



Transcription de l'atelier du 30 septembre 2004

Tanguy Wuillème :

**« L'ENTENTE DE SOI OU
QU'EST-CE QU'ÊTRE SOI? »**

Commenté par Philip Knee

Département de philosophie
Université d'Ottawa

**Cahier numéro 2
Tanguy Wuillème
Atelier du 30 septembre 2004**

Ces *Cahiers* sont le produit d'interventions des participants aux différentes activités du CIRCEM. Il peut s'agir de textes présentés et discutés dans le cadre des ateliers du CIRCEM. Dans ce cas, les *Cahiers* comprennent d'abord le texte du présentateur principal et ensuite l'intervention de la personne invitée à le commenter. Enfin, les *Cahiers* reproduisent les principales interventions qui suivent la présentation et le commentaire. Il peut s'agir aussi de conférences ou de présentations faites par des personnes associées au CIRCEM.

Les *Cahiers du CIRCEM* sont placés sous la responsabilité de Gilles Labelle.

Sophie Grapotte est chargée de la transcription des interventions. Alice Atallah et Ginette Peterson s'occupent de la mise en page.

Les ateliers du CIRCEM sont placés sous la responsabilité de Daniel Tanguay.

On peut se procurer sans frais les *Cahiers du CIRCEM* soit en écrivant au CIRCEM, 30 rue Stewart, Ottawa, Ontario K1N 6N5, soit en les téléchargeant à l'adresse suivante : www.circem.uottawa.ca

Synopsis (Plan) pour le recueil Être soi aux éditions Textuels (T.Wuillème)

« J'en ai beaucoup vu qui philosophaient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère (...) ils étudiaient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connaître (...). Pour moi, quand j'ai désiré d'apprendre, c'était pour savoir moi-même et non pas pour enseigner; j'ai toujours cru qu'avant d'instruire les autres il fallait commencer par savoir assez pour soi et de toutes les études que j'ai tâché de faire en ma vie au milieu des hommes il n'y en a guère que je n'eusse faite également seul dans une île déserte où j'aurais été confiné pour le reste de mes jours. »
(J-J Rousseau)

Titre (provisoire) : **L'entente de soi**

I) L'évidence d'être soi : être en vie / être ouvert au monde / « devenir ce que l'on est » et la nostalgie d'être « naturel ».

- 1) être soi, c'est être en vie, être fini.
- 2) être soi, c'est être ouvert au monde.
- 3) « Deviens ce que tu es ».
- 4) La nostalgie d'être « naturel ».

II) Le grand écart à soi : être autonome / être conscient de soi (ou « on est ce qu'on n'est pas et on n'est pas ce qu'on est ») / le sentiment du moi avant toute réflexion/le moi et ses intentions.

- 1) Être autonome.

- 2) Être conscient de soi ou « on n'est pas ce qu'on est et on est ce qu'on n'est pas ».
- 3) Être conscient de soi avant et après la réflexion sur soi.
- 4) le moi et ses intentions.

III) Le moi social : la construction sociale du moi / L'aliénation-altération sociale / La prudence et l'ironie contre la société / Se faire le neveu de soi-même.

- 1) La construction sociale du moi.
- 2) L'altération / aliénation du moi.
- 3) Le moi prudent et ironique contre la société.
- 4) Le moi comme un autre : se faire le neveu de soi-même.

IV) Le moi comme altération, engagement, rencontre et fidélité durable à ce qui fait la source de soi.

- 1) L'altération profitable de soi : l'autre comme miroir du soi.
- 2) L'authenticité reste un des objectifs essentiels du moi : le moi engagé.
- 3) La rencontre ou l'épanouissement de soi.
- 4) Être à la hauteur de soi ou la fidélité à ce qui nous arrive.

Synopsis Textuel : Être soi

L'entente de soi

Voix intérieure de Marion : « J'ai peur de ce soir. C'est bête, l'angoisse me rend malade parce que seule une partie de moi-même est dans l'angoisse mais l'autre n'y croit pas. Comment dois-je vivre? C'est peut-être pas ça la question! Comment dois-je penser? Je sais si peu de choses. Peut-être parce que je suis trop curieuse. Je pense souvent de façon si fausse parce que je pense... Comme si je parlais en même temps à quelqu'un d'autre ».
Les ailes du désir (1987), film de Wim Wenders (et Peter Handke).

Il ne s'agit pas, à la manière de Socrate, de se poser la question : « qu'est-ce qu'être soi? », de chercher l'essence du soi ou de l'être soi. Poser une question suppose toujours une manière de penser, c'est pourquoi nous commencerons l'interrogation par: « qui? », « qui est soi? », qui a intérêt à se poser la question de l'être soi?, qui est concerné et qui a à être soi? Personne, tout le monde, quelques-uns, uns? Cache-t-elle, cette question, un rapport de forces, une volonté de science, un symptôme d'(im-)puissance?

I) L'évidence d'être soi : être en vie / être ouvert au monde / « devenir ce que l'on est » et la nostalgie d'être « naturel ».

- 1) être soi, c'est être en vie, être fini.

À la question « qui est soi? », tout un chacun

répond avec son bon sens par l'évidence d'être : je suis, pourquoi voulez-vous que je sois « moi », ou un « soi? » Je me contente d'être. Il y a un sentiment d'évidence d'être vivant : respirer, se nourrir, se mouvoir etc. Ce qu'exprime le morceau de Jad Wio, « Vivant » (paroles Olivier Caudron) dans l'album « Entre sourire et larmes » (1995) (13 artistes interprétant des textes écrits par des personnes atteintes du virus du SIDA) : « Plus personne à qui parler, bien trop souvent. Personne pour te donner un peu de son temps. Mais tu es vivant, C'est ça qui est important, je suis, tu es vivant, c'est ça qui est important ». L'important est d'être vivant, d'être traversé par le vivant, par une activité organique inconsciente d'elle-même, sourde et pourtant constante.

Être vivant, c'est ne pas être inerte, passif; ce serait, selon la définition héritée du vitalisme du Bichat, résister à la mort, par tout un ensemble de fonctions et de processus mécaniques. Ce qui faisait dire à Rousseau à propos de madame de Warens gravement malade : « femme qui pète n'est pas morte » (les Confessions). Même si les contemporains savent dorénavant qu'être vivant, ce n'est pas résister à l'environnement mais s'appuyer sur lui, l'idée reste que la vie est une sorte de force intérieure, une poussée invisible que l'on ne maîtrise guère et chacun voudrait que vaille pour lui le conseil confiant que fait le Jedi à son disciple (La guerre des étoiles) : « que la force soit avec toi ».

Être soi, aussi trivial que ce soit, c'est d'abord être un corps qui nous échappe en partie dans son fonctionnement. La biologie et ses théories dominantes (celle de l'évolution par

sélection naturelle) nous renseignent sur cette force du vivant qui travaille en nous et malgré nous. François Jacob l'a désignée ainsi : préparer un programme identique pour la génération suivante. Il s'agit de transmettre les plans d'architecture (les structures moléculaires, le programme héréditaire, etc.). Plus généralement, être vivant consiste en des fonctions élémentaires : persévérer dans l'être et se reproduire. Vivre c'est exister pour soi, ce qu'on appelle dans le langage des biologistes de la conscience (Gérald. M. Edelman), l'auto-finalité, c'est la reconnaissance qu'en face du pôle du soi se trouve un pôle du non-soi (propre à tout système immunologique).

L'important est de donc savoir, comme dans le cas de la chanson citée, que l'on est sur-vivant, que l'on sur-vit toujours à une mort qui se rapproche, qu'on l'a frôlée et qui, sans les progrès de l'hygiène et de la médecine, nous aurait déjà fauché.

« Qu'est-ce que je suis? » est donc une question tragique : tout individu est marqué par la finitude : « je suis mortel, je mourrai » constitue une deuxième évidence, on est conscient de sa propre mortalité même si l'on n'en fait pas l'expérience en tant que telle mais toujours celle des autres (voir texte de Bataille, L'enseignement de la mort, Œuvres complètes, tome VIII). La mort est l'expropriation ultime de l'être soi. Même les philosophies et les religions qui nient la mort l'admettent pour la nier.

C'est la preuve que l'homme n'est pas « ce qui est », troisième évidence. De Dieu ou de la Nature (la phusis des Grecs), la Tradition a dit qu'ils sont « ce qui est ». Le fait même qu'il y ait quelque chose et pas rien. Ils sont

« ce qui demeure » et l'être humain n'a pas les qualités qu'ils renferment : l'infinité, la permanence, l'intemporalité. Il existe donc une disproportion entre l'homme et la Nature (ou Dieu) et l'homme n'est qu'une partie de ces englobants qui le conditionnent (la Nature est insistante en nous par la mort). Tout homme en a conscience et ne peut que se résigner à sa condition mortelle. « C'est comme ça, c'est la vie » affirme-t-on communément, paradoxalement, car l'homme perçoit bien que sa condition de vivant / mortel tranche sur celle des Dieux ou de la Nature.

L'homme ne peut se confondre avec le tout, il ne peut se prendre pour la totalité. Elle est l'éternel retour des choses à l'identique, l'identité du même. On l'a vu, l'homme est plus qu'« être » (il sur-vit, il persévère à être) et moins qu'« Être » (il est mortel). Il n'est pas inerte, une chose (un en-soi) et il n'est pas non plus un Dieu ou une totalité.

Il ne se définit pas comme un protoplasme fermé à la diversité des forces qui l'entourent, il n'est pas non plus le tout du monde. En étant simplement là (dasein), inscrit dans le temps (historique), en étant ici et maintenant, il tranche sur les êtres clos sur eux-mêmes ou ceux qui sont infinis.

2) être soi, c'est être ouvert au monde.

Les biologistes, les anthropologues, les phénoménologues se rejoignent pour dire que l'homme est un être d'ouverture. Alors que l'animal est enfermé par ses sensations, dans un environnement (le Umwelt, comme circularité), limité dans sa serre biologique; l'homme lui naît et vient au « monde » et

cette ouverture invite à la constitution de soi. On retrouve l'idée d'exister « pour soi ». Mais l'enjeu de cette ouverture n'est plus seulement le succès vital (survie, reproduction et production, consommation, etc.); il est un rapport à la vérité (on le verra plus loin, à la vérité de soi, à sa vérité), à la construction d'une identité jamais donnée, toujours à conquérir. L'homme tend vers une vérité dont il ignore la fin, comme s'il exécutait une partition ou un programme.

Être soi consiste à s'arracher au vivant, c'est-à-dire à la simple reproduction d'une vie mourante dans le travail. Le travail peut signifier l'inutilité d'une vie réduite à sa survie. Arendt a bien signalé que la société capitaliste moderne est celle de l'animal laborans. Le travailleur condamné à perdre sa vie à la gagner, piégé dans le cycle de la production et de la consommation ne fait que reproduire le métabolisme de l'homme et de la nature sans que s'ouvre pour lui la possibilité d'une autre activité par laquelle la vie pourrait se hisser à hauteur d'une existence en se signifiant dans l'œuvre, l'action ou la pensée. Le procès de la vie peut être une menace pour la venue au

« monde » de l'homme. Notre condition de vivant heurte de plein fouet notre condition d'appartenance au monde, le processus dévorant de la vie menace le monde de disparition (en transformant tout ce qui le constitue en bien de consommation et d'échange). Produire et consommer ne serait pour l'homme que produire une vie perpétuellement mourante.

Être soi consiste bien à s'extraire de la fermeture initiale (à l'en-soi des choses), à l'illusion d'une identité stable, celle du

toujours-pareil. C'est Nietzsche qui le premier nous a permis de sortir de l'idée darwinienne que la vie était une lutte pour l'existence : au contraire elle est volonté de puissance. Tout n'est pas volonté de survivre au dépens de l'environnement (c'est le cas des autres êtres vivants); l'homme cherche plutôt à s'organiser selon ses luttes internes, à unifier sa pluralité intérieure (à hiérarchiser les forces qui se combattent en lui) : « je vous le dis, pour pouvoir engendrer une étoile qui danse, il faut en soi-même encore avoir quelque chaos. Je vous le dis, en vous-mêmes il est encore quelque chaos » (Ainsi parlait Zarathoustra). Ce chaos dont parle Nietzsche revient à dire qu'il n'y a pas d'identité au départ, elle est à venir. La vie est un processus d'individuation, aucune identité (vitale ou naturelle) n'est achevée.

L'homme est certes volonté de se conserver, non pas comme identique, mais comme « vivant ». Pour cela nous renseigne F. Dagognet, l'homme s'est sensibilisé, il est devenu l'être le plus sensible : en témoigne sa peau, qui lui permet de demeurer immergé dans le milieu et simultanément de s'en isoler. L'arbre, l'animal, le fruit etc. se sont barricadés derrière leur carapace ou leur écorce; l'homme est le plus ouvert à l'information extérieure, à la liberté motrice. En même temps qu'il est le plus exposé, il devient le plus agile, il anticipe et réagit, où l'on voit l'affection touche à la fois l'extérieur et l'intérieur du corps. Le système de défense du moi s'implante avant tout dans sa surface cutanée, elle est le lieu de ses

« rencontres » (voir plus loin) les plus intenses (pensons seulement au corps de l'autre), l'homme s'y réfléchit peut-être plus

qu'ailleurs (du fait des échanges, notion de contact et de tact) : on verra combien cet être-affecté, cet être-exposé contribue à la constitution d'un soi plus plein, plus intense, synonyme d'épanouissement proprement humain.

Cette ouverture, si elle constitue une force, peut aussi affaiblir l'individu qui ne la maîtrise pas : il lui faut assimiler les sensations, les informations extérieures, les conflits internes : l'organisme reste pris entre la lutte et l'ordre. L'existence consiste à faire l'expérience de ce que l'on peut éprouver, supporter, elle est aussi connaissance des limites. Exister pour soi veut dire que nous sommes capables de distinguer ce qui est bon ou mauvais pour nous et veut dire que nous sommes sensibles à notre milieu pour y chercher ce qui nous convient ou non.

Conformément à cette ouverture primordiale à l'altérité, l'homme dans son désir d'assimilation a développé un système symbolique, technique et mémoriel : on sait (voir J-L. Dessales) que la raison d'être biologique de notre langage est de communiquer à l'autre des choses intéressantes mais surtout nouvelles, inattendues, hors normes, (ce qui nous distingue des animaux). L'homme repère et signale ce qui constitue des événements contraires à ses attentes et la narration est orientée vers la pertinence devant l'inattendu. L'homme est cet être ouvert à l'information nouvelle car il a besoin de créer des alliances, d'avoir des amis. La constitution d'une mémoire et d'un passé répond au même objectif. Il s'agit de maîtriser ce qui nous advient et de le hiérarchiser, au besoin à plusieurs.

Cette ouverture, cet arrachement à la Nature inclut l'idée de perfectibilité, de création, d'innovation, d'entrée dans une histoire dynamique de l'identité. Ce qu'exprime la formule de Nietzsche, repris par Freud : « deviens ce que tu es ».

3) « Deviens ce que tu es ».

Cette formule fait signe vers une émancipation, vers un projet d'autonomie, chez Nietzsche, comme chez Freud : ayant annoncé la dissolution de tout point solide de référence tant métaphysique que politique, Nietzsche affirmait l'idée que nous étions désormais renvoyés à la seule initiative de l'exister. Deviens ce que tu es, devenons ce que nous sommes. Ceux à qui Nietzsche s'adresse, ce sont les libres esprits. Qui sont-ils? Ce sont en premier lieu précisément ceux qui acceptent leur mortalité, l'héroïsme de la finitude. Être vivant, c'est être mortel. Aussi la vie est dépense, elle se consume en excès qui hâte la venue de la mort. Ne sera pas un libre esprit celui qui en a peur, car il mène une vie recroquevillée sur la crainte, vidée de sa joie. La vie est donc souffrance, turbulence, douleur mais on doit dire oui! à tout cela. On n'a pas à s'affronter avec la mort, mais à l'accepter comme l'autre de la vie. Être vivant, c'est consentir au moment présent, et accepter que toutes les moindres péripéties, les rencontres, les surprises etc. puissent changer ceux qui les vivent (on reviendra sur cette idée essentielle). Nietzsche le définit dans le Gai savoir : c'est repousser sans cesse quelque chose qui veut mourir. (I, 26, p.85). « Devenez ce que vous êtes » : il s'agit d'un

appel à s'arracher au solipsisme (théorie selon laquelle il n'y aurait pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même), s'arracher à toute illusion d'identité.

C'est aussi un appel à « nous », aux autres. Pour Nietzsche, il s'agit d'un appel à la désillusion, à ceux qui peuvent supporter, qui ont assez de forces pour supporter le déniement et la connaissance de soi (I, 15, Le Gai savoir). Elle ne s'adresse pas aux hommes qui ont peur de se regarder dans la glace et de plonger en eux, pour qui la question « être soi » n'est pas intéressante. Pour Nietzsche la « connaissance de soi » n'est possible que si l'on ne cherche plus à s'identifier à un idéal général, à un devoir-être valable dans tous les cas. Il faut accepter le fait que nous n'ayons pas d'identité stable. Les libres esprits sont ceux qui savent rompre avec toute détermination, et surtout avec celle du passé. « Nous » devons être orientés vers un avenir qui ne prolonge pas le passé, vers quelque chose que l'on a en commun mais de manière indéterminée.

Ce « slogan » sera repris par Freud dans des mots semblables : « où était ça, je dois devenir » (Wo es war, soll Ich werden), qu'il faut comprendre dans le sens de la psychanalyse comme aide au patient à devenir sujet. Si on le transpose à la troisième personne dans le cadre d'une cure, cela donne : là où il y avait quelque chose, un quelqu'un (un sujet) doit venir à l'existence. Il faut permettre à quelqu'un de devenir soi-même. Le psychanalyste s'intéresse à son patient comme à un sujet, il veut l'identifier, savoir « qui » il est non pas au sens de l'état civil (l'identité de papier)

mais de manière subjective. Surtout (voir Castoriadis), il demande au patient de faire advenir par lui-même la personne invisible qu'il est, qui n'existe pas encore.

Le « deviens toi-même » fait signe vers une transformation de soi que l'on ne peut opérer que soi-même, où le patient devient l'agent de son « à venir ». On a l'idée d'une création de soi-même et de la définition du soi, non pas comme chose ou substance, mais comme capacité, par définition une capacité d'agir (et pas seulement de penser et de langage). C'est pourquoi Freud disait qu'il y avait trois professions « impossibles » : le politique, l'éducateur et le psychanalyste car elles ont en commun de faire subir un changement à un agent (du fait même de sa propre initiative).

On comprend mieux cette phrase énigmatique. S'émanciper, devenir ce que l'on est, est une phrase qui ne s'adresse pas à ceux que nous sommes déjà, mais à ce que nous ne sommes pas encore, à la possibilité que nous devenions autres que nous sommes. En somme, c'est une phrase qui s'adresse à ce qu'il y a en nous faisant signe vers l'imprévisible, l'inconnu, qui nous inclut dans un avenir qui se fait au présent.

Mais la littérature, la poésie, le cinéma, la musique nous renseignent sur un désir inverse à celui que profère Nietzsche : celui d'une aspiration à une vie « naturelle », à un retour vers une vie pleine, complète où l'homme coïnciderait d'emblée avec un soi primordial, originel, originaire.

4) La nostalgie d'être « naturel ».

Les hommes ont toujours cultivé l'idée d'un originel rapport à soi, pleinement intime, d'une coïncidence à soi qui s'exercerait en permanence sans introduire de distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre le dedans et le dehors, le sujet et l'objet. Plusieurs notions ont nommé cette vertu d'un soi vrai et véritable : sincérité, grâce, spontanéité, innocence etc., toutes s'opposant à l'idée d'un « devenir soi-même » puisqu'on pourrait être d'emblée, ou à certains moments rares, être complètement soi.

Diverses figures sont venues incarner ce désir et ce rêve (im-)possible dont on verra en parallèle qu'il n'est pas à la mesure de, ni peut être aussi désirable qu'on peut le croire pour l'homme :

- Dieu : certains voudraient être Dieu qui a le privilège d'être *causa sui*, de posséder un savoir de soi porté à l'infini mais à jamais imitable pour l'homme. Car Dieu n'est que souffle, parole, invisible, il n'a pas de forme mais il esprit et voix, il est asexué et sans corps, ce que ne peut être l'homme.

Ce « soi » lui est interdit.

- L'ange : beaucoup voudrait devenir des anges et le film de Wim Wenders (écrit avec Peter Handke), « Les ailes du désir » (1987, chez Jade-Flammarion) illustre cette capacité qu'a l'ange de ne pas être limité par le temps (immortel), ni par l'espace (mobilité maximale), il a accès au moi intérieur de chacun, au monologue silencieux que chacun se tient à lui-même, l'ange a la conscience de toute l'Histoire et du Savoir universels. Mais Wenders et Handke mettent en scène un ange qui désire quitter cette condition angélique.

Damiel, au début du film, énonce un vœu: «merveille de vivre en esprit et d'attester, jour après jour, pour l'éternité, le spirituel, rien que le spirituel chez les gens - mais parfois je suis las de mon éternel existence d'esprit. J'aimerais ne plus éternellement survoler, j'aimerais sentir en moi un poids qui abolisse l'illimité et m'attache à la terre». Il veut chuter, vivre dans un monde en couleur (on quitte le noir et blanc) avoir la fièvre, tomber malade, avoir les doigts noircis par le journal, souffrir, etc. Être une pure conscience de soi et du tout s'avère insatisfaisant pour qui vit proche (non pas au contact) des hommes. Damiel décidera de devenir homme après la « rencontre » d'une femme, il voudra

« conquérir son histoire », que des choses se passent et continuent de lui arriver.

-l'animal : la tentation de se faire bête existe. On doit à Jean Grenier (professeur de philosophie de Camus) certaines des plus belles pages sur les animaux (Les îles (1933), Sur la mort d'un chien (1957) citations à incorporer) : le chat Mouloud ou le chien bâtard Taïaut sont le trait d'union de l'homme avec la nature et on peut envier en eux la grâce qui s'ignore, l'absence de composition, de feinte délibérée, l'assurance de l'adhésion à soi dans les gestes et les postures. Ils sont patients car le temps est pour eux un présent immobile.

Mais si les animaux ont bien des sensations, des informations sur eux-mêmes, c'est sans esprit : ils ne les traitent pas « comme » des informations sur soi, ne les intègrent pas à un « concept de soi » : « *Le chien a l'air tout entier Nature comme un animal vrai* ». La nostalgie de notre « bestialisation » est

pourtant une régression vers un état insensé.
- La marionnette : une nouvelle d'Heinrich Von Kleist, « Sur le théâtre de marionnettes » (1810) opère la comparaison entre l'animal (ici un ours qui est le plus efficace des escrimeurs) et la marionnette qui danse en faisant fi des lois de la pesanteur. Kleist raconte aussi l'histoire de son ami beau et naturellement gracieux qui, d'un geste spontané qu'il désire en vain reproduire, va devenir narcissique (se contemplant sans cesse dans le miroir) et vaniteux, perdant toute grâce première, devenant maniéré (incorporer ce cours récit). Ce qui fera dire à Kleist : « *nous voyons que dans le monde organique, plus la réflexion paraît faible et obscure, plus la grâce est souveraine et rayonnante (...) ainsi revient la grâce, quand la conscience est elle aussi passée par un infini; de sorte qu'elle apparaît sous sa forme la plus pure dans cette anatomie humaine qui n'a aucune conscience, ou qui a une conscience infinie, donc dans un mannequin ou dans un Dieu* ». L'artifice humain, dans l'absence de conscience de soi est plus « naturel », direct, mais au fond il faut admettre qu'il ne fait que simuler un comportement humain même à la perfection. Tout comme le meilleur des robots, les machines ne savent pas ce qu'elles font, ne savent pas de quoi elles parlent, comme les anges elles ne savent pas de quoi en retourne une existence. Une machine n'est jamais en devenir conscient d'elle-même, dans une histoire, comme le serait un enfant.

- Les végétaux : Là encore, certains rêvent d'une nouvelle fusion de l'homme et de la Nature, de l'idée que nous serions les endettés d'un continuum naturel. Outre les tenants de

la *deep ecology*, ce sont les divers mysticismes, et les poètes qui insistent sur cet aspect. On trouve chez Pessoa (Le Gardeur de troupeaux) cette réflexion (sous le pseudonyme d'Alvaro de Campos qui interroge son maître Caeiro : « *on parlait de je ne sais quoi qui portait sur les relations de chacun avec soi-même. Et je demandais tout à trac à mon maître Caeiro : » Est-ce que vous êtes content de vous? « Et lui de répondre : » Non : je suis content. « C'était comme la voix de la terre, qui est tout et personne* » (p.34).

Le maître poète Caeiro est comme la voix de la terre, qui est tout et personne, l'englobant et l'anonyme, il se confond avec la Nature. Il se contente de l'Être. Pessoa renseigne sur ce que signifie être une partie de la nature, sur la vanité de toute métaphysique : en parlant des arbres, « *quelle métaphysique meilleure que la leur qui est de ne pas savoir pourquoi ils vivent et de ne pas savoir non plus qu'ils ne savent pas?* ». On peut apprécier la paix magnanime des chênes, le calme olympien des cyprès qui ne peuvent être autrement qu'ils sont, en adéquation exacte avec leur être. Spinoza comparait Dieu à l'arbre, l'arbre qui marque la mesure, l'immobilité, qui ignore l'hésitation. On est face à un désir d'absolu végétal cette fois, où l'homme pourrait trouver un sentiment de présence réelle «comme si toutes les fissures de l'être étaient bouchées » (Grenier, les îles). Il s'agit ici de retrouver ou de tendre vers un infiniment inconscient (celui de la matière brute), tentation forte du romantisme poétique, omniprésent en nos temps d'urbanité croissante, mais également de beaucoup de sagesse orientales et

occidentales qui ont cette illusion de rejoindre une adhésion aux choses qui ne peut-être qu'éphémère et problématique. On retrouve le schème de «l'état de nature» comme état hypothétique et modèle à partir duquel se construit une critique de l'histoire concrète et de la situation de la civilisation.

-L'homme sauvage : cet état de nature est toujours défini comme un état heureux. Apparaît un autre modèle typique, à partir de Rousseau et de son Discours sur les sciences et les arts, qui consiste à montrer que la civilisation a corrompu nos mœurs naturelles et dépravé nos âmes, qu'un même moule bienséant a fait de nous des êtres policés et uniformes au détriment de notre génie propre. « On n'ose plus paraître ce que l'on est » et nous voilà partie de ce troupeau appelé société. Les lumières ont déposé un «voile uniforme et perfide de politesse sous cette urbanité si vantée». Rousseau lui oppose l'ignorance, la vertu en acte de l'homme sauvage. On s'est éloigné du «naturel» de l'état de nature, de « *l'image de la simplicité des premiers temps* ». Nous avons été altérés par les temps, la société etc. Il y aurait donc « *quelque chose d'originnaire et d'artificiel dans la nature humaine* » (discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité...) dont Rousseau remarque que cela est difficile à démêler. Dans cet état, l'homme sauvage a « *l'avantage d'avoir sans cesse toutes ses forces à sa disposition, d'être toujours prêt à tout événement et de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi* ». Rousseau dira même « *j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé* ». Il ne s'agit ici que de

l'homme sauvage qui perd son immédiateté naturelle, qui est marqué alors par les maladies et les hésitations de l'instinct. Rousseau dresse un portrait de cet homme sauvage : livré par la nature au seul instinct, « *son âme que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vues s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée* ». Il s'agit d'un état heureux et les « hommes n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons, ni mauvais ».

Mais cet état reste une hypothèse, et Rousseau dira aussi dans le contrat social : « *il faut bénir sans cesse l'instant heureux qui, d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme* » (I, 8). Être soi consiste sans aucun doute à sortir de cet état de nature, même si celui-ci n'est pas celui de l'enfance de l'humanité mais seulement d'un temps autre.

-L'enfant : certains font de l'enfance un moment de pureté, d'innocence, de grâce spontanée. Il y aurait dans l'enfantin (souvent confondu à tort avec l'infantile) un naturel. Klaus Mann (fils de Thomas) le dit dans son autobiographie, Le tournant (1949): «*La voiture d'enfant, c'est le Paradis perdu*», « L'enfant est proche de l'homme primitif - innocent et avide, sans ruse et sans pitié, ignorant et créateur », c'est le moment où le monde environnant suffit, où les relations sont bonnes avec les autres: « maîtrise ta curiosité aussi longtemps que cela t'est possible! N'essaye pas d'aller au fond des secrets des grandes personnes! (...)

Le savoir est stérile : il ne porte pas le bonheur. Mais ce que tu as inconsidérément perdu, c'est ce qu'il y a de plus précieux et qui ne te sera jamais rendu : le Paradis de l'innocence » (p.59)

Mais Klaus Mann, ajoute aussi :

« *L'unique période absolument heureuse de notre vie est celle traversons en dormant. Il n'y a pas de bonheur là où existe le souvenir. Se souvenir signifie regretter le passé et notre nostalgie s'éveille avec notre conscience* ». Sans doute on n'est pas vraiment soi dans cet état enfantin, Baudelaire, dans un poème intitulé « le gâteau »(1861) (Le spleen de Paris) qui décrit la bataille de deux petits « sauvages » autour d'un bout de pain, apporte le pire démenti à l'idée d'innocence enfantine et de la bonté originelle chère à Rousseau (que Baudelaire vise précisément). Le drame de l'enfance est précisément cette absence de conscience, de souvenir, on est incapable de se donner la conscience de nous-mêmes que nous avons dans ces années lointaines. On ne se rappelle pas des pensées égologiques (S.Chauvier) que nous étions à ce moment-là mais seulement d'événements, de scènes, de visages. On nous rapporte nos faits et gestes, à base de photo (voir Kaufmann) mais comme si l'on nous parlait d'une autre personne. Certes nous intégrons à notre point de vue sur nous-mêmes celui que les autres ont sur nous-mêmes. Mais il y a une différence qualitative entre ce que nous nous souvenons « du dedans » et ce que nous nous souvenons sur la base du témoignage des autres.

Reste que devenir un soi sera précisément centré sur une sortie de l'état de minorité (Les

Lumières, Kant) et l'état d'infantilisme (la psychanalyse, Freud).

- dernière figure : l'homme spontané : En 1927, dans un essai consacré à Stendhal (Variété I), Valéry redéfinissait ce qu'était le « naturel » chez l'auteur du Rouge et le noir : le naturel c'est être pleinement soi et celui-ci ne peut s'exprimer uniquement dans la passion. Son contraire est ce que Stendhal appelle la vanité (souci de ce qu'en penserait autrui, être comme un autre). Chez Stendhal, on a bien l'idée que le naturel n'est pas un but réflexif (de réflexion sur soi-même) et qu'il fait signe vers une absence du souci de l'autre, du «qu'en-dira-t-on». Le naturel, ce serait la passion amoureuse, où l'on prend du plaisir à ce qui ne nous fait pas forcément du bien, où on se rue vers le plaisir sans aucun égard pour son intérêt. L'amour passionné peut être irréflectif et impulsif. Il y a possibilité de l'acte pur (Gide, Gentile, Camus). Le naturel s'exprime en des actions irréflectives où nous sommes transportés par la passion et il n'est nullement besoin de lucidité totale à l'égard de son être, voire même on l'exclut. Mais Charles Larmore à la suite de Valéry (Les pratiques du moi, 2004) en a fait la critique : il y a un fossé entre l'imaginaire de ce souci d'être naturel et son caractère réel. Partout il y a du conventionnel.

Le « naturel » est aussi une catégorie sociale, la passion véritable et la spontanéité se définissent par des critères et des paradigmes partagés au sein d'une communauté. Fortes empreintes des codes culturels. C'est toujours une façon parmi d'autres d'être comme un autre.

Second point : il y a une comédie de la

sincérité.

Il est facile d'être sincère avec autrui, avec soi-même. Mais vouloir être sincère avec ce que l'on a de plus profond implique forcément que l'on y réfléchisse, que l'on doive s'observer pour vérifier notre adhésion à cet idéal. On oublie que l'on est spectateur de soi. Dès qu'il y a volonté, vouloir-être sincère à soi-même, il y a falsification. On institue l'écart, la distance, il suffit d'écouter la Rochefoucauld :

« Rien n'empêche tant d'être naturel que de le paraître » (Maximes, § 431).

II) Le grand écart à soi : être autonome, être conscient de soi (ou « on est ce qu'on n'est pas et on n'est pas ce qu'on est »), le sentiment du moi avant toute réflexion, le moi et ses intentions

1) être autonome

Comme on a pu le voir, les illusions d'un accès au « moi véritable, premier » s'avèrent des impasses dans la constitution de l'identité. Difficile d'être « naturel » de manière spontanée. L'individu a à devenir lui-même, reste à savoir comment : il doit être « autonome », ce qui suppose la sortie de ces états du « soi originel » entrevus plus haut. Ce projet d'autonomie qui nous traverse est exprimé clairement chez Kant (Qu'est-ce que les Lumières? 1784). On retrouve l'idée rousseauiste que l'homme dispose d'une raison qui lui permet par lui-même de découvrir des vérités mais cette raison a besoin d'être éduquée, éclairée sinon l'homme peut rester enfant, grossier. Il faut révéler la raison à elle-même. Les Lumières

sont l'éducation de et à la raison. Les Lumières concernent la destination essentielle de l'homme, son rapport à la vérité. Pour Kant « Les lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre ». On le voit, les Lumières indiquent une sortie, une issue, un processus qui nous dégage de notre « minorité ». On est en minorité lorsqu'un livre nous tient lieu d'entendement, lorsqu'un directeur spirituel nous tient lieu de conscience, etc. Kant présente cette sortie comme un processus et comme une tâche à accomplir ici et maintenant, une obligation. L'homme est responsable de sa « minorité », ce n'est que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même qu'il en sortira. Kant énonce alors une devise, une consigne : « Sapere Aude! Aie le courage de te servir de ton propre entendement », aie l'audace de savoir. Mais Kant voit aussi autre chose au sein de cette activité de connaître et de comprendre: un besoin de l'esprit, un besoin de penser quelque chose d'inhabituel.

Certes, penser c'est produire des représentations et s'assurer de leur réalité objective, de leur conformité au réel mais penser n'est pas que théorique, c'est une activité pratique, c'est un exercice de la raison, de la liberté. C'est une certaine manière de penser, un certain usage de soi. Certains croient que penser c'est être savant, avoir la tête bien remplie, savoir où se trouve l'information, être capable de s'adapter, apprendre à apprendre etc. Non, nous dit Kant, penser est un risque, un essai,

une tentative. L'essence de penser n'est pas seulement l'autonomie mais l'expérimentation, le « commencer par soi-même », il faut trouver en soi la force de cela. L'essence de la pensée n'est pas la vérité mais la liberté.

Penser, c'est comme un enfant qui abandonne les roulettes de son vélo. La pensée produit son objet en même temps qu'elle invente la manière de le penser. Ainsi penser, c'est s'orienter dans la pensée, c'est-à-dire laisser à la pensée le soin de définir elle-même son propre chemin, son trajet, sa direction.

Mais en référence à la publicité, au public, car il s'agit bien de « faire un libre usage public de sa raison sous tous les rapports ». C'est là que Kant tranche avec la célèbre tirade de la pièce de théâtre Cyrano de Bergerac d'Edmond Rostand qui semble aujourd'hui encore caractériser tous les candidats à l'originalité, à ceux qui veulent devenir les « nouvelles stars » des diverses académiques médiatiques, artistiques, intellectuelles, économiques etc. Cyrano est un mousquetaire-poète assez fier que son ami Le Bret encourage à s'engager auprès d'une autorité publique (aujourd'hui le « système ») qui pourrait l'enrichir et le glorifier mais celui-ci lui refuse toute subordination :

« Et que faudrait-il faire? »

Chercher un protecteur puissant, prendre un patron,

Et comme un lierre obscur qui circonvient un tronc

*Et s'en fait le tuteur en lui léchant l'écorce
Grimper par ruse au lieu de s'élever par force?*

(...)

Non merci! non, merci! non merci! Mais...

chanter,

*Rêver, rire, passer, être seul, être libre
(...)*

*N'écrire jamais rien qui de soi ne sortît,
Et modeste d'ailleurs, se dire : mon petit
Sois satisfait des fleurs, des fruits, même des
feuilles*

*Si c'est dans ton jardin à toi que tu les
cueilles!*

(...)

Bref dédaignant d'être le lierre parasite

*Lors même qu'on est pas le chêne ou le
tilleul*

*Ne pas monter bien haut, peut-être, mais
tout seul!*

Cette croyance en l'originalité comporte un défaut : le « tout seul » de la fin, ce désir du héros solitaire pensant tout trouver en lui-même sans l'aide des autres ou d'un public. On admire le projet d'autonomie mais secrètement on en sait la prétention et la dureté de sa réalisation. C'est ce que voit bien son ami Le Bret quand il lui répond

« Tout seul, soit! mais non pas contre tous ». Sans l'amitié d'autrui, cela sent sa flagornerie. Surtout Le Bret devine ce que cache cette prétention trop haut placée, et après un silence passant son bras sous celui de Cyrano :

« Fais tout haut l'orgueilleux et l'amer, mais tout bas, dis-moi tout simplement qu'elle ne t'aime pas ».

L'exercice qui consiste à nous rendre autonome ne peut se faire seul et l'orgueil est la pathologie la mieux partagée des individus de l'âge démocratique.

Certes c'est à chacun de se faire savant et de traduire au tribunal de sa raison toute espèce

de discours et de pratique. Mais lorsque Kant disait « un usage libre et public de sa raison » il entendait deux choses : produire librement un savoir sans copier, imiter (à quoi prétend Cyrano). En second lieu cela vise un savoir libre, qui se prend lui-même pour fin, qui se pense lui-même, qui se voit libre, qui produit de la liberté. Mais cette liberté ne s'applique jamais uniquement sur soi-même (Cyrano n'écrit pas des poèmes d'amour pour lui-même), c'est que l'exercice de la pensée doit être ouvert et exposé au public. Cela ne veut pas dire communiquer des arguments aux autres, c'est de communiquer l'état d'esprit lui-même, ce qui nous passe dans la tête et le sentiment qui naît à propos d'un événement, mais surtout dire à l'autre ce que l'on sent, ressent, pense, lui exprimer notre réflexivité, notre pensée en train de se faire (aspect qui permet d'annuler toutes les critiques que peut faire Vincent Descombes dans *Le complément de sujet*, 2004). Kant dans sa deuxième maxime (la première était « *penser par soi-même* » et la troisième sera « *toujours penser en accord avec soi-même* », voir *Critique de la Faculté de juger*), énonce « *qu'il faut penser en se mettant à la place de tout autre* ». Là encore cela ne veut pas dire adopter la position d'un autre, cela veut dire se faire autre soi-même en convoquant un public imaginaire, laisser flotter ses facultés et faire varier ses pensées en adoptant plusieurs perspectives possibles. Cela veut aussi dire en dernier recours, pousser la pensée jusqu'à un état tout autre, extravagant même à la pensée. L'usage libre et public de la raison veut dire expérimental et diffusé dans le public, s'adressant à la critique et au jugement des autres.

Il en va de même pour Freud. Là aussi il s'agit, puisque l'homme est indéterminable par avance, de s'arracher (*sich herausarbeiten*) aux déterminations naturelles, à la tutelle religieuse, à l'espace familial, aux préjugés communautaires, aux habitudes nationales etc. L'homme doit se distinguer de tous ces processus déterminants.

Pour Freud, l'individu est virtuellement ennemi de la culture, de tout sacrifice exigé pour la vie en commun. La culture s'édifie toujours sur la contrainte et le renoncement pulsionnel. Freud, et à sa suite toute la psychologie, permet de désigner des régressions propre à l'individu sujet à l'autonomie, (mais impuissant à la réaliser de fait). On y trouve parmi les plus répandues : le sentiment religieux, la volonté de communier avec le Tout, de nombreuses maladies psychiques, les diverses protections du moi hédonique, les comportements addictifs, les diversions (divertissements) etc. sont toujours des symptômes de non-autonomie et de la difficulté d'y accéder. L'individu a toujours tendance à se refermer sur sa coquille protectrice, ce que Kaufmann (Ego) appelle les « fermetures holistiques ». Mais Freud insiste : « *il est certain que l'homme se trouvera alors dans une situation difficile, il devra s'avouer tout son désaide et son infirmité dans les rouages du monde, n'étant plus le centre de la création, ni l'objet de la tendre sollicitude d'une Providence bienveillante. Il sera dans la situation de l'enfant qui a quitté la maison paternelle dans laquelle il se sentait bien au chaud et à l'aise. Mais l'infantilisme est destiné à*

être surmonté, n'est-ce pas? L'être humain ne peut pas rester éternellement enfant, il faut qu'il finisse par sortir à la rencontre de la

« vie hostile ». Il est permis d'appeler cela « l'éducation à la réalité » (L'avenir d'une illusion 1927). Pour Freud le premier progrès pour l'individu est déjà de savoir, après tous ses siècles de tutelles diverses et variées, qu'on en est réduit à sa propre force. Il y a bien un Moi de l'âge primaire et un Moi de l'âge mûr qu'il faut atteindre en se débarrassant de toute nostalgie (du Père, du père, de la Nature etc.)

Mais ce projet d'autonomie vise à la promotion de ce que Kaufmann appelle le « moi abstrait », non pas au sens fictif ou faux mais dégagé (Taylor), constitué par ce grand écart qu'est l'usage libre de lui-même et quant à toutes ses déterminations. Pour le moment il s'agit d'un usage libre de la raison, de la réflexion, sans doute encore trop intellectuelle et assez théorique. Être soi consiste à prendre conscience de soi.

2) Être conscient de soi ou « on n'est pas ce qu'on est et on est ce qu'on n'est pas » (Sartre)

Pour Sartre, la vérité du soi est à trouver dans la distance à soi, dans une sorte d'hypocrisie ou de non fidélité à un soi-même « naturel ». Il lui donne un nom : la mauvaise foi (le refus d'apparaître, y compris à soi-même tel que l'on est). Sartre emprunte la distinction habituelle entre deux modes d'être : celui de la chose, qu'il appelle « la chose en soi » et qui correspond à l'identité à soi (la chose est ce qu'elle est) / et le mode d'être du propre de

l'homme, qui est existence, le fait d'être constamment hors de soi (ek-sistence), le fait de ne pas être ce que l'on est, la distance à soi, la non-coïncidence avec soi-même car l'être humain est liberté, se projette dans un avenir et s'arrache à tout ce qui le définit. À l'inverse, une existence in-authentique est une existence réifiée, se laisse déchoir dans le mode d'être des choses.

Sartre développe cela à partir de l'analyse de la figure du garçon de café (*L'Être et le néant*, 1943) : celui-ci reste une liberté car il joue un rôle sans coïncider totalement avec celui-ci. Il marque ostensiblement ses gestes, il est poli (et la politesse est inauthenticité). Dans ce cas, être ce que l'on est, c'est être une chose, donc ce n'est pas être existant. Sartre détruit l'idéal de sincérité : sans cesse on se ment à soi-même. Mais pour cela il faut être conscient de la vérité en même temps que nous parvenons à nous la cacher.

La mauvaise foi est une duplicité à l'égard de soi-même. C'est se regarder comme si l'on était une chose et non comme un être conscient. On s'enfonce alors dans l'aveuglement. Pour Sartre il y a deux formes : dans la première, on prend son caractère ou son rôle social pour l'intégralité de son être (habitudes et intérêts que l'on prend argent comptant pour nous-mêmes, comme si partout sur son front l'individu portait mention de sa profession). On se fond dans l'extériorité de sa vie, et il suffirait de prendre un peu de distance pour s'apercevoir que tout cela est bien extérieur. Dans la seconde, aucune catégorie ne peut épuiser un individu : l'individu repousse tout, se fuit à toute appartenance, comme un

moi intégralement dégagé, voulant sans cesse atteindre un dépassement de soi : il ressemble à l'individu caméléon du Zelig de Woody Allen.

Dans les deux cas, on se conçoit comme une chose : d'un côté on s'identifie à tous ses projets du moment; de l'autre on essaie de s'en différencier pour se trouver un autre refuge (il s'agit là d'un refus d'avouer ce qu'on croit ou désire).

Ce que Sartre veut dire, c'est que nous coïncidons avec nous-mêmes lorsque précisément nous manquons à nous-mêmes. L'écart à soi est fondateur du soi. Le désir de sincérité est incohérent. Être un sujet veut dire être à distance de soi, dans la réflexion, dans la nature même de notre conscience : ce que Sartre appelle la présence à soi « non thétique » ou pré-réflexive qui habite toutes nos pensées et tous nos actes. « *On n'est pas ce qu'on est et on est ce qu'on est pas* », voilà sa formule abusive mais signifiante. Dans la mesure où on veut devenir quelque chose, c'est que l'on ne l'est pas encore, donc il n'y a pas de moi véritable. Cette idée de distance est essentielle : on n'existe qu'en s'engageant, en s'engageant à être ce que l'on n'est pas encore.

Mais Sartre voit bien que l'on essaie tous de nier cet écart, de nous représenter comme des objets : pourquoi on se prend pour des choses, avec des qualités qui seraient déjà là? : ça nous permet d'oublier, dans le sentiment de sécurité procuré par l'attitude d'être spectateur de nous-mêmes et de consolation de notre paresse à devenir ce que l'on veut être.

La sincérité réflexive constitue bien un but exigeant une lucidité totale, on veut en

constater sa réalisation (à l'inverse du projet de s'endormir par exemple). On veut de cette identité à soi enfin accomplie.

Il s'agit de ce que les philosophes ont appelé l'identité personnelle et qui passe par la réflexion que l'on peut appeler la réflexion cognitive, où l'individu s'interroge sur lui-même en permanence. Là notre « moi » nous apparaît sous l'aspect de son intelligibilité universelle. On se divise en deux pour se regarder de l'extérieur (comme autrui peut le faire, voire même quelquefois mieux que nous, pour nous saisir). On n'assume pas véritablement ce point de vue à titre personnel, on est spectateur désintéressé de soi. Ici on fait retour sur soi afin d'accroître nos connaissances.

La réflexion est bien un acte qu'on exécute. Cependant ce que ne voit pas assez Sartre, c'est que le moi doit préexister à son effort de faire retour sur lui-même. Toute réflexion présuppose aussi l'objet du moi indépendamment de l'effort pour le connaître. Le moi, à titre de sujet autant que d'objet de la réflexion, ne saurait se définir seulement par le rapport de réflexion à lui-même. Le moi doit préexister.

3) Être conscient de soi avant et après la réflexion sur soi

On en revient au point de départ : chacun a l'évidence d'un moi. Le rapport à soi constitutif du moi se situe à un niveau plus profond que la réflexion. Ce que l'on retrouve chez Fichte et son « intuition intellectuelle » que l'on retrouve mieux développée chez Kant. Je dispose d'une telle intimité avec moi-même pour que je puisse

dire du moi qui m'est donné dans la réflexion: « Ca c'est toi ».

Renaut nous le montre dans son Kant aujourd'hui (je le dirai avec des mots plus simples, sans jargon philosophique): Le « je pense » de Descartes ne suffit pas pour affirmer le « je suis ». Le « je pense » est une proposition purement intellectuelle (travail d'abstraction auquel se livre la pensée) et ne peut donner naissance à un « être ». Sans quelque représentation empirique qui fournit à la pensée une matière, l'acte « je pense » n'aurait pas lieu. Le « je pense » n'est que ce qu'une « intuition intellectuelle ». Il faut donc un donné préalable. Mais pour passer de la conscience de soi comme existence pensante, à cette existence même, il faut l'apport d'un sens interne : l'intuition empirique de soi, du sujet par lui-même. Mon existence est un vécu empirique. Je suis le sentiment d'une existence, d'un vécu (et non plus seulement d'un vivant) sans le moindre concept. Tout part de la sensation et que la pensée synthétise. On est simplement conscient du reflet de son activité dans le temps.

Donc la subjectivité est activité de synthèse des sensations et elle n'est l'objet d'aucune connaissance coïncidente avec elle-même car je n'ai pas assez conscience de ce qui se passe dans ma pensée.

C'est ce qu'exprimait Nietzsche quand il énonce le fait « qu'une pensée vient quand elle veut et non quand je veux ». Ce n'est pas moi qui pense mais ça pense en moi. On aurait l'idée d'une passivité de la pensée, voire même d'une impersonnalité de la pensée.

Par ailleurs, on sait aussi qu'il n'y a pas de

conscience de soi sans conscience d'objet! La subjectivité est intentionnalité. La sensation du « je suis » n'est pas la conscience. La subjectivité pure comme acte de la conscience reste inaccessible à la conscience. La perception du « je suis » n'est que conscience de la temporalisation du « je pense ». Ainsi on n'accède à soi que comme phénomène interne dans « l'écoulement de ses modifications » nous dit Kant, selon une succession continue. Difficile donc de constituer une psychologie évolutive rendant compte du processus de la conscience, on ne peut faire qu'une anthropologie : on ne saisit plus la nature empirique de l'homme au travers de ce qu'il éprouve lui-même (sens interne) mais à partir de ce qu'il fait sous le regard d'autrui. La conscience de soi, du sujet est toujours inachevée, brisée, sans coïncidence avec lui-même.

Notre problème est celui de l'ontologie du moi : quel est le rapport à soi qui est constitutif du moi? Il est vrai que de temps en temps on est plus moi que moi, on a de rares moments d'authenticité.

On ne réfléchit jamais pour le plaisir, le moi pré-réflexif serait plutôt paresseux: il faut l'irruption d'un doute issu d'un événement pour faire retour sur soi. La réflexion est toujours comme la réponse à un problème. La réflexion est toujours adressée à une interruption qui s'est produite dans la continuité de l'existence, dans le cours d'une relation harmonieuse au monde ou avec autrui. On jouit bien d'un rapport pré-réflexif à soi. La réflexion est donc une remise en ordre de ses engagements (un processus de révision, de confrontation, de

décision etc.). Comme le dit Sartre, la réflexion est « tentative de reprise d'être ». Donc on a en soi des raisons d'être ce qu'on est et on se met à réfléchir pour éliminer le désaccord entre ce qu'on croit être et ce qu'on est. On veut se reconstituer là où on est perturbé, que ce soit dans la conscience cognitive ou la conscience pratique. Prendre conscience de soi est une manière de se réapproprier et nul n'échappe à ce travail intérieur incessant.

La question reste : « comment est-ce que je sais que je suis moi-même? ». Par la conscience personnelle, certes mais qu'est-ce qu'être une conscience personnelle?

Un être humain ne devient une personne qu'à un certain degré de son développement, qu'à partir du moment où il possède le « je » dans sa pensée, ce qui ne saurait survenir avant sa deuxième année de vie. Il s'agit d'une performance, d'être capable d'une pensée de soi. On peut être conscient sans penser forcément à soi mais quand on utilise le mot « je », c'est consciemment que nous faisons référence à nous-mêmes. L'important est donc la pensée de soi à la première personne. La question posée plus haut n'est pas la question classique de la philosophie, suivant l'injonction delphique « connais-toi toi-même ». Il ne s'agit pas de se regarder et de s'analyser comme un objet. Il n'est pas question d'une théorie, d'un regard objectivant sur soi-même. Il s'agit prendre de moi comme agent car lorsque j'agis je sais qui agit. Il s'agit ici de faire référence à soi, non comme une personne objective, mais comme à un « soi », comme on le fait en parlant (c'est-à-dire par un acte de parole adressé à un interlocuteur), à la première

personne, en parlant de manière pragmatique de « son » corps, de « sa » place, de « ses » sentiments, de ce qu'on éprouve soi-même. On se désigne réflexivement, non pas de manière objective (comme à la troisième personne), mais à la première personne, de manière subjective, réfléchie.

4) le moi et ses intentions

En deuxième lieu, on dit d'un être qu'il est une personne, s'il est capable d'actions intentionnelles, de se donner des fins. Le sujet d'une intention jouit d'une autorité indubitable sur le contenu de ce qu'il veut faire. C'est à lui de dire s'il a ou non telle ou telle intention parce qu'il est l'agent de ses propres intentions. La conscience de soi propre à un agent est une connaissance que l'agent a de sa propre action. Il y a une connexion étroite entre la capacité de penser à soi et la capacité d'avoir des intentions. Il s'agit de pointer notre petit moteur psychique qui nous permet d'avoir des initiatives. On se situe sur la carte des possibles qui s'offre à nous par la conscience de soi qui nous permet d'adopter un comportement guidé par des fins et des valeurs. La pensée sur soi nous permet d'être des êtres éthiques : on se crée ainsi des modes d'être (*ethos*) (et non pas des modes de se connaître), une conduite pour la vie. Cela constitue notre sincérité, et Kant par exemple a soutenu la conviction qu'il faut absolument être sincère. Cette sincérité avec ce que l'on dit et prévoit de faire, il l'associe à la véracité, à la condamnation du mensonge (ne pas dire ce qui est). Le mensonge était pour Kant un devoir absolu

dont la validité s'étend à toutes les relations. On ne peut qu'être d'accord avec lui avec cette idée de franchise et de véracité. Mais la notion de sincérité est encore plus profonde. Kant reconnaissait que le problème de l'application de l'idéal de véracité se posait dans certains cas : si la police nous demande de trahir un ami hors la loi, l'annonce à un malade de son incurabilité etc.). Ainsi la question de la valorisation absolue de la sincérité n'est réglée qu'au plan des principes mais sa valorisation concrète, effective au plan de l'existence ne va pas de soi. Car la question est : comment pouvons-nous jamais être certains dans le moindre de nos actes de la sincérité de nos intentions? Kant dit (Doctrine de la vertu, II, p.235): « il n'est pas possible à l'homme de pénétrer assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour pouvoir jamais être pleinement certain, ne serait-ce même que dans un seul acte, de la pureté de son dessein moral et de la sincérité de son intention ».

Cela est dit par Kant! On ne peut pas être parfaitement au clair sur les mobiles de nos actions. Du coup, la sincérité de nos intentions (requis pour que l'action soit légale (conforme à la loi) et morale (accomplie par pur respect de la loi) devient problématique. On voit poindre le problème de la profondeur de l'intériorité.

Une personne est un être intelligent à qui son moi est un objet de souci. Il s'exprime à la première personne sur le mode du souci de soi, il se rapporte aux choses et à l'existence comme ce qu'il a « à être », il s'approprie l'extérieur, il en fait son propre projet. Et peu importe que soit faux ce qu'une personne pense d'elle-même, c'est toujours son moi

dont elle dispose. Un homme peut très bien croire qu'il est César, cela ne l'empêche pas d'être un moi. On illustrera cette réflexion autour du film Fight Club de David Fincher (1999) : un individu va se dédoubler en un type gentil et un type méchant et entamer un combat contre lui-même dans la vie réelle. Il va vivre une autre vie qui devient sienne, dans les deux cas il est « vraiment » lui. À tel point que dans ces deux vies il peut même fantasmatiquement se raconter à autrui. Il a conscience d'avoir, à chacune de ces deux existences une identité à travers le temps, il a en mémoire des épisodes de sa vie, organique, consciente et réelle. Cela confirme la thèse de Locke selon laquelle nous serions des « moi » du fait de notre capacité à nous souvenir de ce que nous avons fait ou pensé dans le passé : le personnage unique (dédoublé) de Fight Club se rappelle l'histoire de ces deux personnages mais s'il ne perçoit pas qu'ils sont deux et qu'ils ne les rapprochent pas.

Mais que se passe-t-il lorsque ce moi oublie son passé comme dans le héros de B.D, XIII, de (W.Vance et J.Vanhamme)? Est-il toujours un « soi », lui qui n'a retenu aucune de ses pensées et des actions antérieures? Sans doute n'est-il plus du tout le même soi. La mémoire est importante et pourtant non essentielle pour se constituer un soi. C'est pourquoi les auteurs qui insistent sur l'identité narrative (à la suite de Ricoeur) s'appuient trop sur le soi mémoriel, capable de se narrer les moments forts de son existence. Certes par le biais des albums photos, des journaux intimes, du petit film que l'on se fait intérieurement sur son passé,

etc., on se raconte sa vie mais il ne s'agit que de se donner une identité transtemporelle qui comporte d'immenses zones d'ombre (voir paragraphe sur l'enfance plus haut), et des interprétations déficientes. À l'amnésie mentale assez fréquente s'oppose cependant une mémoire du corps : c'est le cas du personnage XIII (ou du film Un homme sans passé de Kaurismäki) qui a gardé une démarche, des gestes, des habitudes (dont Kaufmann a rappelé l'aspect central). Le moi s'inscrivant dans le devenir, il se donne son passé, il rédige lui-même l'héritage dont il a hérité (voir Singly), il s'agit d'une identité élective.

Être moi consiste plutôt à relier les intentions, les projets, les attentes que l'on a eus dans le passé (qu'il soit récent ou lointain) et de continuer à les intégrer à soi dans l'avenir, en leur restant fidèle (parce qu'on est animé des mêmes intentions ou que nous pouvons les réfléchir). Cette fidélité à soi induit par voie de conséquence l'idée d'une responsabilité.

On peut donc exiger d'un individu conscient de lui qu'il se donne ou non certaines fins, et le punir et le blâmer s'il contrevient à cela. Le concept de personne implique donc la possibilité d'une soumission à des normes et d'une responsabilité vis-à-vis de ses actes. C'est pourquoi la notion de personne est reliée à la notion de responsabilité : penser à soi, avoir des intentions, ce sont les intentions d'une personne qui peuvent répondre de ses actes. Locke dit plutôt qu'un individu prend « intérêt » à des actions et donc se les attribue et, lorsqu'elles sont fautives se les impute. Être intéressé par une conduite fait que cette conduite est notre conduite, que nous

déterminons cette conduite en fonction de notre intérêt. Être responsable, c'est répondre à la première personne, et cela consiste dans l'énoncé de ses intentions et de ses intérêts.

Cependant se pose alors le problème des fins des autres qui viennent interpellier les miennes : quelles fins doivent-elles prévaloir? Ai-je aussi des obligations envers les autres? Ou pour le dire autrement, ne « suis-je » qu'avec les autres?

Surgit alors toute la difficulté d'un « moi » abstrait, dégagé, retiré, isolé des autres : il semble qu'autant le projet d'autonomie (qui suppose un « public », une représentation d'autrui plus général etc.), que l'orgueil de Cyrano (qui se pose à l'encontre des autres), que l'idée d'une « pure » et indépendante conscience de soi, n'ont de sens qu'en fonction et en relation avec les autres. Le moi qui ne reposerait que sur lui-même n'existe pas, il n'existe que parce qu'il est d'emblée un individu social ayant affaire avec la présence, intérieure ou extérieure, de l'autre.

III) Le moi social : la construction sociale du moi/ L'aliénation sociale/La prudence et l'ironie contre la société / Se faire le neveu de soi-même.

« L'identité personnelle » (vu plus haut) qui constitue une facette essentielle du moi est insuffisante pour donner consistance au moi que nous éprouvons et nous nous efforçons d'être chaque jour. Si notre projet d'autonomie agit en nous, si nous trouvons du plaisir et de la fierté à réaliser de nous-mêmes certaines actions, si nous

sommes encore seuls à réfléchir sur ce qui se passe et nous arrive et seuls à nous déterminer selon certains objectifs; il reste à reconnaître qu'autrui est omniprésent en nous et devant nous. Sans aller jusqu'à exclure la pertinence de l'identité personnelle (comme le fait C. Rosset, Loin de moi 1999), force est de reconnaître que nous sommes construits par les autres et que toute déficience de l'identité sociale (chômage, injures, abandon etc.) provoque les crises les plus profondes du moi.

1) La construction sociale du moi

L'homme a toujours vécu en société. Cependant comme nous l'apprend l'anthropologie, sa place à l'intérieur de celle-ci n'a pas été la même. Partie d'un tout social qui le dominait, l'individu en est venu à se poser contre la société. On peut dire que le projet d'autonomie et de constitution du moi s'est accéléré avec l'avènement de la modernité (1600-1800).

Un seul auteur illustre ce fait par deux de ses personnages : Diderot avec le Neveu de Rameau et Jacques le fataliste. Dans ses deux œuvres, le « moi » se constitue en même temps que la « société » (en comptant un troisième acteur né avant eux: « l'Etat », l'homme se divisant à terme en trois entités : citoyen, bourgeois, moi). La question devient celle-ci : puis-je rester sincère avec moi-même face à une société qui m'impose ses contraintes et ses corruptions?

La société a longtemps été dépréciée au nom d'une autre vie, elle devient le lieu de prédilection des Modernes. Mais elle a deux faces : elle est un terrain d'épanouissement

mais aussi d'aliénation du moi. Terrain d'épanouissement et d'aliénation en même temps car la société nous préexiste : elle nous donne notre nom, notre existence de papier, de nombreuses institutions nous prennent en charge (d'autant plus avec l'Etat-providence), elle nous discipline sur les bancs d'école etc., elle affirme sur nous un biopouvoir (Foucault), elle nous livre aux objets culturels (langage, pratiques manuelles etc.). La sociologie de l'individu (Kaufmann, Lahire, Corcuff, Singly etc.) insiste assez sur ces héritages qui font de nous des endettés de la vie sociale. Nous intériorisons tout au long de notre formation les contraintes imposées par notre rapport aux autres et acceptons les contraintes pour une vie en commun qui nous permet de conserver et de reproduire notre existence. Le moi doit beaucoup à la société, et leur naissance concomitante, fait que le premier est bien une fabrication de la seconde.

2) L'altération/aliénation du moi.

Si tout est héritage et formatage, tout est convention et souvent mimétisme qui pénètrent jusqu'au cœur de nous-mêmes. Même dans la passion ou l'amour, qui semblent les plus désintéressés des sentiments : car comme le dit La Rochefoucauld, « *il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour* » (§136). On oublie le fait que nous n'arrêtons pas de nous comparer à autrui, ou pour le dire autrement soi est un autre, une identité d'emprunt, nous sommes altérés (dans le meilleur des cas) ou aliéné (à soi

dans le pire des cas).

René Girard (dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961) a creusé la question : on vit dans le mensonge romantique. Il faut plutôt partir de l'idée de l'être comme un être de manque et on grandit que par un phénomène : l'imitation, la propension à se régler sur autrui. C'est ce qu'il appelle le désir triangulaire avec la présence d'un médiateur entre soi et l'objet du désir. Nous ne désirons rien par nous-même, toujours quelque chose nous indique, nous suggère la chose à désirer. Et dans l'absence d'un rival, le désir s'affaiblit.

Nous sommes, d'autant plus en démocratie (avec la passion de l'égalité comme valeur centrale), devenus des êtres de comparaison. On scrute les autres, on se modèle sur eux. Je est un autre, car il désire ce que l'autre désire. Cette thèse est implacable car elle décrit nos comportements quotidiens (phénomène de la mode du voyeurisme etc.) mais aussi nos manières de raisonner. On trouve toujours en nous un autre imaginaire présent (notre modèle, notre rival, nos pairs, etc.) ou universel (la Raison, le Public, l'Opinion publique etc.) et on se demande ce qu'il ferait à notre place. Il s'agit toujours d'un autre qui fait autorité, comme instance critique de nous-mêmes.

Mais cette thèse néglige de distinguer deux comportements : Il y a une différence entre se modeler sur autrui / et se comporter d'une façon influencée par autrui (voir le roman de Kazantzaki, *Alexis Zorba*, où les deux protagonistes, le narrateur et Zorba, finissent par se déteindre l'un l'autre, à force de vivre ensemble). L'important sera la façon dont on vit les choses, dont on les expérimente et non

une question d'originalité de ses sentiments ou de ses désirs. Centrale sera l'attitude avec laquelle nous nous comportons. L'attraction que représentent les autres, à condition de ne pas s'enfermer dans un mimétisme intégral (comme le phénomène du « fan », du clone de l'autre), doit être détourné, adapté à soi. Inventer, créer consiste peut-être à faire du neuf avec du déjà existant, ce que dit autrement Vauvenargues (§398-400) : « un livre bien neuf et bien original serait celui qui fait aimer de vieilles vérités ».

3) Le moi prudent et ironique contre la société.

Cependant il n'y a de moi que dans une confrontation avec la « société » : si le nom est donné (pour le « neveu » de Rameau), Jacques (le fataliste) se donne un prénom. Si le rôle social est souvent imposé, l'individu peut jouer, composer plusieurs rôles (voir Stendhal et ses pseudonymes), le Neveu de Rameau sait qu'il exécute une danse pour sa survie. Il faut se faire hypocrite car le moi est davantage moi dans la conscience de sa relation au pouvoir externe de la société. La prudence, la ruse consciente sont liberté. C'est dans cet écart au rôle (place, rang, condition etc.), dans cette déchirure du moi qui se sait avoir plusieurs casquettes que se déploie une liberté. La valeur centrale du moi devient l'ironie. Comme le dit Kundera (*L'art du roman*) : « *l'ironie irrite. Non pas qu'elle se moque ou qu'elle attaque mais parce qu'elle nous prive des certitudes en dévoilant le monde comme ambiguïté* ».

On voit cela dans le désir de Stendhal de se cacher, d'apparaître masqué, il est au fond un désir de ne pas se laisser enfermer dans une identité sociale imposée. Il privilégie le mouvement car l'auteur de *Lucien Leuwen* déteste toutes les prisons et la première d'entre elles est son corps. Il se trouvait laid, « pourquoi suis-je moi? » semble-t-il dire. C'est pourquoi comme tout moderne il est pris entre deux tentations : s'affirmer soi-même (être soi) dans la gloire ou bien se métamorphoser sans relâche, pour devenir un acteur parfait et un spectateur invisible. Il s'agit aussi de regarder la vie comme un bal masqué, de bien jouer, d'être vraiment « hypocrite ». Pour vivre dans le corps d'un autre, il faut se métamorphoser (étrange combien cette pratique s'est aujourd'hui généralisée : teinture, coiffure, marquage, chirurgie esthétique, etc. et même si tout ça est codifié, sexualisé, socialisé). Il s'agit bien d'accélérer l'existence, de sortir de soi, au fond de tourner le dos à la mort (la métamorphose de Kafka est strictement inverse : aggravation de la condition corporelle, comme lorsqu'une opération de chirurgie esthétique (ou une couleur de teinture) rate, on assiste à un ralentissement de l'existence, à une énergie figée, paralysée, puis à la destruction du soi). Il s'agit de mener une vie inventive pour éviter l'ennui. Aussi la métamorphose dont rêve Stendhal n'est pas celle d'une dépersonnalisation mais d'une démultiplication du moi. Il s'agit d'aboutir à un moi masqué dont la clé du rapport aux autres est l'ironie. L'ironie stendhalienne permet de garder une distance aux autres, une lucidité intacte où se réfugie sa vraie permanence, son identité inaltérable.

Stendhal poursuit bien le naturel, il se veut très éveillé, n'aurait pas été d'accord par la formule de Rimbaud « Je est un autre ». Il ne veut pas changer d'être mais de contingence. Tous ses personnages sont lui. La société est oppressive. Stendhal ne vise pas tant un moi « naturel » (seul aspect de Stendhal sur lequel malheureusement se fonde l'analyse de Larmore (*Les pratiques du moi*, 2004), mais un moi qui puisse rivaliser avec celui des autres. Il faut agir sur soi pour pouvoir agir infailliblement sur les autres. Il faut se posséder car la connaissance de soi n'est pas cherchée pour elle-même mais pour la technique d'action qu'elle procure. Le monde est un champ de bataille. Avoir du caractère, c'est avoir éprouvé l'effet des autres sur soi-même, donc il faut les autres. On reste dans l'idée d'une prise et maîtrise de soi. L'hypocrisie devient un moyen d'action, elle augmente la puissance d'action, elle n'entraîne pas une trahison envers soi-même puisqu'il n'y a pas de vérité préétablie.

Elle a un autre avantage : elle permet à un homme déployant sa puissance d'action, de savoir ce qu'il peut, donc de savoir ce qu'il est. Voilà une autre définition du soi : les héros de Stendhal ne savent pas qui ils sont au début des romans, ils ne savent se juger, pas de forme, pas de caractère etc. C'est seulement en affrontant le monde, en se mettant en expérience au contact des autres qu'ils deviennent eux-mêmes. Ils doivent faire l'épreuve de ce qu'ils valent (et la valeur ne se mesure pas en termes de morale mais en termes d'actions efficaces et d'énergie).

La sincérité doit donc être différée : on ne

peut pas savoir qui l'on est avant d'avoir agi et surtout il n'est pas permis de se montrer tel qu'on est avant d'avoir acquis la puissance. On peut se découvrir (dans tous les sens du terme) qu'au moment de la réussite.

Ce que nous apprend ce moment stendhalien, est le fait que l'auteur (le sujet) se mette sans cesse à distance de soi, il ne se possède pas, il doit faire un effort pour atteindre son naturel. Le naturel demande des manœuvres secrètes, il faut aussi détruire la vie apprise (les habitus, les préjugés, les superstitions etc.) pour reconstituer au fond un naturel au second degré.

Seulement il y a des moments où la vie jouée et la vie spontanée semblent se rejoindre, où l'antinomie du factice et de l'authentique se confondent. Comme le dit Jean Starobinski (L'œil vivant I), « *vient une journée favorisée où l'abandon total à l'inspiration du moment se double de maîtrise et de lucidité, où la possession de soi coïncide avec l'impulsion spontanée* » (p.262). Il remarque que la vie ressemble alors à la Commedia dell'arte, où le rôle qu'on joue s'improvise à mesure, la fiction devient vérité. On s'y découvre à mesure qu'on s'invente. « L'existence paraît s'être transposée sur un plan d'efficacité, de rapidité et d'intensité supérieures ». Au rapport d'inhérence avec soi-même se substitue un rapport plus ténu, plus libre, et moins matériel de connivence avec soi-même. On domine sa vie au lieu d'être englué, sûr de soi en étant libéré de soi et l'on trouve en fascinant les autres des raisons d'être à son tour fasciné. « Ainsi devient-on soi-même non pas à force de persévérer mais par la manière inévitable dont on ne cesse de rompre avec soi-même tout en donnant la

représentation de sa vie » (id).

Le problème reste que ces moments sont brefs et rares : si on y trouve un naturel inattendu et une alliance étroite entre le plaisir et le sentiment du moi; il y a pourtant un espace qui sépare sensation (corporelle) et la perception (conscience claire), ou plutôt il y a pour Stendhal un conflit entre la vie immédiate et la vie réfléchie. Il faut que la perception disparaisse et là sont les limites de sa proposition de bonheur : il rêve non pas comme Rousseau d'une fusion avec la nature, d'une communion avec un grand tout, il ne veut plus que le bonheur d'un corps « où fulgure une électricité surtendue » (Starobinski, p.268).

C'est pourquoi l'adversaire du naturel n'est pas l'hypocrisie, le jeu ou la vanité, mais la perception, le dédoublement réflexif. C'est aussi le langage, intérieur et extérieur. Parler c'est déjà ne pas coïncider avec soi-même. Stendhal déteste le lyrisme et la langue des romantiques, « le style d'Atala ». Là où la parole défaille, il y a vérité pour lui. Mais Stendhal, pour ne prendre que son exemple, pense encore trop le soi comme originalité indicible, comme authenticité où la voix et le dialogue sont inutiles, comme moments éphémères et extra-ordinaires de connivence avec soi, englué dans un égotisme solitaire. Certes son moi accepte d'être pluriel mais il manque encore de cette confiance en soi permanente, de cette estime de soi que l'on rencontre chez certains personnages de la littérature : chez ceux qui se font les neveux d'eux-mêmes.

4) Le moi comme un autre : se faire le neveu de soi-même

Se faire le neveu de soi-même est une expression « ironique » qui s'appuie sur deux œuvres littéraires : Le neveu de Rameau de D. Diderot (1763) et Le neveu de Wittgenstein de T. Bernhard (1982). Elles ont plusieurs traits en commun qui nous intéressent directement. Ce sont vraisemblablement des personnages fictifs qui constituent pour leur auteur un interlocuteur de choix, un autre « soi » pour lequel ils éprouvent de la compassion mais aussi de l'estime. Une sorte double envié, refoulé mais mis en scène pour exprimer ce que son soi comporte d'incomplet et d'inachevé. Les deux neveux incarnent une sorte d'amitié du soi, de connivence avec soi-même. Ils ne sont plus pour les narrateurs-auteurs des peluches d'enfant que l'on fait vivre pour se rassurer (voir la B.D Calvin et Hobbes) mais des soi adultes, avec qui se confronter pour mieux comprendre sa vie. Les auteurs-narrateurs donnent voix à l'autre en soi qui n'est autre que soi.

Ils sont cette face de soi-même que les auteurs n'ont pas réussi à exploiter mais qui les définit peut-être plus profondément que leur façade sociale : les neveux sont doués d'une intelligence du fait social, de la comédie du monde qui les a rejetés, car leur originalité, leur ironie et leur sens critique faisaient d'eux des moi plus authentiques, plus conformes à leurs volontés. Ces personnages littéraires sont traversés, saisis par le « sentiment du moi ». De quoi s'agit-il? Ils sont les figures de l'énergie personnelle.

Se faire le neveu de soi-même suppose une activité d'auto-définition, de réflexivité. L'individu met en avant sa consistance

personnelle. Il s'autorise de son « je » pour œuvrer dans le monde, pour entrer en litige contre toutes les formes de domination qui vise à restreindre le « moi ». Il s'agit aussi de mettre en place un dispositif stratégique littéraire qui vise le droit à l'épanouissement et à l'équivalence de ce droit pour tous les « je ». Le narrateur narre les aventures, les épreuves que son *alter ego* doit endurer pour développer et affirmer son intelligence, ses connaissances, son génie etc.

Les deux neveux sont comme des maladies que le narrateur-auteur maîtriserait par l'écriture et le dialogue, ce sont des « rencontres » pathologiques que tout « soi » doit accepter pour devenir un nouveau « soi ». C'est pourquoi les deux neveux sont des échecs (ils sombrent dans la folie ou la déchéance sociale), ils sont des êtres qui ont quitté, fui, déserté leur « soi ». Le narrateur a le privilège de se dédoubler sans se perdre lui dans la schizophrénie.

Se faire le neveu de soi signifie l'acceptation de son moi pluriel mais un moi égalitaire, équivalent aux autres moi, en butte au social ou aux conditions politiques et économiques qui l'oppriment. Il fait signe vers une émancipation à l'aide d'une parole de l'ordinaire. Le neveu s'extrait de son patronyme, de son héritage pour devenir « quelqu'un » et réaliser sa vie comme une œuvre à nulle autre pareille. Ce n'est pas le parvenu (sous la forme du héros solitaire stendhalien, omniprésent dans la littérature et le cinéma américain) qui parle, mais l'individu appartenant au commun qui n'est que ce qu'il fait, qui se fait soi-même et fonde sur cette aptitude l'estime de soi. Le soi n'est que la somme de ses actions, il

devenir soi en les accomplissant. Les neveux sont là pour nous dire que certains, malgré les difficultés existantes, font un meilleur usage de l'égalité et de la liberté que d'autres. La vie est une ligne de front et le moi par obstination, enthousiasme et énergie revendique le principe égalitaire et libertaire contre l'ordre et l'obéissance. Être soi, ce n'est pas s'anéantir dans un tout englobant (voir Rousseau et la Vème promenade), ni se sacrifier, ni mimer les puissants du moment (dans les entreprises (voir le film Wall Street), dans la mode, le show-business), ni vouloir devenir le maître ou le vainqueur; c'est être résistant. C'est ce qu'illustre entre autres, le film Will Hunting (avec Matt Damon, Ben Affleck). L'individu devient un soi en devenant maître de sa langue (ici les mathématiques), en se désignant comme le plus ordinaire (il travaille sur les chantiers et s'enivre avec ses potes), en acceptant la rupture de ses défenses orgueilleuses du moi après une psychothérapie. Il se sentira libre d'accepter ou de refuser ce qui lui arrivera. Surtout le neveu et son narrateur s'autorisent du « je » (il parle à la première personne) pour s'adresser au « nous ». Ils sont l'essence même de la voix démocratique. Ils s'autorisent du « soi » pour parler aux autres. De leur voix propre, ils exposent le litige que subissent les « moi », ils traduisent la scène même et le langage où peut s'exposer ce litige à l'encontre des dominations sociales. Cette « conversation » du narrateur et du neveu (voilà ce qu'en dit T. Bernhard :

« Sans Paul (Le neveu de Wittgenstein) il n'y avait pour moi pas de conversation possible en ce monde à propos de musique, pas plus

qu'à propos de philosophie, ou de politique, ou de mathématiques. Quand en moi tout était comme mort, il me suffisait de rendre visite à Paul pour, par exemple, rendre vie à ma pensée musicale ». La conversation devient libératrice, source de vie et de confiance en soi. Se faire le neveu de soi-même, c'est accepter le soi résistant, parler en tant que témoin des soi offensés, engoncés dans leur carapace sociale. La conversation peut-être généralisée et ouverte sur plus grand que soi. Ceux qui conversent à partir de leur « je » produisent un nouage avec le « nous », ils ne parlent au nom des autres (ou du peuple etc.), ils sont les autres « moi ». La conversation qu'ils produisent est identifiable à leur « moi » (et n'a de valeur que de par cette singularité) mais elle s'affiche comme conversation commune. Les neveux ne se veulent pas des moi édifiants, héroïques, ils rendent seulement visibles le lot de tous, la charge d'être soi. Dernière aspect de cette conversation avec soi-même comme un autre, elle indique une prise de risque, celui d'être démenti dans ses prétentions et son aplomb : voilà encore ce que dit T. Bernhard sur la conversation avec le neveu de Wittgenstein : « il n'y avait pratiquement pas un point où il avait la moindre difficulté à suivre une pensée ou à la penser plus loin, tout au contraire, c'est souvent lui qui m'avait mis en difficulté justement dans les domaines qui sont précisément les miens et dont j'étais persuadé que j'étais chez moi : souvent il m'a donné une leçon » (p.79). Se faire le neveu de soi, consiste à accepter ses limites, à les varier au besoin suivant l'altérité critique

(s'altérer), à mieux se circonscrire, à rester ouvert et faire d'une qualité qui malheureusement disparaît, l'attention, un principe du rapport à ce qu'il y a d'autre en soi. Il faut aussi savoir être dé-créatif et faire le vide en soi pour recevoir une réalité autre que soi-même. Mais « se faire le neveu de soi-même » ne permet pas encore d'atteindre un moi complet et confiant. Ce dispositif n'est qu'une mise en scène fictive, certes assumée et consciente d'elle-même, qui permet de mieux se connaître, de mieux s'auto-analyser. La conversation avec soi-même s'inscrit dans un espace encore trop langagier, trop intellectuel, trop limité à une (ou deux) personnes. Elle est trop oublieuse d'une pratique, de la rencontre d'une autre vérité.

IV) Le moi comme altération, engagement, rencontre et fidélité durable à ce qui fait la source.

1) l'altération profitable de soi : l'autre comme miroir du soi.

On a souvent intérêt à adopter la perspective d'un autre pour apprendre et pour faire mieux qu'avant. Pourquoi nous mépriser si l'on se connaît mieux à partir du regard d'un autre extérieur? L'aliénation n'est pas un mal en soi. Voir ce qu'en dit surtout Adam Smith (3^{ème} partie, chap.1, pp.171-175). On a tout intérêt à incorporer et intérioriser la perspective d'un autre.

On trouve dans la philosophie de Lévinas et de nombreux auteurs qui ont déployé ses idées en littérature (pensons à Christian Bobin) l'idée que l'autre constitue un bien qui

préexiste à tout égoïsme ou intérêt porté à soi. La formule type de cette philosophie serait : « après vous, monsieur ». Si l'on ne peut que souligner la beauté polie et la bonté de ces analyses, reste que subsiste la question : qu'est-ce qui avère l'originalité de mon dévouement à l'autre? La psychanalyse nous apprend le mimétisme, mais aussi le narcissisme (je me complais dans l'extériorité de l'autre en tant que miroir de moi-même) et l'agressivité (j'investis sur l'autre ma propre pulsion de mort). De plus, le sentiment de précédence de l'autre et de responsabilité envers lui est toujours particulier et ne s'adresse qu'à des singularités, le plus souvent en situation de vulnérabilité, de souffrance et de victime (même si ces deux derniers aspects sont une excroissance impure de la pensée lévinasienne). Chez Lévinas, la rencontre du visage d'autrui n'a lieu que face-à-face, elle oublie la pluralité et néglige la capacité d'oubli de l'autre, inscrite même dans les hommes ordinaires (et pas seulement dans le cas du « vrai salaud » que nous ont révélé les récits des atrocités du XX^{ème} siècle.

2) L'authenticité reste un des objectifs essentiels du moi : le moi engagé

Il vaut mieux identifier notre authenticité à notre capacité à nous donner telle ou telle possibilité sans nous regarder du point de vue d'un autre, sans croire que toujours il nous précède. Notamment quand on se surveille et adoptons à notre propre égard l'attitude d'un sujet connaissant. Il est idiot et impossible de vouloir totalement s'affranchir des contraintes sociales mais il

faut seulement que nous cessions de chercher nos repères dans ce que nous croyons ou imaginons qu'un autre pourrait attendre de nous.

Ce qui importe est ce rapport à nous-mêmes qui fait de chacun de nous le moi qu'il est, que personne ne peut assumer à notre place: c'est le rapport qui consiste à nous engager, à prendre position. Charles Larmore (op.cit) a bien étayé ce fait que dans nos moindres désirs et croyances, il y a un engagement à nous comporter conformément à la vérité supposée de cette croyance ou de la valeur de l'objet désiré. Nos croyances et nos désirs se définissent par les engagements que nous nous sommes imposés en les faisant nôtres. Le moi se rapporte à lui-même, non par le moyen d'un rapport de connaissance, mais par un rapport pratique.

La réflexion pratique consiste à endosser formellement quelque croyance ou ligne d'action où nous nous trouvons déjà impliqué sans y penser. Le moi a un rapport à lui qui est un rapport pratique, ou plus précisément normatif : nous engager signifie nous obliger à respecter ce que l'engagement nous donne raison de faire. Nous ne faisons pas que subir nos désirs. Nos désirs prennent naissance dans nos engagements. Désirer une femme par exemple : parce que l'objet est désirable mais aussi la croyance qu'elle est désirable. Nos désirs ne viennent pas comme par magie de l'extérieur : ils nous poussent dans la direction de ce qu'une partie de nous-mêmes voit une « raison » de poursuivre, même si nous entrons par-là en conflit avec nos jugements réfléchis.

« *L'affectivité fait partie aussi de notre participation à l'espace des raisons* »

(Larmore, p.142)

Nous ne sommes pas des spectateurs du monde pour ensuite nous y mêler, nous nous trouvons engagés dans notre conduite dans le fait même d'avoir des croyances. Toute croyance prend naissance dans notre participation à une communauté de jugement où nous confrontons à des pratiques partagées avec d'autres. Notre croyance vise une vérité qu'elle n'invente pas, mais selon des raisons indépendantes de notre volonté. Notre liberté c'est être guidé par des raisons. Ce n'est pas le moi qui pose les normes, et ce n'est pas simplement en respectant certaines procédures (comme le voudrait Habermas etc.).

Le moi n'existe bien qu'à distance de soi, en s'engageant à être ce qu'il n'est pas encore. Il faut coïncider avec sa propre non-coïncidence essentielle. On fait retour sur soi afin de mieux nous vouer à des croyances ou à des sentiments qui sont, ou que nous faisons, nôtres. Cela confirme qu'il n'existe pas de plan de vie : notre continuité à travers le temps n'est pas la permanence de quelque moi-substrat. Elle naît plutôt du recouvrement partiel de nos différents engagements se tissant selon les détours de la vie. Notre bien lui-même se trouve toujours en devenir. C'est à mesure que nous vivons que notre bien se définit. Il y a le hasard, celui des rencontres, et le bonheur est souvent autant le fruit de l'imprévu que de nos propres efforts.

3) La rencontre ou l'épanouissement de soi.

Ce n'est pas l'autre en tant que tel qui

contribue à l'épanouissement de soi, c'est la rencontre de l'autre, compris comme inattendu, imprévu, dérangeant. Le moi ne peut se définir qu'en situation, que dans des « situations » qui sont des processus singuliers. L'homme est l'obstiné de la vie, de la persévérance en son être et, en opposition à la philosophie de Lévinas, il n'est pas que l'homme souffrant, vulnérable, il n'est pas qu'un être-pour-la-mort, mais il est aussi une sorte d'immortel. L'idée est de dépasser l'homme pitoyable aussi lui proposer un Bien, une idée positive du Bien, seul moyen d'envisager l'idée d'une émancipation du soi et de transformation du monde. La pensée doit être invention affirmative, vision positive large des possibles.

Comme nous l'avons déjà signalé, notre singularité se caractérise par notre capacité au vrai, au vrai de soi ou vrai de la rencontre des vérités, à chaque fois dans des situations différentes. Nous sommes en nous-mêmes non pas un sujet de vérités, mais des sujets de vérités. Ce soi ayant pour fin sa propre vérité ne se déploie que dans le moment de la rencontre.

Rien de plus envoûtant que ces romans et ces films basés sur le moment de la rencontre : Le roman de Nikos Katzantzaki débute ainsi: « Je le rencontrai pour la première fois au Pirée ». Jeannette croise Marius (film de Guédiguian). Ce sont à chaque fois des événements, il se passe quelque chose pour chaque individu en particulier qui le contraint à changer sa manière d'être. À l'origine on trouve souvent une structure d'attente ou plutôt un vide antérieur, une ouverture qui demande à être comblé par l'événement. Cette non-adhérence à soi-mêmes va se

confirmer dans une hésitation où l'on devient soi, authentique: quand on dit « je crois mais je ne sais pas », quand on se voit capable de faire un autre choix que celui que l'on fait. On devient acteur d'un événement qui nous ébranle, d'une vérité qui passe au travers de nous, alors qu'on est hors d'état de savoir avant.

La rencontre ne se réduit pas à un acte, elle transcende l'intention de celui qui aurait pu en prendre l'initiative ou qui l'attendait, elle a toujours une part de hasard et d'imprévu et ses conséquences débordent toujours l'unité de temps, de lieu et d'action. Une rencontre déborde toujours sur elle-même. L'événement de la rencontre est ce qui arrive à un soi et qui génère sa liberté. Toute rencontre est atteinte au soi, atteinte à l'harmonie ronronnante du monde antérieur, de l'instant d'avant qui se trouve métamorphosé. Elle est atteinte à l'identité, cassée dans son aptitude à se préserver dans son être, à se préserver comme identique. C'est pourquoi il y a des bonnes et des mauvaises rencontres. La seconde peut s'appeler « violation » (prend souvent la forme d'abus d'autorité, d'atteinte dans son statut d'égal, dans sa capacité d'agir, dans l'affirmation de son être, dans l'estime de soi) et fait que la victime n'est plus accessible à l'inattendu de la vie. Il n'y aura dans ce cas là reconstruction du soi que dans un processus de reconnaissance et de justice passant par de nouvelles rencontres (entre la victime et son bourreau dans le prétoire, dans de nouveaux engagements avec autrui permettant de dépasser le traumatisme, dans de nouvelles « conversations » (au sens entendu plus haut) etc.).

La rencontre « positive », elle, implique aussi un gros travail de réflexivité sur soi-même. Elle correspond à un ébranlement intérieur que l'on tente de combler par des explications rationnelles afin de retrouver l'état de calme précédent l'événement mais rien n'y fait. Lorsque Billy Elliot (film de Stephen Daldry) rencontre la danse en voyant un film de Fred Astaire et en observant des jeunes filles en tutu danser, il sent en lui une rupture difficile à envisager. Car son père mineur, pauvre, veut en faire un boxeur synonyme de virilité. Mais son corps parle avec la danse, cette rencontre d'une vérité du soi, du corps dansant s'impose à lui et le met en butte à son environnement. Ce travail réflexif révèle la nature du soi, sa vérité enfouie qui avait besoin d'un médium pour s'exprimer et parvenir au grand jour, à la conscience. Cette rencontre induit également une réflexion pratique, une mise à l'épreuve (prendre des cours de danse, bouger autrement dans la rue, se discipliner pour entrer dans les écoles qui apprennent à se rendre libre avec la technique). Elle est aussi acceptation de la rencontre de professeur, d'individu permettant une amélioration du soi. André Maurois, dans ses Mémoires, raconte sa première rencontre avec Alain : « *ce que fut ce jour d'octobre où pour la première fois, je vis entrer à Rouen, dans notre classe de philosophie, un homme jeune, vigoureux, mystérieux et joyeux qui écrivit au tableau, en grec (qu'il demanda au jeune Maurois de traduire) « il faut aller à la vérité avec toute son âme* » jour où pour la première fois, tout au monde fut changé ».

Dans cette classe de philosophie, tous n'ont pas été « renversé » par la rencontre de la

philosophie, tout comme toutes les femmes de Marseille ne tombent pas amoureuse de Marius (sauf Jeannette). Il en va de même de toutes les rencontres musicales, picturales etc. Mais elles sont des moments où l'individu renaît à lui-même. C'est le cas de la rencontre politique, de l'entrée dans le militantisme. Dans Bahia de tous les saints (1938), Jorge Amado décrit la découverte par Antonio Balduino de la grève. Enfant perdu noir, mauvais garçon, boxeur professionnel, travailleur des exploitations de tabac, docker etc., il s'aperçoit que lui et ses amis deviennent les maîtres, même éphémères, de la ville. Les pouvoirs sont suspendus. Il fait la rencontre aussi de la fraternité du peuple travailleur pour qui « *il avait toujours eu un souverain mépris* », Amado nous dit à la fin de ce paragraphe (à incorporer dans le texte) : « *Mais ils rient parce que maintenant ils savent qu'ils sont une force. Antonio Balduino vient aussi de le découvrir, et pour lui c'est comme une deuxième naissance* ».

Cependant on ne saurait s'arrêter au moment de la rencontre, de la transformation subite et passagère de soi, du travail réflexif qu'elle implique. Un nouveau rapport pratique à soi est né qui nous conduit à « s'excéder », à dépasser les habitudes acquises. La rencontre en elle-même ne suffit pas pour déployer un soi, il faut aussi être fidèle à cette brisure, s'inscrire dans un nouvel espace et surtout dans une durée radicalement autre.

4) Être à la hauteur de soi ou la fidélité à ce qui nous arrive

Deleuze disait : il n'y a qu'une seule éthique, c'est d'être à la hauteur de ce qui vous arrive. La rencontre avec une vérité nous invite à faire des choix, à prendre des décisions mais surtout à être fidèle à l'événement. Comme l'a bien montré Alain Badiou (L'éthique), la vérité est un processus réel d'une fidélité à un événement. Le processus de vérité « induit » le moi comme sujet. Mais il ne s'agit pas d'être fidèle à n'importe quoi : ce serait passéisme, opiniâtreté bornée, fanatisme. La fidélité ne vaut pas pour elle-même, elle n'est pas une vertu, c'est surtout son objet qui fait sa valeur. On ne change pas d'ami comme de chemise et être fidèle au pire (jurer fidélité à Hitler) est pire que le renier. La fidélité au mal est mauvaise fidélité, le mal entendu, comme précédemment, en tant que violation. Nombreux sont les films qui mettent en scène des individus ordinaires à qui des choses extraordinaires arrivent. Seront-ils fidèles à l'événement? Smoking or no smoking (film d'Alain Resnais)? Que choisir?

Dans un film intitulé « The Family Man », Nicholas Cage incarne un jeune réussisseur new yorkais, trentenaire, à qui on permet de voir la vie qu'il aurait pu choisir, s'il n'était pas parti après ses études à Londres et s'il n'avait pas abandonné sa fiancée d'alors (Téa Léoni.). Il aurait ce qu'il estime une vie moyenne, pleine de concession aux autres, un travail sans grande gratification personnelle, des costumes médiocres, des enfants, une femme fidèle et belle. Ce rêve

qui lui a été donné fictivement de vivre l'éveille cependant, à la fin du film, à « sa » vérité, à ce qu'il souhaitait réellement, à la promesse qu'il avait faite à cette femme de l'aimer et qu'il n'a jamais cessé, au fond de lui, d'aimer. Happy end! Il pourra la retrouver après 14 ans passés et lui réitérer sa promesse. Mais tout le monde n'a pas cette chance, car on n'était pas prêt, pas assez ouvert à prendre les perches que la vie nous tendait. On se justifie toujours de ce qu'on mais jamais des rendez-vous manqués. Il existe une frilosité du moi ou des conditions et dispositions (socialement, politiquement) acquises à la non-rencontre. Mais cela n'empêche pas que la fidélité première est une fidélité à soi, à ce qui « m' » appelle, à ce qui s'adresse à moi. La fidélité est le vrai fondement de l'identité personnelle, même si je ne suis jamais le même qu'hier, si je deviens sans cesse autre. Mais je suis le même que parce que je m'avoue le même, parce que j'endosse un certain passé, une certaine promesse. Ce qui est fondamental dans la faculté de faire et de tenir des promesses, c'est la durée, la persévérance, la continuation de l'action. La promesse assure la prévisibilité et la régularité de l'agir, la continuité du faire, ce qui confère aux affaires humaines une certaine stabilité, une « mémoire », les préservant de l'oubli et de l'incertitude. De plus l'acte de promesse implique ipso facto une exigence de responsabilité. Le moi éthique est à inscrire dans cette promesse à soi-même, cette fidélité à ce que je veux être, à ce que j'ai décidé d'être. Casanova dans ses Mémoires, par exemple s'affirme libre avant tout : « *j'ai aimé les*

femmes à la folie mais je leur ai toujours préféré la liberté; et lorsque je me suis trouvé en danger de la perdre, je ne me suis sauvé que par hasard ». Un hasard qui semble obéir à un instinct-réflexe indéfinissable, cette seconde nature créée avec l'éducation aux valeurs qui deviennent nos propres valeurs personnelles.

Il s'agit donc d'une fidélité aussi vis-à-vis du passé, de la dette, comme le dit Jankélévitch: « c'est le passé qui réclame notre pitié et notre gratitude : car le passé lui ne se défend pas tout seul comme se défendent le présent et l'avenir ». Il s'agit là du devoir de mémoire. Il y a à ce moment-là différents degrés de mémoire (premier amour, joueur de foot de notre enfance (voir Johnny Repp de Mickey 3D), amitié, etc.). La fidélité va d'abord à ce qui vaut : à des grandeurs non quantifiables. La fidélité s'adresse principalement à l'amour, toute fidélité est aimante (fidélité dans la haine n'est pas fidélité mais ressentiment, rancœur).

La fidélité à la pensée est se souvenir que l'on a eu telle ou telle pensée, les garder vivantes mais aussi être prêt à les mettre en discussion : fidélité au vrai d'abord! On ne refuse pas de changer d'idée (dogmatisme), ni de les soumettre à autre chose qu'à soi (la foi), ni les considérer comme absolus (fanatisme). Les valeurs ne sont plus universelles, atemporelles, inconditionnelles, elles sont historiques, concrètes, immanentes à nos vies quotidiennes et non universelles. Comme l'a montré Mohamed Nachi(2003), il y a une éthique de la promesse où le moi se révèle pleinement. On s'oblige en tant qu'acte de parole, on se lie soi-même (*binding ourselves*) à autrui, en vue de faire

quelque chose. La promesse est un cas exemplaire de la subjectivité, qui crée ou amène à l'existence une obligation qui n'existait pas auparavant. Cette obligation ne s'adresse pas seulement à un interlocuteur, elle suppose un milieu sociétal, une dimension publique. Comme le dit Arendt, action et parole sont étroitement liées parce qu'elles sont «spécifiquement liées au fait que vivre veut toujours dire vivre parmi les hommes, parmi ceux qui sont mes égaux ». C'est pourquoi dans ce principe de fidélité à soi et celui de respecter ses promesses, on passe de l'éthique à la politique, on met en jeu la confiance dans un vouloir-vivre ensemble d'un peuple, on émet le souhait d'une vie accomplie avec et pour autrui dans des institutions justes. Le non-respect d'une promesse n'est pas puni par la loi, elle repose entièrement sur la confiance mutuelle. C'est pourquoi ne pas respecter sa promesse induit plusieurs dommages, dont en premier lieu un dommage envers soi-même (je ne suis pas en accord avec mon projet de vie, trahison de soi-même). Je trahis aussi l'autre et son attente. Un mal est fait aussi au langage en tant qu'institution, à l'institution de l'institution.

Le moi se révèle dans l'acte de parole qu'est la promesse. Arendt souligne que « si nous n'étions tenus d'accomplir nos promesses, nous ne serions jamais capable d'atteindre le degré d'identité et de continuité qui produit la « personne » à propos de laquelle on peut raconter une histoire; chacun de nous serait condamné à errer, désespéré et sans but dans l'obscurité de son propre cœur solitaire, pris dans des humeurs toujours changeantes,

ses contradictions et ses équivoques » (Études phénoménologiques). Par la promesse, le moi s'engage. Un engagement est une conduite mais aussi un acte, une décision qui lie l'individu à son avenir, qui comporte une dimension prospective pour les autres. Cette ouverture de l'avenir fait de l'engagement un acte de fondation. L'individu s'implique (accepte d'adopter un comportement), il devient responsable (il doit en répondre) vers l'avenir, bref l'homme se met à l'épreuve de son moi. Le propre d'un homme est qu'il peut promettre, peut répondre de soi, s'approuver soi-même. La promesse engage l'avenir par un acte présent, elle ouvre une temporalité politique qui préserve la continuité et la perpétuation de l'action présente. La promesse fait durer le commencement dans le temps.

La promesse est aussi seule en mesure de garantir de nouveaux commencements, de nouvelles actions libres. Le pacte social est fondé dans la promesse et non dans le consentement. Les événements peuvent être disciplinés, un sens peut être donné à l'histoire par le moi responsable, promettant et fidèle. Comme le dit François Ewald, la responsabilité « introduit une hiérarchie, entre ceux qui peuvent promettre, en ont le courage, en prennent le risque, et les autres, ceux qui vivent de cette promesse. L'éthique de la responsabilité est une éthique de la distinction » (L'expérience de la responsabilité, 1997).

Mais la fidélité est surtout fidélité à ce qui nous excède, à ce qui nous offre un supplément de nous-même. La vraie fidélité s'inscrit dans la durée et la question du soi

devient : comment vais-je continuer à excéder mon propre être? Comment répondre à l'adresse qu'une femme me fait, qu'une oeuvre d'art produit sur moi? qu'une tâche politique requiert de moi?

Lacan donnait comme maxime de l'éthique: ne pas céder sur son désir. Il faut persévérer dans ce qui nous a excédés. On retombe sur une définition nietzschéenne : ce qui compte est l'intensité d'existence mais pas de manière strictement égoïste, seulement par rapport à ce qui nous excède.

Être à la hauteur de ce qui nous arrive, c'est nous élever à ce qui nous excède, trouver les ailes pour atteindre ce qui appelle notre soi à une vérité autre. Il s'agit d'une expérience de destitution de soi, de s'en remettre au manque qui nous met en communication avec ce qui nous ne sommes pas et notamment avec un autre moi. Comme le dira Bataille « la vérité n'est pas là où les hommes se considèrent isolément : elle (...) n'a lieu qu'en passant de l'un à l'autre? » (Sur Nietzsche, p.150). Mais ce passage est conversation, transmission, don de soi, dépense. Contrairement à Luc Ferry (L'homme-Dieu ou le sens de la vie), être un soi éthique ne consiste pas à se sacrifier pour l'autre ou pour une cause etc. Il ne saurait y avoir de renoncement essentiel car il y a des affects de la vérité : la joie amoureuse et érotique, l'enthousiasme intellectuel, le soulèvement politique, la jouissance esthétique ou artistique, chaque moi se produit ainsi singulièrement dans la rencontre. Être soi ne veut pas dire se perdre dans l'autre, souffrir pour l'autre, le concevoir comme « sacré ». Il doit y avoir contagion de soi à l'autre, volonté de ne pas

se faire entier mais partition, partage, il doit y avoir une mise en jeu des moi, ce qu'exprime merveilleusement cet extrait d'un poème d'Eluard :

*La première femme apparue
Le premier homme rencontré
Sortant du jeu qui les mêlait
Comme doigts d'une même main*

*La première femme étrangère
Et le premier homme inconnu
La première douleur exquise
Et le premier désir panique*

*Et la première différence
Entre des êtres fraternels
Et la première ressemblance
Entre des êtres différents.*

Les amants de ce poème se composent leur propre vérité, dans la différence de leur moi mais dans leur « dur désir de durer » ensemble. La fidélité s'avère un engagement dans la persévérance, dans la durée. Il n'y a pas que de l'extase, du passager, de l'éphémère, du léger dionysiaque, il y a aussi du grave, de l'assidu, du sérieux apollinien. Il y a la pesanteur des vies partagées concrètes. Ce désir de durer est désir de recomposer sans cesse la vérité qui nous traverse et donne un sens à notre vie, en évitant la trahison et l'oubli. Il s'agit bien de venir chaque matin à la source de l'entente de soi et de s'asseoir comme un autre poète, Pierre Torreyilles (Denudare, Poésie Gallimard), auprès de chaque chose :

Il n'y a rien ici

Pour recueillir l'absence

*J'ai choisi de venir
Auprès de chaque chose
Et de voir
Chaque jour se lever le silence.*

< Commentaires supplémentaires de Tanguy Wuillème :

Le projet de texte soumis répond à une commande des éditions « Textuel » (philosophie politique et morale) pour une nouvelle collection, dont le premier thème est : « Qu'est-ce qu'être soi? ».

Cette commande impose un certain nombre de contraintes. Tout d'abord : ne pas faire un livre de pure philosophie, mais s'adresser avant tout au grand public, donc être lisible et utiliser un « matériau de l'ordinaire », c'est-à-dire un matériau de la culture d'aujourd'hui, partagé par un grand nombre, d'où les nombreuses références au cinéma, à la bande dessinée, aux paroles de musique contemporaine, à la littérature, à la poésie, bref, un matériau autre que purement philosophique. Tanguy Wuillème reconnaît que le texte contient encore trop de « philosophie » et que le but est, à terme, d'éliminer ces références et d'utiliser une « philosophie de l'ordinaire ». Pourquoi l'ordinaire? D'une part, parce que la thématique porte sur la relation du « je » au « nous ». Créer une collectivité suppose un langage en commun, un matériau en commun, matériau à travailler, ce qui va de pair avec l'impression qu'aujourd'hui l'intellectuel ne peut être qu'ici, qu'il doit

utiliser le même langage, c'est-à-dire être dans le même ensemble que ceux avec qui il veut agir dans la société; contrainte qui oblige à trouver un autre type d'écriture. Autre contrainte, enveloppée dans la citation de Rousseau mise en exergue : « J'en ai beaucoup vu qui philosophaient bien plus doctement que moi », qui signifie, aux yeux de Tanguy Wuillème : « Ayons présente à l'esprit la distinction entre penser et savoir ». Il ne s'agit pas, dans la perspective présente, de donner du savoir, d'analyser à chaque époque ce que les gens ont affirmé sur le soi, mais de se positionner ici et maintenant. L'idée de faire de la pensée une sorte d'autobiographie, autobiographie d'un corps, d'une personne.

Il est nécessaire de distinguer penser et savoir. Tanguy Wuillème se réfère alors à Heidegger qui affirme que « la science ne pense pas », parce qu'elle n'a pas à penser, c'est-à-dire à s'orienter en direction du sens de l'existence. Elle conduit vers le savoir, mais ne pense pas; elle n'a qu'à produire des connaissances qui échappent à la signification de la vie humaine. En revanche, la pensée philosophique a l'avantage de penser cette signification de la vie humaine, telle qu'elle est éprouvée concrètement par chacun de nous. La science pense la relation de l'homme à l'objet, mais pas toujours de l'homme à autrui. Selon Tanguy Wuillème, tout sens est un sens commun qu'on partage avec d'autres individus. On donne une signification à l'ensemble de nos actes, ce qui est le sens commun. Seule la pensée est en mesure de donner un sens à l'orientation de l'existence. Autrement dit, il ne s'agit pas d'accumuler du

savoir sur le soi, l'identité, etc., mais de s'éduquer, de s'affirmer soi-même, de répondre à une question qui nous concerne, que l'on se pose de façon seulement fragmentée. Quel est l'intérêt que j'ai à me poser la question du moi?

Discussion :

Participants (par ordre d'intervention):
Philip Knee, Gilles Labelle, Marie-Blanche
Tahon, Réal Fillion, Daniel Tanguay.

< Commentaire de **Philip Knee** :

J'ai lu cette réflexion sur le Soi comme soulevant la question de *l'autorité* qui doit l'informer, même si ce terme n'y est pas ou peu employé. Loin que l'autorité s'oppose à *l'entente de soi* (je reviendrai sur cette formule du titre), elle est la *condition* de cette entente - un peu comme H. Arendt voyait dans l'autorité non un obstacle mais une condition de la liberté. Le texte propose alors une exploration de diverses figures de la subjectivité selon des types d'autorité.

À première vue le texte semble traiter la question *frontalement*. Le paragraphe d'introduction à la tentation de l'esquiver par une interrogation plus *généalogique* sur les types de volonté : *qui est soi?* Mais la suite du texte est infidèle à ce qui est annoncé et il y va carrément : *qu'est-ce qu'être soi?*

Ou selon l'expression habituelle des philosophes : *à quelles conditions* peut-on être soi, ou peut-on s'entendre avec soi?

Les parties du texte dessinent quatre figures d'autorité dans ce qui semble être, à première vue encore une fois, un ordre croissant d'exigence et d'adéquation. Je les résumerai comme ceci :

- Des rapports à soi fondés sur une évidence vitale, sur la spontanéité, et à partir de là sur une nostalgie du naturel. Pour schématiser, parlons de la figure de *l'innocence*.

- Des rapports à soi problématiques, prenant en charge l'écart qui sépare le soi de

lui-même. C'est la figure de l'autonomie.

- Des rapports à soi qui introduisent *l'autre* dans cet écart et le reconnaissent comme constitutif de l'identité. Ce Soi divisé peut néanmoins s'entendre avec lui-même par la figure de *l'ironie*.

- Des rapports où l'autre est l'objet d'un engagement concret de la part du Soi. C'est la figure de *la rencontre et de la fidélité*.

J'aperçois une sorte de gradation progressive dans la mesure où chaque figure laisse voir ce qui lui manque. Pour parler vite :

- À l'innocence et à l'autonomie, il manque *l'autre*;

- À l'autonomie et à l'ironie, il manque *l'engagement*.

Mais des problèmes surgissent quand on regarde de plus près le contenu de chaque étape et leurs points d'appui philosophiques et littéraires... au point que, les examinant, je ne sais plus si je comprends encore le parcours général. Autant l'ossature séduit par sa clarté, autant les petites arêtes brouillent les choses. Et puisque je commente un *work in progress*, disons que, pour ma part, j'aimerais ces références moins nombreuses et surtout moins allusives. Un bon nombre d'entre elles me sont restées obscures - sans parler de celles qui font appel à une culture cinématographique et *bédéique* qui me fait défaut... D'autres intervenants se chargeront, j'espère, d'en parler.

Je vais soulever trois interrogations.

1. La première est très simple. C'est justement une demande de clarification au sujet des références du texte. Dans la section sur l'autonomie sont associés, entre autres, Descartes, Kant, Freud, Sartre. Cela

fait beaucoup de monde, mais ce sont certainement tous des penseurs auxquels on peut appliquer l'étiquette *autonomie*. Je veux toutefois *déplier* cette figure, d'abord en deux, puis en quatre, pour mieux voir la portée de ce que dit Tanguay.

La critique du Moi abstrait ici, qui appelle en quelque sorte *l'autorité de l'autre* qui va suivre, me semble porter spécifiquement sur Descartes et Sartre. Kant et Freud échappent à cette critique parce que le Soi est structuré chez eux par la présence d'autrui. Il y a donc un clivage interne à cette figure qui est décisif. Il serait analogue à celui que pointait Alain Renaut, il y a quelques années, entre indépendance et autonomie: l'autonomie kantienne (et freudienne) suppose une subjectivité d'emblée ouverte sur une intersubjectivité et donc sur une liberté-obligation, alors que le Soi cartésien et sartrien, solipsiste, s'enferme dans une liberté-licence.

Déplions encore un peu : l'autorité du Soi serait, respectivement : la raison solitaire chez Descartes, l'authenticité morale solitaire chez Sartre, l'impératif du devoir et l'espace public chez Kant, l'interlocution de la cure chez Freud. L'autorité de l'autre serait donc négligée chez Descartes, et elle serait disons *ratée* chez Sartre. Mais que reproche-t-on exactement aux deux autres?

2. Ma seconde interrogation concerne la figure de l'ironie. Il y a trois références à la démocratie dans le texte (p. 11, 19, 23), et je les prends un moment pour fil conducteur, afin de voir à quoi *répond* cette figure.

La première référence est négative. Elle fait de l'autonomie solitaire et orgueilleuse la *pathologie* par excellence de l'âge

démocratique, ce qui rejoint la critique du Moi abstrait, vue plus haut.

La seconde référence est inspirée de Tocqueville et elle est décisive. Un aspect de l'expérience démocratique est que la passion de l'égalité ouvre sur la passion de la comparaison, sur le besoin paradoxal de s'aligner sur des modèles parmi les égaux, pour les constituer en autorité. On a donc d'un côté un Soi abstrait, désengagé, qui veut être lui-même; de l'autre l'impossibilité de se définir en dehors de la société. D'un côté la reconnaissance que l'autre est constitutif du Soi; de l'autre la peur de sombrer dans un mimétisme où l'individu perdrait sa singularité. Comment faire?

Une piste séduisante est explorée, dont le texte fait (c'est troisième référence)

« l'essence même de la voix démocratique ». Elle consiste à jouer sur les deux tableaux à la fois. Et ce dédoublement s'incarnerait dans la figure du neveu. Le neveu et son narrateur, dites-vous, « s'autorisent du je pour s'adresser au nous ». Je ne suis pas sûr de comprendre ce que cela veut dire. Ce que je comprends c'est ceci : l'homme démocratique doit se dédoubler, il doit développer une dextérité ou une théâtralité quant à ses personnages sociaux, quitter l'illusion d'identité en conduisant un dialogue avec son autre qui soit créateur. *Devenir le neveu de soi-même* désignerait le fait d'explorer cette division avec soi avec confiance, par un décentrement maîtrisé.

Mais ai-je bien compris? C'est ici que les petites arêtes me font douter de l'ossature... Car Tanguay insiste beaucoup dans ce contexte sur la *résistance* du Moi, sur les *litiges* du Moi et sur ses revendications... Il

y insiste au point que l'ouverture à l'altérité semble s'évanouir.

Le problème est peut-être que les deux références littéraires sur lesquelles s'appuie la figure du neveu sont bien différentes. Le texte de Thomas Bernhard a pour sous-titre *Une amitié*, mais s'agit-il de cela? Plutôt qu'un dialogue où le Soi se constitue par un dédoublement créateur, où il est l'ami de lui-même, je vois le narrateur et Paul tous deux *face* à la société; je vois une complicité dans le dénigrement, dans le constat du grotesque, dans une démarche de *résistance* en effet. Mais je ne vois pas bien à *quoi* et *au nom de quoi*?

Le dialogue entre Rameau et le philosophe chez Diderot, en revanche, est l'occasion d'un ébranlement des certitudes, dont un troisième personnage silencieux (l'auteur, le lecteur) peut tirer les leçons. Cet ébranlement fait réfléchir, il décentre, car le débat est contradictoire ici. L'espace qu'il crée est politique, car les questions de l'intérêt, de l'hypocrisie sociale, y sont en suspens, *en délibéré*...

Faut-il alors parler de deux ironies - l'une grinçante, défensive, qui ne divise le Soi qu'au nom d'une stratégie de résistance à la société? L'autre allègre, où le Soi s'ouvre à l'altérité en vue de mieux se connaître? En tout cas, l'autorité dont a besoin le Soi me semble se brouiller entre ces deux figures - qui sont peut-être aussi deux visions de l'identité en démocratie?

3. Ma troisième interrogation - c'est une sorte d'hypothèse de lecture - concerne la rencontre et la fidélité à ce qui nous excède. Comment une subjectivité *fait-elle droit* à ce qui l'excède? Comment est-elle fidèle à ce

qui la brise?

J'y vois plus clair en faisant une petite parenthèse historique. Traditionnellement, ce qui excède le Soi et qui l'assure, c'est Dieu. Mais les choses se sont compliquées. Si la reconnaissance de ce qui me dépasse infiniment est constructrice du Moi chez Augustin, elle est devenue haine du Moi chez Pascal. Naturellement, le Moi d'Augustin *ne fait pas droit* à un Dieu qui l'excède, ce qui serait anthropocentrique; c'est Dieu qui, par Sa Bonté, lui permet d'énoncer ce qui lui arrive, de voir clair en lui-même. La parole d'Augustin n'est que le point de passage de la Volonté divine. Et c'est précisément cette *autorité enveloppante* que cherche à retrouver Pascal en haïssant le Moi et en disant qu'il est incompréhensible. Mais il est trop tard, si j'ose dire, car déjà le Moi s'est imposé et d'autres confessions s'annoncent : celles de Rousseau, qui ne gardent de la métaphysique qu'une nostalgie, qui ramènent la recherche de la vérité à l'exigence de sincérité, qui *rassure* là où plus rien n'est assuré.

On vient de voir dans l'ironie une autre réponse (d'ailleurs contemporaine de Rousseau, chez Diderot) à cette autorité enveloppante devenue impossible, à l'époque où l'altérité qui excède le Soi est la société. Cette figure permet d'inventer un Soi qui ne soit pas aveugle à ses dépendances, en l'occurrence à la société qui le constitue. Mais il s'agit maintenant de faire *plus que d'ironiser* : il ne s'agit pas seulement pour le Soi de prendre acte de ses dépendances, mais de s'engager résolument, d'être fidèle, de promettre, disons de *se moraliser*. Soit; mais quel *contenu* donner à cet engagement?

Le texte aurait pu répondre en s'appuyant sur Lévinas, mais il me semble que cette voie est tout de suite écartée. Chez Lévinas l'ouverture à l'altérité ne peut pas être seulement fondée sur la rencontre d'autrui. Il faut que son visage atteste une altérité plus radicale : un Tout-Autre, Dieu, dont autrui n'est que l'expression immédiate. Or, le texte se met en quête d'une autre autorité que celle-là. Sa devise serait ici : Plutôt que le théologique ou le Spirituel, l'Événement! (Ou : Du Bon Dieu à Badiou!). Mais là je ne suis pas sûr d'avoir réussi à m'approprier ce qui est avancé.

La rencontre... Dans le texte de Tanguy, elle ne semble pas nécessairement supposer une interlocution, car elle peut être la rencontre *de la danse, du militantisme, de la fraternité des hommes, d'une oeuvre, d'un paysage*... Mais qu'est-ce qui marque alors *l'altérité* et distingue la rencontre de l'expérience en général, ou même de l'imaginaire?

La fidélité... La notion semble pertinente, car il s'agit d'inscrire dans la durée ce qui relève du discontinu; il s'agit de persévérer dans ce qui porte le Soi au-delà de lui-même pour qu'il se crée. Mais sont évoquées successivement une fidélité *à soi, au vrai, à ce qui vaut, au passé, à ce qui nous excède*... Il s'agit d'être à la hauteur *de ce qui arrive, de l'imprévu, de l'événement*... J'ai le plus grand mal à voir l'autorité dont le Soi doit ici se prévaloir, c'est-à-dire la nature de cette *exigence éthique*.

Mais voilà peut-être le noeud : c'est qu'il ne s'agirait justement pas d'éthique. Le prescriptif serait disqualifié, car la fidélité n'est pas de l'ordre de l'acte, de la volonté, de l'intention : la liberté est générée seulement

dans l'événement, écrit Tanguy. Il n'y a même pas à *accueillir* celui-ci, car la création se fait *dans l'hésitation*... Or il est vrai que l'hésitation n'est pas une affaire de *choix* mais de *style*. Nous y voilà. À l'éthique s'est substituée l'esthétique : la fidélité n'est pas une exigence, renvoyant à une extériorité, mais une *intensité*, et c'est peut-être seulement ainsi qu'elle se distingue de l'infidélité. La fidélité ne peut pas être une exhortation : on n'exhorte pas un Soi à s'entendre avec lui-même. Qu'est-ce alors? Il s'agit peut-être d'une sorte de *grâce*. Car la grâce ne dépend d'aucun mérite ou *effort de fidélité* : elle est donnée, et l'effort peut, tout au plus, nous disposer à la recevoir. Le terme de *grâce* se trouve dans le texte de Tanguy, mais pas dans cette quatrième section sur la fidélité, plutôt dans la première sur l'évidence vitale - sur laquelle je n'ai presque rien dit, mais qui se rappelle au lecteur à la fin du texte comme plus significative qu'elle n'en avait l'air. Je pense moins ici aux pages sur la nostalgie du naturel, qui font le gros de cette section, qu'aux paragraphes, placés entre l'évidence vitale (l'autorité du corps) et la perte du naturel (l'autorité intérieure), sur l'ouverture au monde et le *Deviens ce que tu es*. À ma première lecture, je me suis demandé pourquoi ce thème nietzschéen se trouvait là, puisque y sont abordées des idées qui appartiennent plutôt à la suite du parcours: l'« ouverture primordiale à l'altérité » comme constitutive de l'identité et comme « projet d'autonomie »; l'arrachement au solipsisme et l'importance des rencontres (p. 4-5)... De plus, le *Deviens ce que tu es* me semblait *a priori* s'opposer complètement à

la nostalgie du naturel. Toutefois, retrouvant Nietzsche comme référence positive dans la quatrième section, il faut reconnaître qu'être fidèle à l'événement, consentir avec intensité à ce qui nous arrive, fait écho au *Deviens ce que tu es*.

Si c'est le cas, le parcours du texte se révèle être, au bout du compte, plus *circulaire* que *progressif*. Et son projet, annoncé dans le premier paragraphe, de traiter du *qui est soi?* Plutôt que du *qu'est-ce qu'être soi?* S'est finalement réalisé. *Le style c'est l'homme*, comme on dit : l'intensité relève des différents types de volonté ou d'énergie auxquels on a affaire, non d'une visée du vrai ou du bien... Et peut-être faut-il aussi comprendre dans cet esprit la formule *entente de soi* du titre? L'entente va *de soi* dans le sens où elle répond à l'être du Soi, à l'autorité qui anime *naturellement* le Soi, si je puis dire, et non à des prescriptions auxquelles il se soumettrait.

Si j'ai bien lu, on est finalement aux prises avec des questions classiques que suscite la philosophie de Nietzsche : l'esthète n'aime que le beau; il l'aime à la place du vrai et du bien; il fait de sa vie une oeuvre d'art. Mais pourquoi y a-t-il plus de beauté ou d'intensité dans *l'événement* que dans la *nostalgie du naturel*; dans *l'ouverture à l'altérité* que dans *la spontanéité vitale*? Etc. Je chercherai d'autant moins à répondre à ces questions que, en matière d'intensité et de style, l'autorité du Soi ne procède pas tant d'*arguments* que d'*affinités*. Je finirai donc en disant vers quoi me portent les miennes : vers deux écritures où je vois assez bien s'incarner cette fidélité créatrice du Soi.

Chez Diderot d'abord - encore lui. Il ne fait

pas de la fidélité un devoir (il s'oppose pour cette raison au mariage), mais il s'efforce *de découvrir ce à quoi il tient* en se divisant et en multipliant les entretiens avec lui-même; non en examinant ses convictions profondes, mais en étant attentif aux sentiments auxquels il se voit *revenir* le plus régulièrement. Chez Montaigne ensuite, qui cherche par des essais sa *forme maîtresse*, mais en quelque sorte *sans la viser*. Il s'examine avec une telle constance que parfois il se trouve : mais c'est *par rencontre*, dit-il - comme le peintre Protogène qui ne trouve finalement la touche qu'il cherche depuis longtemps qu'en lançant par dépit son éponge contre sa toile. Dans ces deux écritures, l'autorité surgit du mouvement par lequel on fait sa part à l'altérité : un mouvement de sortie de soi et de retour à soi, où le Soi se raconte au fil de ses rencontres, pour se donner une continuité à travers ses visages multiples et ses dissemblances. La fidélité n'est alors rien d'autre que le goft de poursuivre l'examen, en constituant ainsi petit à petit une autorité à laquelle on est redevable mais dont on est la source. Or, ce travail n'est pas dépourvu d'intensité...

< Réponses de **Tanguy Wuillème** aux questions soulevées par Philip Knee :

Tanguy Wuillème revient sur la figure de l'ironie et la différence opérée par Philip Knee entre Diderot et Thomas Bernhard : question du je et du nous.

Il y a des points communs entre les deux neveux, ceux de Rameau et de Wittgenstein, notamment la mise à distance de la société.

La société est oppressive pour le neveu de Rameau comme pour celui de Wittgenstein. Le dispositif mis en place par les deux auteurs pour répondre à cette oppression : l'invention d'une figure, d'une fiction qui n'existe pas, avec laquelle on entre en conversation. Il s'agit d'une conversation interne au philosophe, à l'écrivain, avec cet autre qui, au fond, n'est que lui-même, mais qu'il voudrait voir surgir, cette partie de lui, qui n'est pas la meilleure, mais qu'il estime. Ces deux dispositifs littéraires sont une manière de converser avec la partie de soi qu'on aime le moins, mais qu'en même temps on admire, pour montrer ces facettes qui se déterminent vis-à-vis de la société, d'une société jugée conformiste. L'ironie est plus cinglante, plus radicale chez Bernhard que chez Diderot : il n'aime pas ses compatriotes. Dans cette perspective, Tanguy Wuillème se réfère à Jean Grenier : l'homme a de moins en moins de contemporains, avec lesquels converser, parler de soi, ce qui le conduit à inventer par l'écriture un personnage. L'idée de conversation est centrale pour comprendre le passage du « je » au « nous ». Le « je » de l'intellectuel est l'utilisation d'un langage ordinaire pour que tous puissent accéder à ce « je », pour qu'il y ait, ensuite, conversation et qu'un « nous » puisse être créé. Le moment où l'on peut converser avec un autre soi est le moment où l'on peut rejoindre un « nous ». Il y a, certes, un narcissisme primordial, sans lequel nous ne vivrions pas, mais il y a aussi un narcissisme du « nous », autrement dit, il y a le besoin d'avoir sa place dans le « nous », ce qui ne peut s'accomplir que dans une conversation avec les autres, où l'on a des choses en commun. Le « je » doit

s'exprimer. Tanguy Wuillème reconnaît que son texte a un côté « individualisant », parce que nombre d'individus sont privés de l'épanouissement du soi, n'arrivent pas à être confiants en eux-mêmes, en leur parole, confiance qui permet ensuite d'entrer en communication, conversation avec les autres. Ce travail d'épanouissement n'a pas lieu car ce n'est pas un enjeu social. Au contraire, la société fait tout pour empêcher que l'individu développe cette intensité du soi. Être un soi, c'est déterminer son rythme, son temps, temps que l'on n'a plus aujourd'hui. La société impose une sorte de synchronisme général. Cette découverte du soi, importante, passe par la conversation avec soi, avec un autre. Le narrateur s'en sort car il a réussi à domestiquer cette figure grâce à la littérature. Tanguy Wuillème reconnaît que ce sont là des visions de l'identité démocratique. Il y a un individualisme démocratique au fondement, moins visible, il est vrai, chez Diderot car il est dans un monde qui n'est pas encore tout à fait démocratique. Diderot a l'ancien régime en face de lui, il a donc un adversaire plus net, plus contraignant avec lequel il peut s'exprimer. Thomas Bernhard a, en revanche, affaire à l'individu démocratique. Il faut sortir du conformisme, ce qui suppose de définir une originalité, ce qui ne peut se faire qu'avec les autres.

Gilles Labelle met l'accent sur la dimension politique très forte qui ressort à la fois de la présentation faite par Tanguy Wuillème et de la discussion qui a suivi le commentaire de Philip Knee : le rôle de l'intellectuel (qui ne peut plus être

«l'intellectuel classique»), le langage ordinaire, la nécessité d'une conversation, de repenser les rapports entre un « je » et un « nous », de s'inscrire dans un univers avec des contemporains. Les références politiques traversent le texte, mais ne sont pas explicites (par exemple Badiou, mentionné à la fin, alors que ses concepts sont abondamment utilisés - l'événement, la rencontre, la fidélité, etc. -). Gilles Labelle y voit également des références implicites à Rancière (le litige, la notion de méésentente...). Dans cette mesure, Gilles Labelle demande, si cette dimension politique est tellement présente, pourquoi est-elle si peu explicite? Est-ce que Tanguy Wuillème aboutit à une posture politique (comme chez Badiou et Rancière) ou à une posture morale? Il faut poser cette question, parce que le contre-exemple de l'intellectuel qui ne s'engage pas dans une conversation, c'est celui qui parle « à la place de », ce qui est à la fois politiquement et moralement contestable.

En guise de réponse, **Tanguy Wuillème** avance que les individus contemporains ne naissent pas à la politique car ils ne sont pas assez confiants, il n'y a pas de « je » assez construit en général pour exprimer des choses en politique. Le neveu de Rameau est prêt à se mouvoir avec ses égaux. Contrairement à Lévinas, Tanguy Wuillème ne pense pas qu'on soit avec les autres avant toute chose. Au contraire, il pense, avec Hobbes, que nous sommes des ennemis les uns pour les autres. Il y a une inimitié forte dès le départ. Pour aller avec le nous, il faut mettre en avant sa consistance personnelle. Il faut dire « je » pour oeuvrer dans le monde

et pas d'abord « nous ». On entre en conflit avec les dominations, que nous supportons et que supportent les autres «je». Je ne parle pas au nom des autres : je parle avec ce que j'ai. Devant toute domination, devant l'État, je peux toujours retirer ma voix, c'est toujours moi qui décide de dire cette loi bonne ou mauvaise. C'est le fait d'apporter sa voix à une conversation générale, mais d'apporter sa voix comme un « n'importe qui », par où Tanguy Wuillème retrouve Rancière : toutes les voix se valent et méritent d'être entendues. Ce sont ces voix qui fondent la communauté. Tanguy Wuillème estime qu'on refait la communauté à chaque fois qu'on parle et qu'on entre sur la scène publique, qu'on la reconfigure grâce à sa voix.

Tanguy Wuillème reconnaît que le livre de Badiou sur l'éthique a été, pour lui, une révélation (bien que son projet politique l'inquiète par ailleurs - ainsi, les références persistantes à la révolution culturelle, chinoise... -). Tanguy Wuillème s'intéresse à l'excès de soi et explique, dans cette perspective, pourquoi il a insisté sur la promesse. La promesse est un acte de parole, que je fais, moi. Ainsi, le mariage est une promesse que je m'engage à tenir dans la durée, et dans ce jeu de la conversation, avec quelqu'un de complètement différent.

Philip Knee demande si la rencontre suppose une interlocution. Ne doit-il pas y avoir une interlocution, ou un visage, pour qu'il y ait un enjeu de fidélité pour le Soi?

Tanguy Wuillème insiste sur le fait que la

rencontre n'est pas une aventure simplement personnelle, mais avec l'autre. Un poème d'Eluard (cité à la fin du texte) exprime qu'il y a un nouvel agencement qu'il faut continuer d'agencer, qui est toujours en devenir. On rencontre l'infini, quelque chose d'inachevé.

Marie-Blanche Tahon demande ce que veut dire partir du langage ordinaire pour qu'il y ait conversation?

Tanguy Wuillème souligne que le langage est là avant nous, qu'on doit se l'approprié. Ainsi, dans *Le Neveu de Rameau* ou dans *Le mariage de Figaro*, les héros, ceux qui se trouvent dans une condition inférieure, ne peuvent échapper à leur situation et lutter contre les dominations qu'ils supportent qu'en s'emparant du langage et en ayant un langage plus beau, plus châtié, plus intelligent que leurs maîtres. C'est donc par le langage que s'opère la transgression chez ces personnages. Ce qui intéresse Tanguy Wuillème, c'est de transgresser ce langage. Son objectif est de trouver un langage qui s'adresse à tous, sans jargonner. Il ne peut y avoir du commun que si les mots utilisés sont les mêmes que ceux des autres, que s'il y a une compréhension possible. Il s'agit de faire l'égalité également à ce niveau. La question qui se pose est alors la suivante: lorsque je m'adresse, *via* l'écriture, à la cité, sous quel mode dois-je le faire?

Gilles Labelle revient sur la question de la rencontre. Qu'est-ce qui peut faire l'enjeu d'une rencontre? Qu'est-ce qu'on peut appeler une rencontre? Dans la perspective de Badiou, la rencontre ne peut pas être

rencontre avec n'importe quoi. Badiou identifie quatre espaces de rencontre (l'amour, la science, la politique, l'art) et soutient que ce qu'il y a dans ces quatre espaces, ce ne sont pas des situations, c'est-à-dire des choses qui sont en place et dont on parle au quotidien (on est alors dans la *doxa*). Tout au contraire, ce qui compte pour Badiou, par exemple dans la politique, ce sont les soulèvements politiques (la révolution française, la révolution soviétique, la révolution culturelle), dans l'amour, ce sont les passions amoureuses, dans l'art, c'est l'avant-garde, dans les sciences, les développements les plus contemporains. En somme, tout ce qui rompt avec l'ordinaire, le langage ordinaire, les situations instituées. Les ruptures, les rencontres qui l'intéressent instituent de nouveaux langages, qui n'ont, semble-t-il, rien d'ordinaire. Cela étant dit, Badiou reconnaît, par ailleurs, que les rencontres se construisent dans le langage. Mais ce langage ne peut pas être le langage ordinaire parce que tout cela s'accomplit précisément à travers une rupture avec le langage ordinaire. D'où l'intervention de la grâce, très explicite dans son livre sur Saint Paul. Qu'est-ce qui fait que des rencontres nous apparaissent comme des rencontres puisqu'elles s'accomplissent en rupture avec le langage tel qu'il est institué, avec les repères que nous connaissons, avec les situations? Une grâce. Recours, au reste, surprenant de la part d'un ancien maoïste. La rencontre par excellence, «paradigmatique», c'est la résurrection du Christ pour Saint Paul. Peu importe de savoir si cela renvoie à un événement ou

non, ce qui compte, c'est la construction linguistique qu'on en a faite. La rencontre, c'est quand le langage est en excès de tout ce qu'on a entendu jusqu'à maintenant. Cette conception se combine assez mal avec l'idée d'une conversation ordinaire.

Tanguy Wuillème revient sur sa conception de la rencontre comme moment d'interruption, de rupture. Ce qui l'intéresse, c'est la question : qu'est-ce qu'on fait après la rencontre? Alors que pour Badiou et Rancière, le changement politique est quelque chose de rare, un miracle, Tanguy Wuillème estime que la politique, ce ne sont pas seulement des moments de rareté, qui viennent rompre l'ordre social, avant d'être récupéré par l'ordre social, il estime que dans la vie il y a des résistances, une résistance continue (à des oppressions...). Comment faire durer ce moment? Il y a une manière d'agencer cette résistance. Ce qui compte, ce n'est pas la résistance, mais les dispositifs des rapports de force qui vont être agencés pour faire perdurer, d'où l'idée d'intensité, de fidélité à un événement. C'est également la question : comment devenir adulte? On peut rester infantile longtemps, c'est-à-dire baigner dans une sorte d'individualité. Dans ce devenir soi-même, on est confronté à des vérités de soi, vérités auxquelles il faut rester fidèle. On rencontre ses propres vérités, il n'y a pas de vérité morale, il n'y a pas une unique vérité; il y a des vérités, qui sont historiques au niveau personnel ou générationnel, avec lesquelles nous ne devons pas transiger, vérités que nous devons soutenir, notamment par la parole. La conversation est le meilleur moyen de faire

perdurer cela.

Réal Fillion remarque que le terme «quotidien» (faire appel à un vécu) conviendrait mieux que celui d'«ordinaire» et suggère que l'autorité ramène à la question de la consistance du soi (dans le sens de Deleuze). Dès lors, comment rapporter la notion de consistance de soi à celle d'autorité? Dans cette optique, Réal Fillion fait référence à Daniel Poliquin. Si l'on peut être le neveu de soi-même, on peut également être l'oncle de soi-même, ce qui définit un rapport d'autorité différent. Comment développer cette notion de l'autorité? Daniel Poliquin développe l'idée que l'on a l'autorité parce qu'on a le beau jeu : le rôle de l'oncle dans ce contexte, c'est de donner consistance à la vie, de donner la parole, d'aider à prendre la, sa parole, son expérience et à grandir dans cette parole.

Daniel Tanguay, contrairement à ce que soutient Tanguy Wuillème, a l'impression que l'on est dans une société où la culture moïque est tellement développée qu'elle est devenue hyperbolique. Dans cette mesure, il est d'autant plus surpris que Tanguy Wuillème reprenne le thème de l'émancipation du moi, de l'expression du moi, que Gauchet, dans ses derniers travaux, semble dire que l'un des problèmes de notre société, c'est son incapacité à établir un principe extérieur qui permette au moi de se former véritablement à partir de quelque chose qui n'est pas lui. Au fond, le fantasme de notre société, c'est l'auto-engendrement moïque perpétuel. Dans cette optique, Daniel Tanguay demande à Tanguy

Wuillème s'il considère, au contraire, qu'on n'est pas encore arrivé à cette authenticité, que les « moi » sont réprimés, donc qu'il faut les libérer?

Tanguy Wuillème est d'accord avec le constat que le moi s'exprime en permanence, mais ce qui l'intéresse, c'est précisément quel moi s'exprime. Comment est-on soi-même? Qu'est-ce qu'on met dans le moi? Qu'est-ce qu'il y a derrière? D'où le désir de creuser et de dire : méfions-nous, on n'est pas soi-même comme cela, de manière spontanée. Peu d'individus sont confiants en eux-mêmes, beaucoup se désintéressent de la politique, des engagements. Le désir d'authenticité doit rester un mot d'ordre de nos sociétés. Reste que pour parvenir à cette authenticité, il y a encore du travail à faire. On pourrait analyser les pathologies de nos sociétés, pathologies qui expriment les difficultés éprouvées par le moi. Il est ainsi remarquable qu'aujourd'hui les « moi » veulent souvent revenir à des groupes, par exemple la famille. L'autonomie, mot d'ordre de nos sociétés, est écrasante et pourtant nombre d'individus n'y arrivent pas. Tanguy Wuillème constate beaucoup de régressions, des gens qui se renferment dans des communautés, dans la mode... Ce qui indique que nous ne sommes pas encore des « soi » accomplis, épanouis.

Daniel Tanguay souligne que l'exigence, aujourd'hui, d'être soi est une exigence d'authenticité absolue. Pour qu'une personne devienne véritablement « soi », elle doit se confronter à quelque chose qui lui est extérieur, par exemple la parole de

l'enseignant dans le cas d'un cours. Cette personne, en l'occurrence l'étudiant, doit reconnaître dans la parole de l'enseignant une certaine autorité, à laquelle il doit se confronter pour s'assumer comme personne. La constitution du moi implique la reconnaissance d'un moment d'autorité. Si la personne accepte d'entrer dans cette dialectique, c'est qu'elle accepte que, dans la question qui s'adresse à son moi, il y ait la parole de quelqu'un qui a davantage d'expérience, qui a réfléchi plus longuement... La constitution d'un vrai « moi » requiert donc un principe d'autorité, et le moment du principe d'autorité contient un moment où le moi suspend son privilège d'authenticité.

Tanguy Wuillème reconnaît qu'en tant que professeur il incarne une autorité, mais souligne qu'il faut mettre en oeuvre une sorte de dialogue socratique avec les étudiants. Il s'agit de faire surgir le savoir qu'ils ont en eux. On se confronte toujours à une hétéronomie, mais le travail ne peut être fait que par soi. Ainsi, l'étudiant vient en cours pour essayer de comprendre les questions qu'il se pose. De même, ce que Tanguy Wuillème trouve admirable chez Montaigne, c'est qu'il pose uniquement des questions qui lui sont personnelles, en se servant, il est vrai, des médiations du passé (stoïciens, épicuriens...), mais comme des égaux avec lesquels il dialogue.

