'il me faut devenir pour réaliser pleinement mon identité.

B) L'Autre en moi

1) L'Autre en moi

Ce que nous avons dit jusqu'à présent nous indique déjà que la frontière entre moi et autrui est poreuse : le regard, le jugement, les attentes d'autrui me pénètrent et conditionnent mon identité. Mais cette porosité s'accroît dès que l'on met en lumière le rôle qu'autrui joue au sein de chacune des instances que nous avons déclinées au sein de l'optique psychanalytique : le Moi, le Ça et le Surmoi.

a) la dimension sociale du Moi : la *persona*

Concernant le Moi, la partie consciente du psychisme, nous adopterons ici une perspective qui n'est plus celle de Freud, mais de son disciple dissident suisse : Carl Gustav Jung. Pour Jung, la partie consciente du psychisme contient une instance que l'on pourrait considérer comme un « moi social » : la *persona*. La « persona » désigne au départ le masque que portaient les tragédiens grecs ; à ce titre, elle est à la fois ce que l'acteur porte pour apparaître au public, ce avec quoi il se montre et qui exprime une identité (c'est-à-dire principalement une qualité et une condition ; jeune ou vieux, héros ou esclave, etc.) et ce qui vient cacher son visage. La persona est donc un objet ambivalent, qui montre et voile à la fois.

Pour Jung, chaque individu constitue une *persona*, qui est le masque qu'il porte pour paraître en société ; mais *attention* : il ne s'agit pas du tout pour Jung de faire la critique d'une hypocrisie sociale, qui ferait de la *persona* un mensonge voilant la véritable identité. La *persona* n'est pas mensongère, elle est partielle, ce qui est très différent. Pour Jung, la *persona* répond une nécessité sociale, celle qui demande à chaque individu de composer un personnage qui soit cohérent avec le rôle qu'il joue au sein du corps social. Le rôle social, c'est donc à la fois la tâche que l'on accomplit, la fonction que l'on exerce, et le personnage que l'on joue ; pour Jung, ces deux dimensions sont liées dans la *persona*, le personnage social étant le plus souvent connecté à la profession de celui qui l'incarne.

La société s'attend à ce que l'individu se comporte de façon générale — du moins, dès qu'il paraît en société — d'une façon cohérente avec sa fonction. Pour prendre un exemple, le métier d'enseignant n'exige nullement, dans les termes du contrat de travail, que l'enseignant renonce à tout état d'ébriété en dehors des cours, à toute pratique du naturisme, au fait de courtiser assidûment au sortir des boîtes de nuit ou au fait de porter des T-shirts représentant Bob Marley s'adonnant à la consommation d'une substance psychoactive et illégale. Le contrat ne l'exige pas, mais la société le demande ; et les enseignants s'abstiennent généralement de contrevenir à cette attente, qui permet au corps social de construire une représentation cohérente de ses membres, et d'effectuer des prévisions acceptables concernant leur comportement. On s'attend à ce que le prof « se conduise en prof », qu'il ait un « comportement de prof », conforme à l'image que l'on se fait d'un prof, et qui excède de loin les limites de la simple déontologie professionnelle.

Le personnage social qui se trouve ainsi constitué, et qui est en correspondance avec la « place » sociale de l'individu, peut d'ailleurs n'être pas valorisée. Les personnages du « maghrébin de banlieue » ou de « l'élève de ZEP » sont aussi des personnages sociaux, des *persona* qui, comme toutes les *persona*, articulent à une situation sociale un système d'attentes concernant le comportement global de l'individu, attentes qui permettent d'anticiper son comportement — et qui l'incitent d'ailleurs à se conformer au personnage. Qu'un élève de ZEP tague les murs de son lycée, il n'y a là rien d'angoissant pour le corps social ; au contraire, c'est assez rassurant pour la communauté de voir que les individus se comportent d'une façon cohérente avec le personnage qu'on leur a attribué. Un élève ZEP qui s'abstient de tous les comportements qui, « normalement », caractérisent un élève de ZEP est beaucoup plus déstabilisant pour l'organisme social : il cesse d'être prévisible (son comportement est une aberration statistique), et il rend caduques les stratégies de gestion qui sont adaptées au comportement « normal », majoritaire, des membres de sa « catégorie ».

Pour Jung, il n'y a donc rien de condamnable ou de psychiquement dommageable au fait que chacun édifie une *persona*, un moi-masque, une personnalité sociale ; le problème, comme nous le verrons par la suite, surgit lorsque l'individu s'identifie à sa *persona*. On peut donc dire que le Moi de l'individu, la partie consciente de sa personnalité, contient une dimension strictement sociale qu'est la *persona*, façonnée par et pour les autres.

b) Surmoi et société : du *pater familias* au père de la foule

La dimension sociale du Surmoi est évidente. Pour Freud, le Surmoi n'a rien d'une conscience morale naturelle, innée et universelle (Rousseau) : c'est une instance qui se constitue par *intériorisation* des normes (interdits et impératifs) qui caractérisent l'environnement socioculturel de l'individu.

Le Surmoi se constitue d'abord au sein du cadre *familial*, les premiers impératifs et interdits proviennent du Père, les deux premiers étant bien sûr les interdits œdipiens (tu ne tueras pas le père, tu ne posséderas pas la mère). C'est parce que Père est un modèle auquel l'enfant cherche à s'identifier que ce dernier intériorise les normes dont le Père est porteur. Mais pour Freud, cette configuration se reproduit à chaque fois que l'individu signe son appartenance à une communauté ; chaque communauté à ses modèles, qu'elle propose-impose à ses membres et dont ils doivent reconnaître le caractère exemplaire pour faire partie de cette communauté. Pour Freud, ce schéma trouve un point d'aboutissement dans la *foule* ; ce qui intriguait (et intrigue d'ailleurs toujours) les sociologues et les psychologues dans les mouvements de foule, c'est le fait que, dans une foule, le comportement d'un individu cesse d'être régi par les normes (notamment morales) qui caractérisent habituellement son comportement. Parmi les supporters violents qui s'affrontent au sortir des matchs de football, on ne compte pas seulement des marginaux ou des alcooliques, mais aussi des avocats, des enseignants, des comptables, etc. Pourquoi, lorsqu'ils sont immergés dans une foule, ces individus adoptent-ils des comportements qui entrent en contradiction avec les normes et valeurs qu'ils semblent habituellement reconnaître ?

Pour Freud, la raison pour laquelle tous les individus adoptent un comportement similaire au sein d'une foule, c'est parce qu'ils se constituent tous un « Surmoi » provisoire fondé sur l'identification à un modèle collectif : le Père de la foule. Lorsque Freud parle de la foule, il pense moins aux supporters de football qu'aux grands rassemblement collectifs qui ont marqué le XX^e siècle et au sein desquels la personnalité propre des individus a semblé se dissoudre au profit d'une identification au « chef » : Führer, Duce, Petit Père des peuples ou Père de la Nation.

Attention : cette fabrique d'un Surmoi communautaire, si elle illustre bien la dimension sociale du Surmoi, ne doit pas du tout être conçue comme un « inconscient collectif » à la manière de Jung. Ce Surmoi commun n'a rien d'un Surmoi universel qui se trouverait « en-dessous » du Surmoi individuel ; c'est bien chaque psychisme individuel qui, à titre individuel, prend pour support d'identification un modèle dont il va intérioriser les normes ; mais dans la mesure où ce modèle est le même pour tous les individus de la foule, chacun se fabrique un Surmoi qui est le même que son voisin.

c) Remarque : le Père et l'Ennemi : quelques perspectives

Pour compléter la thèse de Freud, on pourrait ajouter au Père de la foule cet « anti-père », cet anti-modèle que constitue l'Ennemi ; l'Ennemi, c'est celui auquel on s'identifie négativement, c'est celui-qu'il-ne-faut-pas-être, l'incarnation du mal, celui qu'il faut détruire. Le rôle de ce modèle dans la constitution d'une identité sociale, et plus encore d'une identité *nationale*, a été clairement perçue par au moins deux chefs politiques : Bismarck et de Gaulle. Pour Bismarck, il ne pouvait y avoir de véritable *nationalisme*

prussien qu'à deux conditions : la première était la présence d'un chef (modèle), la seconde était la présence d'un Ennemi : d'où le rôle politique de la guerre, qui permet d'unifier le corps national par *l'opposition* à l'ennemi. Pour Bismarck, ce n'est pas parce qu'ils sont patriotes que les individus combattent pour la nation, c'est parce qu'ils sont amenés à combattre pour elles qu'ils deviennent patriotes. On retrouve une idée assez similaire chez de Gaulle ; pour le de Gaulle de la libération, l'un des principaux enjeux est de reconstituer l'identité nationale, l'unité nationale. Chose extrêmement difficile à partir du moment où tout le monde sait que l'écrasante majorité du corps social appartient au camp des « vaincus », ayant suivi Pétain et validé la collaboration. Pour de Gaulle, reconstituer l'unité nationale exige trois choses, qui sont solidaires : la première est de fabriquer une histoire sur mesure, un mythe qui permette de faire comme si la France avait été majoritairement résistante : c'est le mythe résistancialiste. La seconde, c'est la présence d'un chef qui occupe la place laissée vacante de Père de la nation (il s'en chargera) ; la troisième, c'est de désigner un ennemi auquel s'identifier par opposition, un bouc émissaire qui puisse prendre sur lui la faute de la collaboration, en devenir le symbole, le porteur, et l'expiateur. Ces boucs émissaires, ce seront notamment les femmes ayant « pactisé » avec l'ennemi, et qui expieront par leur lapidation et leur tonte la faute collective d'une nation à laquelle elles permettent ainsi de se réunifier.

Cette articulation du Père et de l'ennemi, l'ennemi rendant le Père nécessaire, le Père désignant l'ennemi, trouve évidemment beaucoup d'autres illustrations dans l'histoire des peuples, l'une des dernières étant celle qui relie les attentats du 11 septembre (brusque surgissement de l'Ennemi) et la réélection de Georges W Bush à la présidence des Etats-Unis (regroupement autour de la figure du Père protecteur — et vengeur).

En ce sens, on peut dire que l'Ennemi, dont l'une des figures les plus emblématiques est celle du « terroriste », est toujours le compagnon du despote : rien ne vient mieux légitimer les mesures liberticides du despote, son empiètement sur les espaces privés, la généralisation de la surveillance des individus, le monopole des pouvoirs, l'institutionnalisation des mesures « d'exception » (etc.) que la présence insaisissable et menaçante de l'Ennemi, d'autant plus redoutable qu'on ne peut pas l'identifier, qui est partout puisqu'il n'est nulle part en particulier, et qui devient tout le monde à force de n'être personne.

Le despote particulièrement habile sera donc celui qui parviendra

1) à rendre l'Ennemi suffisamment visible pour permettre la stigmatisation, le rejet permettant la solidification d'un lien nationaliste (il faut donc donner un visage au terroriste, ou du moins des traits caractéristiques : la barbe par exemple, comme ce fut le cas pour la désignation du Juif aux temps de l'antisémitisme national)

ET

2) suffisamment invisible pour justifier la généralisation des procédures de surveillance et de contrôle (rien ne permettait de voir, sous le masque de ces respectables citoyens britanniques de telle ou telle religion, qu'il s'agissait en réalité de redoutables terroristes : il aurait fallu pour le savoir que les autorités aient été autorisées à placer les citoyens sur écoute...)

d) Inconscient et société : Jung et l'Inconscient collectif

Le terme « d'inconscient collectif » est un terme proposé par Jung, et qui désigne un espace psychique qui *n'a aucun équivalent* dans la théorie de Freud. Il convient donc de préciser, quand on emploie ce terme, qu'on se réfère à la psychanalyse de Jung (que l'on désigne parfois par la formule « psychologie des profondeurs », mais que Jung a lui-même baptisée : « psychologie analytique »).

Rappel : pour Freud, il y a principalement deux espaces psychiques, le Moi (conscient) et le Ça (inconscient), entre lesquels vient s'intercaler le Surmoi (partiellement conscient, partiellement inconscient). Ce que Freud désigne par le terme « Inconscient » ne désigne pas l'ensemble des contenus psychiques qui ne sont pas conscients, mais l'ensemble des contenus dont on *ne peut pas* prendre conscience du fait d'un mécanisme intrapsychique de censure opéré par le Surmoi. On peut donc dire que, chez Freud, l'inconscient se résume à *ce qui fait l'objet d'un refoulement*.

Pour Jung en revanche, cet « Inconscient » freudien ne constitue *qu'une partie* de l'Inconscient pris dans sa totalité. Car, en dessous de cet inconscient-par-refoulement, que Jung appelle l'inconscient *personnel*, existe une autre couche, plus profonde, de l'inconscient que Jung appelle : l'inconscient collectif. L'inconscient collectif n'a jamais fait l'objet d'un refoulement : il n'est pas inconscient parce qu'il s'est vu refuser l'accès à la conscience, il est inconscient parce qu'il n'est jamais parvenu à la conscience. Cet inconscient est *collectif* dans la mesure où il constitue la base universelle de l'âme humaine, le fond commun de tous les psychismes humains. Pour dresser un parallèle avec le corps, on peut dire que, « sous » l'écorce individualisée du corps, qui fait de chaque corps un corps distinct, séparé, marqué par une histoire (à la fois sociale et biologique), par une interaction avec l'environnement, un corps individualisé par tous les dispositifs de marquage, d'habillage, de dressage, etc. il existe une structure commune de tous les corps humains, une sorte de configuration universelle, commune à tous les corps. De même, pour Jung, il existe, en deçà des différenciations individuelles provenant de l'histoire de l'individu, une « couche » fondamentale du psychisme, commune à tous les êtres humains.

Que contient l'inconscient collectif ? C'est une question délicate puisque, précisément, on ne peut y répondre qu'à l'aide de contenus qui ont su prendre une forme suffisamment consciente pour qu'on puisse en parler... Mais pour Jung, l'inconscient collectif contient avant tout des « archétypes », c'est-à-dire des structures, des formes symboliques qui vont venir s'incarner, se matérialiser, se concrétiser dans les productions culturelles, et notamment les *mythes*. A titre d'illustration, on trouve une forme archétypale dans la structure héros-monstre des profondeurs, le héros étant celui qui, avalé par le monstre, parvient à en ressortir, sous une forme transfigurée. Cette structure se retrouve dans les mythes de presque toutes les cultures, l'un des exemples étant l'histoire de Jonas et de la Baleine : le héros est celui qui descend dans les entrailles du monstre marin (la baleine de Jonas apparaît davantage comme une incarnation du « Léviathan » biblique que comme un honnête cétacé), s'y transforme et en ressort pour porter la lumière à ses frères humains.

Pour Jung, le fait que des cultures n'ayant jamais eu aucune communication entre elles aient donné lieu à des mythes, des symboles, des productions artistiques au sein desquelles on trouve des structures strictement analogues s'explique par le fait que ces mythes, ces symboles sont des émanations de l'inconscient collectif. A travers ces mythes et ces symboles, des contenus de l'inconscient collectif affleurent ; si les individus parviennent à se les approprier, à les « intégrer » suffisamment pour en tirer une énergie — comme on tire de l'énergie en allant puiser dans les profondeurs du sol terrestre — fort bien. Mais il existe deux autres attitudes face au surgissement d'un archétype de l'inconscient collectif : soit on le réduit totalement aux dimensions de la conscience, et on en fait disparaître totalement la dimension symbolique ; on avait un Léviathan, et on se retrouve avec un vulgaire cachalot, échoué sur les berges du Moi. Il n'a plus rien d'inquiétant, ni de dangereux, certes ; mais il ne peut plus rien nous apporter non plus. Soit — et c'est la possibilité que nous allons maintenant envisager — le Moi s'effondre, incapable de résister à la force de l'archétype : il est saisi, possédé par la « vision » de l'archétype. Ce ne sont plus la raison et la conscience qui absorbent l'archétype et en font un cachalot, c'est le Léviathan qui engloutit la raison et la conscience.

2) Que faire de l'Autre en moi ?

a) le risque : l'aliénation

Le rapport du Moi à l'Autre-en-moi, à ce qui, en moi, n'est pas le « Moi », est un rapport risqué. Car soit je parviens à faire du sujet un lieu de coexistence harmonieuse entre le Moi et l'Autre-en-moi, soit je risque de faire implorer le sujet en deux « camps » adverses qui feraient du psychisme (ou de l'âme) un champ de bataille, dont le destin est évidemment de finir en champ de ruines.

Pour Jung, c'est ce qui se passera à chaque fois que l'un des deux « camps » cherchera à établir sa domination sur la totalité du psychisme, la victoire finale revenant finalement à l'inconscient, fut-ce au prix d'une névrose ou d'une psychose.

Concernant la *persona*, le risque est, nous l'avons dit, que l'individu *s'identifie* à sa *persona*. Ce qui veut dire que l'individu se prend lui-même pour le personnage qu'il représente, comme si un acteur venait à s'identifier au rôle qu'il a joué. Le problème, pour Jung, est que l'individu refuse alors de reconnaître et d'exprimer tout ce qui, en lui, déborde ou entre en conflit avec les caractéristiques de sa *persona*. S'identifiant à sa *persona*, il refoule les dimensions de sa personnalité qui ne correspondent pas à l'image sociale qu'il a produite (ou qu'on lui a proposée). Se constitue alors dans l'inconscient (personnel) de l'individu une personnalité *opposée* à la *persona*, constituée de toutes les inclinations, toutes les dispositions qui, précisément, ne peuvent être prises en charge par la *persona* et se trouvent donc maintenant refoulées. Cette anti-*persona*, Jung l'appelle : l'*anima* (pour les femmes, il s'agit de l'*animus*).

De façon générale, l'*anima* est la personnalité inconsciente constituée de l'ensemble des dispositions, inclinations, tendances que l'individu refoule parce qu'elles ne correspondent pas au personnage qu'il doit jouer socialement du fait de son appartenance sexuelle. Pour le dire rapidement, l'*anima* correspond précisément à *tout ce que ne doit*

pas être un homme aux yeux du corps social pour être reconnu, précisément, comme « un homme ». La même chose vaudra pour la femme, mais sous forme inversée : l'*animus* des femmes prendra en charge tous les traits de leurs personnalités qui se trouvent refoulés parce qu'ils entrent en conflit avec l'image sociale de la « féminité ». Pour avoir une idée approximative de l'*anima*, il suffit de consulter les portraits que les hommes du XVII^e, du XVIII^e et du XIX^e siècle nous ont dressé de « la femme ». Ce portrait est sans doute très discuté en ce qui concerne la description de *ce que sont les femmes* ; en revanche, il correspond très exactement à *ce que ne doit pas être un homme* : un être au sein duquel la passion et les émotions dominent (aux détriments de la raison) ; un être qui peut pleurer ; un être fragile, qui ressent le besoin d'être compris et protégé ; un être qui peut trouver son bonheur dans la soumission amoureuse à l'être aimé ; un être qui possède de bonnes intuitions, même s'il est incapable d'en rendre raison ; un être qui peut trouver plaisir à se montrer enfantin, voire capricieux, et qui aime dire et s'entendre dire du mal d'autrui ; un être auprès duquel on peut venir s'épancher, qui sait écouter les plaintes (et qui peut même y prendre plaisir) ; un être dont le domaine est la grâce, la douceur et la beauté des formes, etc. Bref, l'*anima* est l'incarnation de la féminité, dans la mesure où la féminité se définit par le fait de *ne pas être viril*.

Tant que l'individu reconnaît consciemment ce qui, en lui, ne correspond pas à l'image sociale de la virilité, on ne peut pas parler d'aliénation. Car, que l'individu choisisse d'assumer publiquement ces traits de sa personnalité (rompant ainsi avec les exigences sociales relatives à la *persona*), ou qu'il leur ménage des espaces d'expression ou de manifestations au sein du cadre privé, il n'y a pas de *refoulement* proprement dit. En revanche, dès que l'individu *s'identifie* avec sa *persona*, alors il refoule tous les traits de caractère qui ne correspondent pas à son identité sociale, et l'*anima* se constitue. Or l'*anima*, comme tout ce qui est refoulé, exerce une influence névrogène sur le Moi.

Chez Jung, on peut alors parler d'*aliénation*, pour deux raisons. L'aliénation désigne le processus par lequel un individu devient *autre que ce qu'il est* ; par son identification à la *persona*, l'individu est donc d'ores et déjà aliéné, puisqu'il rejette sa personnalité propre au profit d'un personnage social, refoulant tout ce qui en lui excède ou contredit ce personnage. Mais le processus d'aliénation engagé par cette identification se poursuit.

En premier lieu parce que l'*anima* va se libérer sous forme de névrose, en tyrannisant le Moi. Dans la sphère privée notamment, l'homme « fort » tendra selon Jung à adopter des comportements capricieux, passionnels, irrationnels, infantiles, véritable caricature vivante de la « féminité » ; et il manifestera cette même tendance à la soumission que la société attribue à la femme — donnant ainsi le spectacle de l'homme fort qui, dans sa demeure, est tyrannisé par son épouse. A condition toutefois que celle-ci accepte de jouer *consciemment* le rôle qui lui est ainsi attribué, ce qui n'est pas certain.

Car chez Jung, *tout ce qui est refoulé se trouve projeté* : pour reprendre une formule de Jung, si l'on voit la paille qu'il y a dans l'œil d'autrui, c'est précisément *parce qu'on ne veut pas voir la poutre qu'il y a dans le nôtre*. Les traits de sa personnalité que l'individu refoule, il les projette mentalement sur les figures de son entourage ; l'homme socialement « viril » aura donc tendance à projeter tous ses traits proprement « féminins » — sur sa femme, notamment. Laquelle se trouve alors piégée entre, d'une part, une figure de la féminité que la société lui demande d'incarner, et que son mari projette sur elle ;

cette figure est caractérisée par la soumission. Et d'autre part, une demande de protection dominatrice émanant de l'*anima* de son mari. Confrontée à ces deux exigences contraires, la femme en question risque fort de développer une névrose.

Si l'on rappelle par ailleurs que la pression sociale l'a elle-même poussée à refouler ses tendances « viriles » pour se conformer à l'idéal féminin, produisant ainsi en elle un *animus* qui sera à son tour projeté (sur son mari), on comprend que ce jeu de miroirs aboutisse très logiquement à une situation franchement névrotique dans laquelle

- a) chacun se considère consciemment comme un personnage qu'il n'est pas (l'homme viril, la femme féminine),
- b) tout en étant inconsciemment régi dans la sphère privée par des personnalités inconscientes (l'*anima*, l'*animus*)
- c) qui poussent chacun des partenaires à agir, dans cette sphère privée, de façon contraire à ce qu'il pense être (de manière fémininoïde, virile),
- d) et à considérer son partenaire selon une identité qui ne lui correspond pas (féminité, virilité)
- e) mais qui correspond en revanche à ce que chacun ne veut pas reconnaître dans sa propre personnalité (féminité, virilité) !

En d'autres termes, on aboutit à une situation dans laquelle chacun croit être ce qu'il n'est pas, est (et fait) inconsciemment le contraire de ce qu'il est (et fait) consciemment, ne voit pas l'autre comme il est et n'est pas vu par lui comme ce qu'il est réellement... un magnifique nœud d'aliénation !

On peut élargir le propos de Jung en l'étendant à tous les rapports au sein desquels intervient une logique de séduction. Pour le psychanalyste Jacques Lacan, l'un des désirs fondamentaux de l'être humain est le « désir de reconnaissance », que l'on peut traduire par le fait de désirer être l'objet du désir des autres (désir d'être désiré).

Que me faut-il donc faire pour satisfaire ce désir ? Il me faut devenir, non pas ce que je désire être, mais ce qu'il faudrait que je sois pour être l'objet du désir des autres. On voit ici le risque d'aliénation inhérent au désir de reconnaissance, qui me demande de devenir, non ce que je suis réellement, mais ce qu'il faudrait que je sois pour être désiré.

Prenons l'exemple de l'enfant, qui désire la reconnaissance de ses parents. Pour obtenir cette reconnaissance, l'enfant doit devenir, non pas ce qu'il est, mais ce que *ses parents désireraient qu'il soit*. L'antagonisme entre ces deux rôles trouve une illustration claire dans le dilemme auquel fait face le personnage de Niel dans *Le cercle des poètes disparus* : soit décevoir radicalement son père, et réaliser sa vocation (être acteur de théâtre), soit obtenir la reconnaissance paternelle, mais renoncer à sa vocation. Le désir de reconnaissance est ici un puissant facteur d'aliénation.

On retrouve la même figuration dans le domaine de la reconnaissance amoureuse. Pour demeurer l'objet du désir de Madame Merteuil, Valmont se doit de rester l'incarnation du libertin ; pour ce faire, il va sacrifier son amour pour Madame de Tourvel, sacrifice auquel elle-même ne survivra pas. Madame Merteuil ne manquera d'ailleurs pas de souligner l'aliénation que traduit ce geste, par lequel Valmont renonce à ce qu'il est et à ce qu'il ressent pour mieux rester fidèle à ce personnage qu'il « a à être » pour garder son estime.

Enfin, une aliénation du même type se retrouve dans *Lorenzaccio*, mais transposé cette fois dans le domaine de l'amitié. Pour devenir l'ami du Duc, Lorenzaccio doit devenir ce que le Duc désire qu'il soit, renonçant ainsi à sa véritable identité. Et ce qui est intéressant, c'est que Lorenzaccio ne *feint* pas seulement l'aliénation : il *devient* véritablement ce qu'exige le désir du Duc, il perd sa pureté de façon irréversible.

On voit donc que le désir d'amour est un désir au sein duquel l'aliénation menace perpétuellement. L'homme a sans doute besoin d'amour pour trouver la force de développer sa propre personnalité ; mais il n'en reste pas moins que le désir d'être aimé est l'une des forces les plus puissantes qui soit pour nous conduire à devenir *quelqu'un d'autre* que celui que nous sommes réellement.

On retrouve le risque de l'aliénation dans les deux autres espaces du psychisme au sein desquels nous avons mis en lumière l'influence de l'Autre. En ce qui concerne le Surmoi, qui se constitue par l'identification aux « modèles » qui vont du père familial au père de la foule, le risque d'aliénation vient du rapport que le sujet entretient avec ces modèles. Le modèle ne joue un rôle dynamique et formateur pour le psychisme que dans la mesure où il pousse le sujet à devenir *comme* lui ; mais lorsqu'il cesse d'être une source d'inspiration pour devenir un idéal incarné, une idole sacralisée, alors il devient mortifère pour le sujet, dans la mesure où n'incarne plus ce que le sujet doit devenir, mais ce qu'il devrait être — et qu'il n'est pas. Le modèle devient alors la preuve vivante que, cet idéal auquel l'individu aspire, *ce n'est précisément pas lui* qui l'incarne, mais cet autre qu'il idolâtre. Le rapport au modèle devient dès lors aliénant dans la mesure où je vois *en l'autre* à la fois ce que je devrais être, celui qui incarne mes aspirations, et *la preuve* que je ne suis pas, moi, cette incarnation. L'autre est alors le signe castrateur de mon échec, la manifestation vivante du fait que je ne suis pas, moi, ce que je devrais être.

Cette situation a deux issues : soit une renonciation à devenir moi-même ce que j'aspire à être, au profit d'un autre auquel je laisse le soin d'être ce que je suis incapable de devenir. L'exigence envers soi-même se transmue alors en idolâtrie à l'égard de l'autre, la réalisation de soi laissant la place à une forme de vie par procuration ou je laisse à autrui le soin de vivre la vie que j'aurais voulu vivre.

La seconde issue consiste à mettre fin au spectacle castrateur de l'idole — en tuant l'idole. Pour pouvoir prétendre occuper la place que je reconnais comme mienne, pour pouvoir jouer le rôle que j'aspire à jouer, il faut que je débarrasse la scène de l'acteur qui usurpe ma place. *J'aurais voulu être X* : mais précisément, X n'incarne pas seulement celui que je voudrais être, il manifeste aussi le fait que X, ce n'est pas moi — c'est lui. Pour mettre fin à l'aliénation, au vol de ma propre vie par X, pour pouvoir « me récupérer » — il faut que X disparaisse. On comprend ainsi pourquoi certains « fans » se retrouvent un beau jour à assassiner leur idole ; ce fut probablement le cas, par exemple, de Mark David Chapman, l'assassin de John Lennon, qui avait fait des Beatles des demi-dieux et de John Lennon un héros. Ce qui plaide en faveur de cette interprétation psychanalytique du geste de Chapman est son aveu lors de l'audience, selon lequel il avait (entre autres) tué Lennon pour, *lui aussi, devenir célèbre* — et lier définitivement son nom à celui de son idole (ce que Freud considérerait probablement comme une forme métaphysique de rapport homosexuel).

On voit évidemment que cette solution n'en est pas une ; le meurtre de l'idole ne me fait pas accéder, moi, à la place qu'il occupait (même si, effectivement, il peut me donner accès à une certaine notoriété). Cette élimination *physique* de l'idole n'est elle-même que la forme aliénée de ce que serait la *véritable* libération, étape nécessaire sur le chemin qui mène vers soi. Pour celui qui veut réaliser son idéal, le but n'est évidemment pas de mettre à mort l'individu que l'on idolâtre, mais *de le « désidolaiser »* (conformément au néologisme que vous avez fermement désapprouvé en cours) ou, plus simplement, de le désacraliser. Celui qui veut atteindre sa pleine réalisation doit cesser de laisser à autrui le soin d'incarner l'idéal auquel il doit tendre, il doit faire descendre l'idole de son piédestal pour pouvoir s'élever lui-même vers son propre idéal ; il doit déboulonner l'autorité tutélaire pour devenir le porteur de son propre discours, de ses propres valeurs — bref, l'auteur de sa propre vie. Ce n'est plus alors le dieu-incarné qu'il faut éliminer, c'est la divinisation de l'homme à laquelle il faut mettre fin. Le « meurtre » qu'il faut alors commettre est alors ce meurtre symbolique que les psychanalystes appellent : le meurtre du Père.

Dernière forme d'aliénation : celle qui résulte, non plus de l'identification à la *persona* ou à la figure paternelle, mais de l'identification à un contenu de l'inconscient collectif (nous nous situons donc ici dans une perspective jungienne). Pour Jung, face au surgissement d'un archétype de l'inconscient collectif, le Moi peut se trouver absorber par cette vision, ce qui peut se traduire soit par des identifications délirantes à des personnages symboliques (héros divers, monstres, etc.) soit par des obsessions morbides. Dans le premier cas, le Moi s'identifie à une forme personnifiée de l'archétype (« je suis Napoléon »), dans le second cas, l'archétype attire à lui toutes les énergies du Moi, il devient le point de convergence de toutes ses pensées, de ses désirs, de ses angoisses, etc. Ce dernier cas de figure est très bien illustré par le personnage d'Herman Melville, *Achab*, dont le Moi est totalement englouti (comme Jonas) par l'archétype du monstre, tel qu'il se manifeste pour lui dans *Moby Dick*. Pour Achab, *Moby Dick* n'est plus un cachalot : c'est la figure même du Léviathan, le Mal incarné, l'Enfer vivant qu'il faut tuer pour pouvoir vivre. Dans cette lutte métaphysique, Achab perdra sa raison, son équipage et sa vie ; plutôt que d'avoir tiré la baleine vers lui pour en faire une source de lumière (au XIX^e siècle, on chasse les baleines pour leur huile, qui permet de nourrir les lampes), il a lui-même été entraîné par la baleine dans les ténèbres des profondeurs. Le Moi d'Achab n'a pas su intégrer les énergies qu'aurait pu lui apporter le symbole provenant de l'inconscient collectif ; c'est ce Moi qui a sombré et s'est dissout dans l'inconscient collectif.

On retrouve le risque de l'aliénation dans les deux autres espaces du psychisme au sein desquels nous avons mis en lumière l'influence de l'Autre : le Surmoi et l'inconscient collectif.

En ce qui concerne le Surmoi, qui se constitue par l'identification aux « modèles » qui vont du père familial au père de la foule, le risque d'aliénation vient du *rapport* que le sujet entretient avec ces modèles. Le modèle ne joue un rôle dynamique et formateur pour le psychisme que dans la mesure où il pousse le sujet à devenir *comme* lui ; mais lorsqu'il

cesse d'être une source d'inspiration pour devenir un idéal incarné, une idole sacralisée, alors il devient mortifère pour le sujet, dans la mesure où n'incarne plus ce que le sujet doit devenir, mais ce qu'il devrait être — et qu'il n'est pas. Le modèle devient alors la preuve vivante que, cet idéal auquel l'individu aspire, *ce n'est précisément pas lui* qui l'incarne, mais cet autre qu'il idolâtre. Le rapport au modèle devient dès lors aliénant dans la mesure où je vois *en l'autre* à la fois ce que je devrais être, celui qui incarne mes aspirations, et *la preuve* que je ne suis pas, moi, cette incarnation. L'autre est alors le signe castrateur de mon échec, la manifestation vivante du fait que je ne suis pas, moi, ce que je devrais être.

Cette situation a deux issues : soit une renonciation à devenir moi-même ce que j'aspire à être, au profit d'un autre auquel je laisse le soin d'être ce que je me reconnais incapable de devenir. L'exigence envers soi-même se transmue alors en idolâtrie à l'égard de l'autre, la réalisation de soi laissant la place à une forme de vie par procuration ou je laisse à autrui le soin de vivre la vie que j'aurais voulu vivre.

La seconde issue consiste à mettre fin au spectacle castrateur de l'idole — en tuant l'idole. Pour pouvoir prétendre occuper la place que je reconnais comme mienne, pour pouvoir jouer le rôle que j'aspire à jouer, il faut que je débarrasse la scène de l'acteur qui usurpe ma place. *J'aurais voulu être X* : mais précisément, X n'incarne pas seulement celui que je voudrais être, il manifeste aussi le fait que X, ce n'est pas moi — c'est lui. Pour mettre fin à l'aliénation, au vol de ma propre vie par X, pour pouvoir « me récupérer » — il faut que X disparaisse. On comprend ainsi pourquoi certains « fans » se retrouvent un beau jour à assassiner leur idole ; ce fut probablement le cas, par exemple, de Mark David Chapman, l'assassin de John Lennon, qui avait fait des Beatles des demi-dieux et de John Lennon un héros. Ce qui plaide en faveur de cette interprétation psychanalytique du geste de Chapman est son aveu lors de l'audience, selon lequel il avait (entre autres) tué Lennon pour, *lui aussi, devenir célèbre* — et lier définitivement son nom à celui de son idole (ce que Freud considérerait probablement comme une forme métaphysique de rapport homosexuel).

On voit évidemment que cette solution n'en est pas une ; le meurtre de l'idole ne me fait pas accéder, moi, à la place qu'il occupait (même si, effectivement, il peut me donner accès à une certaine notoriété). Cette élimination *physique* de l'idole n'est elle-même que la forme aliénée de ce que serait la *véritable* libération, étape nécessaire sur le chemin qui mène vers soi. Pour celui qui veut réaliser son idéal, le but n'est évidemment pas de mettre à mort l'individu que l'on idolâtre, mais *de le « désidolaiser »* (conformément au néologisme que vous avez fermement désapprouvé en cours) ou, plus simplement, de le désacraliser. Celui qui veut atteindre sa pleine réalisation doit cesser de laisser à autrui le soin d'incarner l'idéal auquel il doit tendre, il doit faire descendre l'idole de son piédestal pour pouvoir s'élever lui-même vers son propre idéal ; il doit déboulonner l'autorité tutélaire pour devenir le porteur de son propre discours, de ses propres valeurs — bref, l'auteur de sa propre vie. Ce n'est plus alors le dieu-incarné qu'il faut éliminer, c'est la divinisation de l'homme à laquelle il faut mettre fin. Le « meurtre » qu'il faut alors commettre est alors ce meurtre symbolique que les psychanalystes appellent : le meurtre du Père.

Dernière forme d'aliénation : celle qui résulte, non plus de l'identification à la *persona* ou à la figure paternelle, mais de l'identification à un contenu de l'inconscient collectif (nous nous situons donc ici dans une perspective jungienne). Pour Jung, face au surgissement d'un archétype de l'inconscient collectif, le Moi peut se trouver absorbé par cette vision, ce qui peut se traduire soit par des identifications délirantes à des personnages symboliques (héros divers, monstres, etc.) soit par des obsessions morbides. Dans le premier cas, le Moi s'identifie à une forme personnifiée de l'archétype (« je suis Napoléon »), dans le second cas, l'archétype attire à lui toutes les énergies du Moi, il devient le point de convergence de toutes ses pensées, de ses désirs, de ses angoisses, etc. Ce dernier cas de figure est très bien illustré par le personnage d'Herman Melville, *Achab*, dont le Moi est totalement englouti (comme Jonas) par l'archétype du monstre marin, tel qu'il se manifeste pour lui dans Moby Dick. Pour Achab, Moby Dick n'est plus un cachalot : c'est la figure même du Léviathan, le Mal incarné, l'Enfer vivant qu'il faut tuer pour pouvoir vivre. Dans cette lutte métaphysique, Achab perdra sa raison, son équipage et sa vie ; plutôt que d'avoir tiré la baleine vers lui pour en faire une source de lumière (au XIX^e siècle, on chasse les baleines pour leur huile, qui permet de nourrir les lampes), il a lui-même été entraîné par la baleine dans les ténèbres des profondeurs. Le Moi d'Achab n'a pas su intégrer les énergies qu'aurait pu lui apporter le symbole provenant de l'inconscient collectif ; c'est ce Moi qui a sombré et s'est dissout dans l'inconscient collectif.



b) La voie : l'expression de l'Autre en moi.

L'analyse de l'aliénation nous a montré l'échec auquel conduisaient deux types de rapports à l'Autre en moi (à ce qui en moi, n'est pas le Moi) ; refuser, refouler l'Autre en moi conduit à une guerre interne dont le Moi sort toujours perdant : d'une part il s'appauvrit en renonçant à toutes les dimensions de sa personnalité qui échappent à sa conscience (et notamment aux réserves énergétiques et créatrices de l'inconscient

collectif), et d'autre part il livre le sujet aux symptômes et aux conduites névrotiques que l'on peut considérer comme des actes de vengeance de l'Autre en moi. Par ailleurs, l'identification du Moi à l'Autre en moi (*persona*, idéal ou archétype de l'inconscient collectif) conduit à un renoncement à soi-même pouvant déboucher sur des processus psychotiques (notamment dans le dernier cas).

Le Moi ne doit donc chercher, ni à dissoudre l'Autre en moi, ni à se dissoudre en lui. La voie nous est alors indiquée : il s'agit de laisser l'Autre en moi s'exprimer, *laisser parler l'Autre en moi*, sans pour autant renoncer aux exigences de la conscience.

C'est précisément cette voie qui nous est indiquée par la fameuse formule de Rimbaud : « Je est un autre ». Lorsque Rimbaud dit : "Je est un autre", on peut l'interpréter de trois façons (complémentaires).

1) Le sujet humain (le "Je") ne se limite pas au "moi" conscient. Il existe dans l'esprit de l'individu des forces, des idées qui échappent au contrôle de sa raison et de sa conscience, qui n'ont rien à voir avec la représentation consciente que je me fais de ma propre personne. Vouloir réduire le sujet au Moi, détruire l'Autre en moi, relève donc ici de l'illusion réductrice.

2) Le second sens, qui s'articule au premier, concerne le sujet de la parole poétique. Pour Rimbaud, c'est justement en laissant parler l'Autre en moi que je pourrai donner naissance au poème. Pour Rimbaud, le poème n'est pas la parole du Moi, c'est la parole de l'Autre (en moi) ; la parole du Moi raisonnable et conscient peut produire de jolies choses, en appliquant avec technique et raffinement des règles déjà instituées. Mais seul l'Autre en moi peut véritablement *créer*, c'est-à-dire faire surgir du "dérèglement des sens" la parole nouvelle, inédite, qui dit ce qui ne peut pas être dit dans le langage (conventionnel) du Moi. Vouloir réduire le sujet au Moi, c'est donc se condamner une "poésie subjective" qui sera toujours "horriblement fadasse" (ce sont les termes de Rimbaud dans la lettre citée), c'est-à-dire non créatrice. Faire taire l'Autre en Moi, c'est se condamner à la stérilité. Le poète n'est pas celui dont le Moi prend la plume pour s'exprimer, il est celui dont le Moi se fait le porte-parole de cet Autre qui, seul, parle le langage poétique. En ce sens, plus qu'un « voyant » (selon la formule de Rimbaud), le poète est un *médium*, un intermédiaire qui transmet les paroles qui émergent des profondeurs souterraines de son être.

3) Le troisième sens est celui que nous indique la forme syntaxique (évidemment incorrecte) de la formule, ainsi d'ailleurs que celle de la sentence qui clôt la lettre à Izambard : « ça ne veut pas rien dire ». Les deux formules ne veulent effectivement « rien dire » si l'on s'en tient à la logique du langage ordinaire ; mais précisément, c'est parce qu'elles parviennent à s'en affranchir qu'elles suggèrent un *sens* qui échappe aux significations véhiculables par le langage conventionnel, normé du Moi. Car l'Autre, dans la mesure même où il évacue la censure du contrôle conscient, risque fort de parler un langage moins compréhensible, moins « linguistiquement correct » que ne l'est celui du Moi. Si la parole poétique est créatrice, c'est qu'elle doit être à la fois transgressive et innovante dans les règles qu'elle instaure. Pour Rimbaud, le verbe poétique est celui qui peut « dire » ce qui ne peut pas être formulé dans le langage institué ; mais précisément, il ne peut le « dire » qu'à la condition de faire violence au langage. Cette violence peut être

sémantique, comme c'est le cas lorsque deux mots aux significations incompatibles se trouvent juxtaposés (ainsi du "soleil noir" de *L'éclatante victoire à Sarrebrück*, 1870), ou syntaxique, comme c'est le cas dans les deux formules citées.

Laisser parler l'Autre en moi, c'est donc aussi prendre le risque de l'inintelligibilité. On pourrait ainsi voir dans « l'hermétisme » des poèmes de Mallarmé une illustration de ce risque inhérent à la création poétique, tel qu'il découle de la violence que la parole de l'Autre, en s'exprimant en moi, impose au langage institué. Pour user d'une formule, on passe ici du poète incompris au poète... incompréhensible !

C'est bien évidemment cette idée que l'on retrouvera au fondement du surréalisme. Pour André Breton, c'est dans la mesure où la parole échappe au Moi conscient et raisonnable qu'elle peut avoir une valeur artistique : c'est ce qui explique l'enjeu de « l'écriture automatique », par laquelle l'auteur cherche à court-circuiter la censure, le contrôle de la conscience pour faire jaillir la parole issue de l'inconscient, seule poétique. Cette idée sera déclinée dans tous les avatars du surréalisme ; car le geste qui échappe au contrôle de la conscience n'est pas seulement celui qui jaillit des profondeurs de l'inconscient : ce peut être également l'être qui échappe à la raison pour la bonne et simple raison *qu'il est sans raison*, c'est-à-dire "gratuit". Ce peut être aussi l'acte qui reste indépendant de la conscience dans la mesure où il résulte de processus qu'elle ne contrôle pas : voici venir *le rôle du hasard*, tel qu'il apparaît notamment dans les "cadavres exquis". A quoi l'on pourrait encore ajouter la parole qui échappe à la raison parce qu'elle *est tout simplement absurde* : c'est alors la dérision qui entre en scène, par exemple avec les membres du "Collège de Pataphysique" (pour mémoire, la Pataphysique se définissait comme "la science des solutions imaginaires", et la structure hiérarchique de ce "Collège" était constituée (de haut en bas) d'un Vice-Curateur, d'un Provéditeur, d'un Satrape, d'un Régent et d'un Dataire...)

Laisser parler l'Autre-en-moi, c'est donc ouvrir l'accès aux profondeurs de mon être, non pour m'y dissoudre mais pour laisser émerger la parole de l'Autre, sans chercher à la réduire aux dimensions du Moi, sans vouloir la réduire au silence ou la trahir en lui imposant les structures rigides du langage du Moi. C'est donc laisser l'Autre en moi parler, mais parler dans *son* langage ; dans le domaine littéraire, ce langage sera évidemment la langue poétique. Mais il nous faut élargir cette perspective aux autres domaines de l'existence humaine. Ce n'est pas seulement face à la page blanche que je dois laisser l'Autre parler : c'est face à la vie en général que je dois lui donner droit de cité, voix au chapitre — et pas seulement dans mes paroles.

c) la fin : intégration et individuation (le Moi et le Soi)

Cette voie que nous a indiquée Rimbaud, c'est celle que nous engage à suivre Jung. Dès que l'on a reconnu que le sujet humain était irréductible au Moi, et dès que l'on a admis que le Moi ne devait pas davantage chercher à « absorber » l'Autre-en-moi que s'y dissoudre, la seule voie subsistante est celle d'une co-existence qui ne soit pas seulement une juxtaposition, mais bien une col-laboration, ou mieux encore une *symbiose* entre le

Moi et l'Autre-en-moi. De cette symbiose, c'est le sujet lui-même qui tire l'énergie qui lui permettra de vivre une vie qui soit réellement la sienne.

Jung s'oppose ici à la perspective de Freud, beaucoup plus rationaliste (Freud aurait évidemment dit que la perspective de Jung était beaucoup plus *irrationnelle* que la sienne — et qu'à ce titre elle n'avait plus le droit au titre de « science ».) La formule de Freud : « Wo Es war, soll Ich werden », que l'on peut traduire par : « là où était le Ça, le Moi doit advenir » (ou, plus clairement : « tout élément du Ça doit parvenir au Moi. »), nous indique que, pour Freud, le but final est bien « d'éponger » le Ça, d'opérer la prise de conscience de ce qui est inconscient, de faire passer le contenu de l'inconscient *dans* le Moi. Dans cette perspective, une psychanalyse totale aboutirait à une levée totale des refoulements, et donc à une disparition totale de l'inconscient.

Pour Jung, cette perspective est erronée. D'abord pour une raison théorique, qui provient de sa propre conception de l'inconscient ; si l'on ajoute à l'inconscient « personnel », issu du refoulement, l'inconscient *collectif*, alors le rêve d'une prise de conscience totale devient absurde. Il est tout aussi impossible de « prendre conscience » de la totalité de l'inconscient collectif, « d'éponger » l'inconscient collectif pour l'absorber dans le Moi, qu'il n'est possible pour la serpillière d'un matelot d'éponger l'océan.

La seconde raison est davantage pratique ; elle est liée à ce que nous avons dit du langage propre du Moi. Tenter de faire parler à l'inconscient le langage du Moi, cela revient à vouloir traduire les poèmes de Rimbaud, de Mallarmé ou de n'importe quel surréaliste en langage commun. Le résultat final est évidemment désastreux : on a peut-être gagné en signification — ça ne veut plus rien dire ! — mais on a évidemment perdu le *sens* des poèmes, on a éliminé ce qu'*eux seuls* pouvaient dire.

Ce qui vaut dans le domaine poétique vaut, pour Jung, de façon générale : vouloir absorber un contenu de l'inconscient (collectif) *dans* la conscience, c'est détruire tout ce qui, en lui, échappe à la rationalité étroite du Moi. Pour reprendre une image déjà évoquée : vouloir éponger l'inconscient (collectif) conduit à substituer à Moby Dick, au Léviathan symbolique des profondeurs, un vulgaire cachalot, échoué sur les berges du Moi.

A cet égard, on peut considérer que le passage de l'astrologie à l'astronomie, de l'alchimie à la chimie sont des « progrès » ; du point de vue de la rationalité scientifique, c'est sans doute vrai. Mais du point de vue de la richesse symbolique, il nous faut reconnaître que cette « naine jaune » d'hydrogène et d'hélium qu'est le soleil considéré d'un point de vue scientifique, peut sans doute apporter lumière et chaleur à nos corps ; mais elle ne peut *nourrir notre âme* comme le faisait le *kami ateras* asiatique, le *Sol* de la mythologie nordique, l'Huitzilopochtli des Aztèques, l'Hélios grec ou le fameux *Râ* dont Akhenaton fit son dieu unique : autant de représentations culturelles de cet archétype universel de l'inconscient collectif qu'est, pour Jung, l'astre solaire.¹

¹ : Les symboles dont use la science moderne sont des symboles *mathématiques*, alors que l'astrologie et l'alchimie multipliaient les symboles mythologiques, religieux, ésotériques, hermétiques, etc. Or le propre d'un symbole mathématique est d'être absolument *univoque*, de n'avoir qu'*un seul* sens, strictement établi par une définition, tandis que le symbole magique, mystique ou religieux possède une *infinité* de significations, son sens ne pouvant jamais être « épuisé » par aucune glose. Du point de vue de l'alchimie, l'interprétation des symboles n'est pas seulement un « moyen » d'accéder à un sens « caché » : c'est une partie essentielle du travail par

Pour Jung, cette démythologisation, ce « désenchantement du monde » (la formule est de Max Weber) auquel s'est livrée la modernité occidentale nous a sans aucun doute donné accès à un accroissement exponentiel de notre puissance *technique* ; mais notre âme, elle, pleure encore la dimension spirituelle qui fait défaut à notre représentation rationaliste du réel.

Pour réaliser pleinement sa personnalité, il est donc vain, selon Jung, de rêver à un état de conscience « totale », dans lequel *tout* l'être du sujet aurait été absorbé par la conscience. Ce qui est souhaitable, c'est que le domaine conscient *et* le domaine inconscient trouvent à s'exprimer dans le sujet, qu'ils trouvent à se verbaliser dans ses paroles, à s'exprimer dans ses actes, à s'incarner dans son corps. Il faut que cesse l'état de guerre entre le Moi et son Autre, que le sujet reconnaisse la présence, l'existence et la valeur de ce qui en lui — et hors de lui — excède les limites de sa conscience. Laisser surgir en soi des symboles, leur donner corps dans des paroles et dans des œuvres pour tenter d'en approcher et d'en communiquer le sens, sans jamais vouloir réduire ce sens à ce que peut en dire une interprétation scientifique. Ecouter les voies que nous indiquent nos rêves, sans chercher à les ramener à une grille de lecture préconstituée (physiologique ou psychologique) ; car les rêves, pour Jung, ne sont pas de simples fantasmes liés à nos refoulements antérieurs : leur interprétation peut nous mettre sur la voie d'un futur qui soit véritablement un *avenir*, une voie vers la réalisation progressive de notre identité, et non une répétition éternelle du passé. Car l'inconscient, lui aussi, tend vers l'accomplissement global de la personnalité et dispose de sources dont le Moi ne dispose pas.

Nourrir la conscience des énergies et des symboles qui proviennent de l'inconscient, sans pour autant dissoudre par une « rationalisation » forcée ce que, précisément, ils peuvent avoir à nous dire : telle est l'attitude que Jung nomme l'**intégration** de l'inconscient. Et cette intégration est elle-même l'attitude qui nous mène vers une réalisation progressive de notre personnalité *totale*, vers un mode d'être au sein duquel nos actes ne seront plus l'expression d'un conflit perpétuel entre les deux « faces » que sont la conscience et l'inconscient, le Moi et son Autre, le Moi n'étant que *le sujet de la conscience*, mais l'expression, la manifestation et la réalisation de ce sujet de toute notre âme que Jung appelle : le **Soi**. Cette marche vers ce que nous sommes *intégralement*, cette quête de soi conçue comme quête du Soi, Jung l'appelle : l'**individuation**.

C) Autrui et moi

1) Autrui, un être distinct et différent

Nous revenons ici à l'acception classique du terme « *autrui* », conçu comme autre *que* moi, autre sujet. L'expérience d'*autrui* est alors, d'abord, une expérience de l'*altérité*, par

lequel le lecteur s'approprie un texte ou une parole, les fait siens et se transforme lui-même en se les appropriant. A cet égard, le symbole (*non* mathématique) est comme une œuvre d'art : son *interprétation* n'est jamais close, et c'est en l'interprétant que le spectateur se l'approprie et permet à l'œuvre de le transformer lui-même. On voit ce que perd l'âme en passant du symbole astrologique aux symboles mathématiques de l'astrophysique.

laquelle je suis mis en présence d'*autrui* en tant qu'être qui, avant même d'être différent, est *séparé* de moi. *Autrui* est n corps et un esprit, et je ne peux ni habiter son corps, ni entrer dans son esprit (je ne peux, par exemple, ressentir *sa* douleur.).

De façon paradoxale, c'est lorsqu'*autrui* m'est *proche* que cette distinction est le plus intensément vécue ; pour Georges Bataille, c'est dans *l'amour* que cette séparation est ressentie le plus distinctement, car l'amour est précisément le rapport à *autrui* qui vise l'*abolition* de cette distinction, et qui la rencontre et l'expérimente donc sous un mode *tragique*. L'amour est visée d'une union qui n'est pas seulement rassemblement, regroupement, synthèse, mais *fusion*, c'est-à-dire retour à l'in-distinction originaire. Car ce qui est vécu dans l'amour, c'est la *nostalgie* d'une continuité perdue et qu'il faut restaurer.

On trouve donc dans le texte de Bataille un rappel de ce qu'énonçait Aristophane dans *Le banquet* de Platon, à travers le mythe des sphères. Originellement, les hommes étaient des sphères (masculines, féminines ou androgynes) qui, en tant qu'être parfaits, en vinrent à oublier les dieux ; lesquels mirent fin à cette plénitude en scindant les sphères en deux. Depuis lors, chaque « moitié » recherche sa « moitié » pour tenter de reconstituer l'unité originaire ; devant le spectacle tragique des demi-sphères s'étreignant désespérément, les dieux se montrés cléments et ont fait en sorte que, désormais, les hommes se reproduisent par accouplement : les demi-sphères peuvent ainsi jouir, l'espace d'un instant, de l'illusion d'un retour à l'unité originaire.

Pour Bataille, l'amour est *promesse* de ce retour ; lequel, encore une fois, n'a rien d'un rapprochement ou d'une ré-union, mais consiste dans la *dissolution* de la séparation ; et c'est précisément en cela que la promesse ne peut jamais être tenue. La séparation avec *autrui* est irrémédiable, je ne suis pas l'autre et il ne sera jamais moi, le « nous » que nous pourrions construire ensemble restera à jamais — un pluriel.

Mais c'est aussi en cela que, pour Bataille, l'amour est toujours un *risque* pour le corps social, dans la mesure où ce « corps » repose sur la séparation radicale des individus. Le désir de fusion est toujours aspiration à un « désordre » social, car l'ordre social repose sur la distinction. Pour prendre un exemple, nous pouvons envisager la manière dont les institutions républicaines se fondent sur cette séparation radicale des individus ; d'un point de vue républicain, chaque individu est un atome absolument distinct de tout autre atome, un corps n'est jamais une « partie » d'un autre corps — si ce n'est, éventuellement, du corps social pris dans son intégralité : la nation.

On sait qu'à l'heure actuelle, un être humain ne peut devenir un *sujet* de droit qu'à partir du moment où il est posé comme absolument distinct du corps de la mère ; et c'est parce que le fœtus et l'embryon sont conçus comme appartenant au corps de la mère qu'ils *ne sont pas* des sujets de droit (ce qui permet d'ailleurs de légaliser l'avortement). De la même façon, la République initiale s'est fermement opposée à tout « corps » social dont l'individu ne serait qu'un « membre » ; la fameuse loi Le Chapelier, adoptée en 1791, proscrivait toutes les organisations ouvrières, et notamment les corporations de métiers, les rassemblements (paysans et ouvriers), de même que le compagnonnage. Aux yeux de la République, il ne doit y avoir que des individus, des sujets de droit absolument distincts et qui ne peuvent entrer en relation juridique que par le biais d'un *contrat* (une relation contractuelle est tout le contraire d'une fusion, puisqu'elle repose sur le principe

que, les deux parties ayant tenu leurs engagements, ils ne se doivent absolument plus rien.)

En venant tisser l'horizon d'une dissolution de la distinction, l'amour est donc toujours porteur d'une logique « antisociale », ou du moins d'une forme anti-institutionnelle, anti-juridique, voire anti-politique de vie sociale (on comprend donc qu'il soit fermement maintenu par les institutions au sein de la sphère *privée*).

Pour Bataille, l'amour est donc simultanément expérience de la séparation et promesse de son abolition. Mais, encore une fois, cette promesse est illusoire, d'où le fait qu'elle soit toujours vécue dans l'*angoisse*. Cette angoisse peut être comprise de deux façons ; la première vient du caractère impossible de la fusion, laquelle fait du but à atteindre un idéal inaccessible (ce qui n'est d'ailleurs pas pour déplaire aux approches romantiques de l'amour.) Contrairement aux personnages du roman d'Isaac Asimov (intitulé *Les dieux eux-mêmes*), qui peuvent « fusionner » par triades pour donner un seul être, les êtres humains sont condamnés à l'altérité : leur « fusion » peut éventuellement donner naissance à un *troisième* être, mais c'est tout.

Mais il existe une deuxième raison pour laquelle l'amour suppose l'angoisse : c'est que, précisément, c'est *parce qu'autrui reste* distinct de moi qu'il peut être l'objet du désir amoureux. C'est parce qu'autrui *n'est pas moi*, qu'il est *autre* que moi, qu'il *m'échappe* en obéissant à *sa* volonté qu'il peut être l'objet de mon désir ; c'est parce que l'autre est *libre* qu'il est désirable.

Cette idée de Bataille rejoint un lieu commun de la pensée occidentale de l'amour. C'est cette idée en effet que l'on retrouve dans la pensée des moralistes français du XVIII^e siècle (Chamfort, La Rochefoucauld, etc.), qui font du mariage l'antidote absolu du désir amoureux ; c'est cette idée que chante Brassens dans sa « non-demande en mariage » : *Ma mie, de grâce, ne mettons Pas sous la gorge à Cupidon Sa propre flèche, Tant d'amoureux l'ont essayé Qui, de leur bonheur, ont payé Ce sacrilège...* C'est que le mariage détruit le désir en privant les deux amants de leur liberté : ce n'est pas seulement que l'autre n'est plus à séduire, maintenant qu'il a juré de ne jamais partir, d'être éternellement *là* : c'est que lui-même a cessé d'être séduisant, dans la mesure où son amour ne peut avoir de *valeur* pour moi que dans la mesure même où il *pourrait* me le refuser. La fidélité d'autrui n'a aucune valeur, si autrui est mon esclave ou mon « obligé », et le fruit défendu de la sexualité perd de sa saveur si, non seulement il cesse d'être défendu, mais que sa consommation devient même une obligation légale (comme c'est le cas dans le mariage).

C'est encore cette idée qui fonde le caractère très particulier du *pouvoir* des femmes dans bon nombre de tragédies classiques. A première vue, dans une pièce comme *Polyeucte* de Corneille, seuls les hommes agissent, seuls les hommes ont du pouvoir : ce sont eux qui détiennent le pouvoir politique, eux qui s'entretuent, eux qui décident, eux qui meurent, etc. Et pourtant, une lecture plus attentive dévoile rapidement que le personnage-clé de la pièce, celui autour duquel le comportement de tous les autres personnages gravite, c'est le personnage de Pauline. Pauline ne jouit évidemment d'aucune prérogative politique ; mais elle dispose en réalité d'un *pouvoir* considérable, car en tant qu'*objet de désir* elle ne cesse de susciter, d'orienter, d'influencer le comportement des hommes qui

l'entourent. Or ce qui donne ce pouvoir à Pauline, ce n'est pas le fait qu'elle serait courtisane (ou polyandre !) : c'est le fait que, précisément, elle reste intouchable. Son pouvoir vient de sa séduction, et sa séduction repose sur son caractère inaccessible. Et l'on comprend alors que le seul personnage masculin que Pauline *ne parvient plus* à influencer, c'est précisément... son mari : Polyeucte. C'est le seul qui lui échappe, pour la bonne et simple raison qu'*elle* ne lui échappe plus : d'où cette formule terrible, par laquelle Pauline reproche à Polyeucte de *ne plus* reconnaître son pouvoir maintenant qu'elle a renoncé pour lui au pouvoir que lui conférait sa virginité (corporelle et spirituelle) : « *Je vous suis odieuse après m'être donnée...* »

Et pour terminer par des illustrations non fictives, il n'est pas très difficile de comprendre pourquoi des femmes comme Georges Sand et Lou Salomé ont séduit et fasciné, à elles deux : Musset, Chopin, Mérimée, voire Chateaubriand et Flaubert (pour George Sand), Paul Rée, Nietzsche, Rilke et Freud (pour Lou Salomé). Sans doute étaient-elles toutes deux belles (du moins au goût de l'époque) et spirituelles ; mais ce qui les a rendues absolument fascinantes pour leurs illustres amis et amants, c'est le fait qu'elles étaient *libres*. Ce n'est pas leur « féminisme » qui les a rendu séduisantes, mais le fait qu'elles *incarnaient* la femme émancipée de toute tutelle ; et c'est en tant que libres qu'elles pouvaient devenir des objets absolus du désir. Quel qu'ait été leur rapport final au mariage, George Sand et Lou Salomé ont été des femmes qui ont déclaré à chacun de leur compagnon : je ne t'appartiendrai jamais.

C'est parce que l'autre ne m'appartient pas, parce qu'il est *libre* qu'il est désirable ; et l'on comprend alors que l'angoisse soit pour Bataille une dimension interne de l'amour. Car l'angoisse est conscience du fait que l'autre *peut* partir, qu'il *peut* ne plus m'aimer, qu'il *peut* choisir une autre compagne, un autre compagnon que moi. Si l'amour est angoissant, c'est que l'angoisse n'est que la conscience de la liberté de l'autre, et que c'est avant tout cette liberté qui rend l'autre désirable.

Remarque. On pourrait penser que cette conception du désir amoureux, dans son opposition à l'union conjugale, est fort éloignée de celle que préconise l'Eglise, et notamment l'Eglise catholique. Dans la mesure où le christianisme se veut une religion d'*amour*, et où il fait du mariage un sacrement, il pourrait sembler paradoxal que cette institution admette la thèse selon laquelle le mariage... tue l'amour !

Et pourtant. Cette idée est loin d'être absente du *corpus* de la théologie catholique. Que le mariage ne soit pas le lieu le plus approprié pour l'éclosion et la sauvegarde de la passion amoureuse est bien souvent *admis* par les penseurs chrétiens. Mais justement : l'amour dont il s'agit dans le mariage *n'est pas* l'amour passionnel, ce *n'est pas* l'amour « érotique » dont parle Bataille. Ce n'est pas celui que chantaient les poètes troubadours du Moyen Âge, ce n'est pas celui que proclament à longueur de pages les écrivains du XIX^e siècle. D'une part, tous ces poètes ont eux-mêmes le plus souvent choisi de chanter un amour *hors* des liens du mariage — un amour *opposé* au mariage. Tristan et Yseult, Lancelot et Genièvre rencontrent le mariage comme un *obstacle* tragique ; et dans ce que l'on considère parfois comme le « premier » roman, la fameuse *Princesse de Clèves*, le mariage est encore et toujours un mur qui *sépare* les deux amants.

Mais d'autre part, les autorités ecclésiastiques ont rarement disputé aux poètes leur droit exclusif à cet amour passionnel ; car l'amour que les théologiens proclament, et pour lequel le mariage est le lieu inévitable, ce n'est pas *l'éros* : c'est *l'agapè*. C'est d'un *autre* amour qu'il s'agit là ; d'un amour fondé sur la fidélité (au sens fort), la bienveillance, la charité. L'amour que se portent les époux chrétiens *en tant* qu'époux chrétiens n'est pas l'amour qui trouve son aboutissement (romantique) dans la passion, la folie ou la mort ; c'est un amour qui ne diffère pas dans sa nature essentielle de cet *amour du prochain* que proclame le christianisme, et qui, sans exclure le corps, n'a pourtant rien de proprement « érotique ». cela ne signifie pas (nous avons insisté sur ce point lorsque nous avons parlé de la sublimation) que l'éros soit *absent* de la théologie chrétienne. Mais lorsqu'il vient à se manifester, il se situe toujours en retrait, ou en excès, ou en marge de l'union conjugale. L'érotisme spirituel d'une Sainte Thérèse peut certes être évoqué en termes de « noces » avec l'Ange ou le Christ ; mais ces noces sont indiscutablement d'un autre ordre que celles que célèbre la cérémonie religieuse du mariage entre fidèles.

Par où nous rejoignons le texte de Bataille : l'amour « érotique » comporte toujours un péril pour les institutions — et l'Eglise est une institution. Les autorités ecclésiastiques ont toujours soigneusement veillé à *circonscrire* les espaces propres à accueillir l'érotisme spirituel (et n'ont pas hésité à intervenir fermement là où ces espaces, notamment féminins, commençaient à échapper à leur contrôle : les « béguines » du XIII^e siècle en ont fait l'expérience.) Et les penseurs chrétiens du XX^e siècle ont insisté sur la nécessité absolue de *distinguer* l'amour-éros de l'amour-agapè. Pour le philosophe (suisse) Denis de Rougemont, confondre éros et agapè dans le mariage est une erreur absolument *tragique* pour le mariage. Faire de l'amour conjugal un amour passionnel, c'est faire du serment des époux une masquerade, puisque c'est demander à chacun de promettre *ce qu'il ne dépend pas de lui de tenir*. « Je promets de t'aimer toujours » ; une promesse de ce genre à un sens s'il s'agit d'*agapè* ; elle n'en a évidemment aucun s'il s'agit de passion amoureuse. D'une part cet amour-là ne se commande pas, et d'autre part il se perdrait lui-même s'il pouvait être vécu sur commande...

Bref : fonder le mariage sur un amour passionnel, c'est lui donner un fondement qui tend perpétuellement à *le contredire*. C'est donc travailler à un but *opposé* à celui que l'on poursuit, dans une démarche qui n'est peut-être pas sans lien avec l'explosion actuelle du nombre de divorces. Si la passion est bien la raison d'être du mariage, on voit que ce mariage devient nul et non avenue dès que la passion disparaît. Or ce que plus de 5 siècles de littérature (occidentale) tendent à nous dire, c'est que le mariage tend autant à détruire la passion que la passion à détruire le mariage.

2) Autrui, mon semblable

Autrui est donc autre que moi, séparé de moi, différent de moi, mais il n'en est pas moins un « moi », un *sujet*, et en ce sens il est aussi *mon semblable*. En ce sens, tout être humain est un « alter ego » — un autre « moi ». Quel est alors le rapport à autrui conforme à cette reconnaissance de l'autre en tant que sujet ?

Ce qui différencie radicalement un sujet d'un objet c'est, nous l'avons vu, qu'il est doté de raison et de conscience ; c'est cette nature rationnelle et consciente qui confère à l'homme cette valeur spécifique qu'est la *dignité*. Reconnaître autrui comme sujet, c'est donc reconnaître sa dignité, cette valeur qu'il possède en lui-même et qui est totalement indépendante de *l'utilité* qu'il peut avoir pour moi.

Ce qui donne une valeur à un *objet*, c'est son utilité ; une voiture n'a de valeur que dans la mesure où elle *me sert* à circuler et, si je ne m'en sers pas, du prix que je pourrai obtenir en la vendant. Un objet n'a pas de valeur en lui-même : c'est le fait qu'il m'apporte quelque chose, qu'il me serve à quelque chose qui lui confère une valeur. Reconnaître l'autre comme sujet, c'est donc le reconnaître comme un être qui a une valeur en lui-même, et qui ne se résume pas au profit que je peux en tirer.

Pour Kant, cette attitude est celle qui définit le *respect*. Respecter un être, c'est reconnaître la valeur de ce qui, en lui, fait de lui autre chose qu'un objet — ce que Kant appelle : « l'humanité en lui », sa capacité à se déterminer par sa raison). Et c'est donc considérer autrui comme un être dont la valeur ne se résume pas à l'utilité qu'il peut avoir pour moi. Pour Kant, *respecter* autrui c'est le considérer « toujours *aussi* comme une fin, et jamais *seulement* comme un moyen. »

Attention : Kant ne nous dit pas qu'il faut considérer autrui *seulement* comme une fin (il n'y a rien de condamnable dans le fait de prendre ce qu'autrui peut m'apporter), et il ne nous dit pas non plus qu'il faut se considérer soi-même comme un *moyen* au service d'autrui (le respect kantien n'implique donc absolument pas le sacrifice de soi.) Il exige seulement que le rapport à autrui ne se résume pas à un rapport d'*utilisation*, « d'instrumentalisation ». La nature rationnelle et conscience d'autrui, l'humanité en lui, doivent être considérées comme des choses qui ont une valeur en elles-mêmes, et que je dois prendre en compte dans mon rapport à lui. En ce sens, le contraire absolu du respect consiste à porter atteinte à la dignité de l'autre pour accroître mon intérêt.

On comprend donc que, pour Kant, le respect ne soit pas seulement le propre d'un rapport à *autrui* : dans la mesure où le respect d'autrui repose sur ce qui fait de lui *mon semblable*, sur cette humanité que nous avons en commun, il est logique que le respect s'applique aussi à *nous-mêmes*. Qu'est-ce que se respecter soi-même ? C'est ne pas porter atteinte à ce qui fait de nous un être digne, ne pas porter atteinte à *l'humanité en nous*. C'est ce qui se produira, par exemple, à chaque fois que je porterai atteinte aux facultés sur lesquelles repose mon « humanité », comme dans le cas de l'alcoolisme. De même, se laisser déterminer par nos instincts plutôt que de se soumettre à notre raison, c'est manquer aux exigences du respect de soi, puisque c'est nier ce qui fait de moi un être digne.

Pour Kant, le respect est toujours respect de *l'humanité* en l'homme ; et à cet égard, les raisons pour lesquelles je dois respecter autrui s'appliquent également à moi-même.

3) Autrui, mon égal

Respecter autrui, c'est donc le considérer comme mon semblable ; et cela fait déjà de lui mon « égal » en ce qui concerne cette valeur spécifique qu'est la dignité : dans la mesure où la dignité repose sur notre nature d'êtres dotés de raison et de conscience, l'article 1 de

la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) est tout à fait fondée à dire que, puisque *tous* les hommes sont dotés de raison et de conscience, ils sont égaux en dignité.

Qu'en est-il alors de cette autre égalité mentionnée dans le même article : l'égalité *des droits* ?

Pour le comprendre, il faut partir de la dimension restrictive de cette formule : dire que les hommes sont égaux en droits, c'est aussi reconnaître qu'ils ne sont égaux *qu'en* droits (et en dignité). Du point de vue républicain, les hommes ne sont égaux... en rien, *sauf* en dignité et en droits. Il y a des hommes riches, des hommes pauvres, des gens beaux, d'autres qui sont laids, des gens très intelligents, d'autres dont les capacités cognitives sont, il faut bien le dire, étroitement limitées ; il y a des gens qui ont beaucoup de relations, d'autres qui sont isolés, etc. Bref : les hommes *ne sont pas* égaux ; et la DDHC ne prétend nulle part qu'ils *devraient* l'être ; rien, dans le texte de la Déclaration, n'implique que les inégalités sociales (richesse, relations, etc.) posent problème (c'est d'ailleurs ce que lui reprochera Robespierre, pour lequel cette déclaration semble avoir été écrite « pour les riches »).

Pourquoi alors les hommes sont-ils néanmoins égaux *en droits* ? Il faut repartir de ce qui fait d'autrui mon semblable : en tant qu'être doté de raison et de conscience, l'autre est *libre*. Il est à même de déterminer par lui-même ce qui constitue le meilleur choix en ce qui concerne son existence, il n'a nul besoin d'un tuteur qui serait mieux à même de déterminer ce qui est bien *pour lui* (pour son bonheur), et ce qui est bien en général (ce qui est juste). Par conséquent, chacun doit avoir la possibilité de vivre selon la manière qui lui semble la meilleure ; et justement, pour que *chacun* puisse le faire, il faut que les choix de chaque individu n'entravent pas la possibilité pour un autre individu de faire ses propres choix. Puisque tous les individus sont libres, ils ont tous *le même droit* à vivre leur vie de la manière qui leur semble la meilleure ; c'est ce droit fondamental, qui n'est qu'un autre nom donné à la liberté, qui fonde l'égalité de tous les autres droits. La liberté humaine est liberté de choix : le fait que les hommes soient également libres implique donc que le choix que j'effectue ne doit pas remettre en cause la possibilité pour autrui de faire son propre choix. L'égalité des droits synthétise donc les deux dimensions (différence et similitude) de l'altérité : l'égalité des droits découle du fait que les hommes, en tant qu'ils sont *semblables* par leur nature d'être raisonnables et conscients, ont le même droit à affirmer leur *différence*.

On comprend donc que l'égalité des droits dont parle la DDHC ne soit pas une égalité « théorique », mais *factuelle*. Les hommes *sont* égaux en droits, *ils naissent et ils demeurent* libres libres et égaux en droits. Dans la mesure où cette égalité des droits découle de leur nature, et que cette nature est totalement indépendante de l'arbitraire politique des dirigeants, les hommes *sont* égaux en droits, quoi que pensent et disent les autorités. L'Etat peut *violier* les droits des individus : il ne peut jamais les leur retirer.

Cette distinction entre l'égalité sociale (richesse, statut social, etc.) des individus et l'égalité *politique* (égalité en droits) est absolument fondamentale pour la pensée et l'histoire politiques en Europe. Car le débat le plus fondamental porte précisément sur cette distinction : si l'égalité républicaine est une égalité *des droits*, qu'en est-il des inégalités sociales ? Peut-on tolérer une atteinte aux droits fondamentaux (dont la

propriété) au nom d'une limitation des inégalités sociales ? D'après ce que nous venons de dire, la réponse est évidemment *non*. Porter atteinte à la propriété privée (par l'impôt, par exemple) au nom d'une « redistribution » visant à limiter les inégalités sociales semble, de prime abord, anti-républicain, puisque cela revient à sacrifier l'égalité des droits au nom de l'égalité sociale. Pour justifier ces atteintes d'un point de vue républicain, il faudra donc prouver, non pas que les inégalités sociales sont désagréables, mais *qu'elles peuvent remettre en cause l'égalité des droits*. Ce n'est que si les inégalités sociales peuvent porter atteinte à l'égalité *des droits* qu'elles pourront être combattues, dans une logique républicaine, au prix (peut-être) d'une limitation du droit de propriété. Ce débat, qui fonde comme nous le verrons la grande séparation entre libéralisme, socialisme et communisme, est *originaire* : c'est lui qui fonde les objections violentes que Robespierre soulèvera à l'encontre de la Déclaration de 1789.



Les inégalités sociales peuvent-elles remettre en cause l'égalité des droits ?