

## ***Dire qui je suis... ?***

*1) Me saisir tout entier dans une connaissance de moi-même*

*2) Dire qui je suis c'est reconnaître ce qui échappe à ma connaissance. Mais comment dire cet Autre que je porte en moi ?*

*3) L'Autre, ce sont aussi les autres qui me définissent*

*4) Me trouver dans l'impossibilité du dire comme clôture du moi, c'est me découvrir comme sujet de la liberté mais au sens d'une liberté liée, c'est-à-dire engagée et relative au monde et aux autres*

### **I. Connais-toi toi-même / Me connaître / Me saisir / Quel(s) concepts pour dire qui je suis ?**

#### **1) Platon**

CRITIAS : J'irais même jusqu'à dire que c'est précisément à se connaître soi-même que consiste la sagesse, d'accord en cela avec l'auteur de l'inscription de Delphes. (...) C'est ainsi que le dieu s'adresse à ceux qui entrent dans son temple, en des termes différents de ceux des hommes, et c'est ce que pensait, je crois, l'auteur de l'inscription : à tout homme qui entre il dit en réalité : « Sois sage ». Mais il le dit, comme un devin, d'une façon un peu énigmatique ; car « Connais-toi toi-même » et « Sois sage », c'est la même chose (...).

SOCRATE : Dis moi donc ce que tu penses de la sagesse.

CRITIAS : Eh bien, je pense que seule de toutes les sciences, la sagesse est la science d'elle-même et des autres sciences.

SOCRATE : Donc, elle serait aussi la science de l'ignorance, si elle l'est de la science.

CRITIAS : Assurément.

SOCRATE : En tout cas, le sage seul se connaîtra lui-même et sera seul capable de juger ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, et il sera de même capable d'examiner les autres et de voir ce qu'ils savent et croient savoir, alors qu'ils ne le savent pas, tandis qu'aucun autre n'en sera capable. En réalité, donc, être sage, la sagesse et la connaissance de soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée ?

CRITIAS : Oui.

SOCRATE : Vois donc, camarade, quelle étrange théorie nous nous chargeons de

soutenir. Essaie de l'appliquer à d'autres objets et tu verras, je pense, qu'elle est insoutenable.

CRITIAS : Comment cela, et à quels objets ?

SOCRATE : Voici. Demande-toi si tu peux concevoir une vue qui ne soit pas la vue des choses qu'aperçoivent les autres vues, mais qui serait la vue d'elle-même et des autres vues et aussi de ce qui n'est pas vue, qui ne verrait aucune couleur, bien qu'elle soit une vue, mais qui se percevrait elle-même et les autres vues. Crois-tu qu'une pareille vue puisse exister ?

CRITIAS : Non, par Zeus (...)

SOCRATE : Mais à propos de science, nous affirmons, à ce qu'il paraît, qu'il en est une qui n'est la science d'aucune connaissance, mais la science d'elle-même et des autres sciences.

CRITIAS : Nous l'affirmons, en effet.

Platon, *Charmide*, 164d-168 a, trad. E. Chambry, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 286-290.

## 2) Descartes

Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

Descartes, *Discours de la Méthode*, (1637), IV<sup>e</sup> partie.

## 3) Alain

L'inconscient est une méprise sur le Moi, c'est une idolâtrie du corps. On a peur de son inconscient : là, se trouve logée la faute capitale. Un autre Moi me conduit qui me connaît et que je connais mal. L'hérédité est un fantôme du même genre. « Voilà mon père qui se réveille, voilà celui qui me conduit. Je suis par lui possédé ». Tel est le texte des affreux remords de l'enfance ; de l'enfance qui ne peut porter ce fardeau : de l'enfance qui n'a pas foi en soi, mais au contraire terreur de soi. On s'amuse à faire le fou. Tel est ce jeu dangereux.

On voit que toute l'erreur ici consiste à gonfler un terme technique qui n'est qu'un genre de folie. La vertu de l'enfance est une simplicité qui fuit de telles pensées. qui se fie à l'ange gardien à l'esprit du père ; le génie de l'enfance. c'est de se fier à l'esprit du père par une piété rétrospective. « Qu'aurait fait le père, qu'aurait il dit ? » Telle est la prière de l'enfance.

Encore faut-il apprendre à ne pas trop croire à cette hérédité, qui est un type d'idée creuse : c'est croire qu'une même vie va recommencer. Au contraire, vertu, c'est se dépouiller de cette vie prétendue, c'est partir de zéro. « Rien ne m'engage. » « Rien ne me force. » « Je pense, donc je suis. » Cette démarche est un recommencement. Je veux ce que je pense et rien de plus. La plus ancienne forme d'idolâtrie, nous la tenons ici : c'est le culte de l'ancêtre. mais non purifié par l'amour « Ce qu'il méritait d'être, moi je le serai. » Telle est la piété filiale.

Alain, *Eléments de philosophie*

## **II. Le moi n'est pas seulement ce qu'il sait de lui-même. Qui est cet Autre ? Comment le nommer ?**

### **1) Leibniz**

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se

passé encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps, mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachées à des objets plus occupants. Car toute attention demande de la mémoire, et souvent quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire et avertis de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées ; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent après et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant dans ce cas que de l'avertissement après quelque intervalle, tout petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, c'est-à-dire dans ce mugissement même, et ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. On ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus, et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement qui est petit, comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effet du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par des moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace par leurs suites qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que des corps environnants font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers.

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Préface*, Garnier-Flammarion, 1966, p. 38.

Nous avons toujours des objets qui frappent nos yeux ou nos oreilles, et par conséquent l'âme en est touchée aussi sans que nous y prenions garde : parce que notre attention est bandée à d'autres objets, jusqu'à ce que l'objet devienne assez fort

pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison ; c'était comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objets ensemble. [...] Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables : quand je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions dont je ne m'aperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre.

Toutes nos actions délibérées sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent ; car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent, sans les petites perceptions, on ne viendrait pas à ces dispositions notables. [...] En un mot, c'est une grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont on s'aperçoit.

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

## 2) Nietzsche

La conscience n'est qu'un réseau de communications entre hommes ; c'est en cette seule qualité qu'elle a été forcée de se développer : l'homme qui vivait solitaire, en bête de proie, aurait pu s'en passer. Si nos actions, pensées, sentiments et mouvements parviennent - du moins en partie - à la surface de notre conscience, c'est le résultat d'une terrible nécessité qui a longtemps dominé l'homme, le plus menacé des animaux : il avait besoin de secours et de protection, il avait besoin de son semblable, il était obligé de savoir dire ce besoin, de savoir se rendre intelligible ; et pour tout cela, en premier lieu, il fallait qu'il eût une « conscience », qu'il « sût » lui-même ce qui lui manquait, qu'il « sût » ce qu'il sentait, qu'il « sût » ce qu'il pensait. Car comme toute créature vivante, l'homme pense constamment, mais il l'ignore. La pensée qui devient consciente ne représente que la partie la plus infime, disons la plus superficielle, la plus mauvaise, de tout ce qu'il pense : car il n'y a que cette pensée qui s'exprime en paroles, c'est-à-dire en signes d'échanges , ce qui révèle l'origine même de la conscience.

Nietzsche, *Le gai savoir*, 354

Nous considérons que c'est par une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres, voire comme leur efflorescence suprême et leur terme. Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le corps.

La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle - tout ce phénomène du corps est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre esprit, à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication

Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. 1, livre 2, trad. G. Bianquis, Gallimard, 1947.

C'est aux contempteurs du corps que je veux dire leur fait. Ils ne doivent pas changer de méthode d'enseignement, mais seulement dire adieu à leur propre corps — et ainsi devenir muets.

« Je suis corps et âme » — ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ?

Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps.

Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger.

Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi.

*Ainsi parlait Zarathoustra, Partie I.*

### **3) Freud**

On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, et il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de

la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsions chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée.

Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons les actes inconscients inférés. Or, nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. Et s'il s'avère de plus que nous pouvons fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique couronnée de succès, par laquelle nous influençons, conformément à un but donné, le cours de processus conscients, nous aurons acquis, avec ce succès, une preuve incontestablement de l'existence de ce dont nous avons fait l'hypothèse. L'on doit donc se ranger à l'avis que ce n'est qu'au prix d'une prétention intenable que l'on peut exiger que tout ce qui se produit dans le domaine psychique doive aussi être connu de la conscience.

Freud, *Métopsychoanalyse, Inconscient, paragraphe 1.*

Dans le « moi » lui-même, une instance particulière s'est différenciée, que nous appelons le « surmoi ». Ce surmoi occupe une situation spéciale entre le « moi » et le « ça ». Il appartient au « moi », a part à sa haute organisation psychologique, mais est en rapport particulièrement intime avec le « ça ». Il est en réalité le résidu des premiers amours du « ça », l'héritier du complexe d'Oedipe après abandon de celui-ci. Ce « surmoi » peut s'opposer au « moi », le traiter comme un objet extérieur et le traite en fait souvent fort durement. Il importe autant, pour le « moi », de rester en accord avec le « surmoi » qu'avec le « ça ». Des dissensions entre « moi » et « surmoi » sont d'une grande signification pour la vie psychique.(...) Le « surmoi » est le dépositaire du phénomène que nous nommons conscience morale. Il importe fort à la santé psychique que le « surmoi » se soit développé normalement, c'est-à-dire soit devenu suffisamment impersonnel. Ce n'est justement pas le cas chez le névrosé, chez qui le complexe d'œdipe n'a pas subi la métamorphose voulue. Son « surmoi » est demeuré, en face du « moi » tel un père sévère pour son enfant, et sa moralité s'exerce de cette façon primitive : le « moi » doit se laisser punir par le « surmoi ».

Freud, *Psychanalyse et médecine.*

Les pulsions du « ça » aspirent à des satisfactions immédiates, brutales, et n'obtiennent ainsi rien, ou bien même se causent un dommage sensible. Il échoit maintenant pour tâche au « moi » de parer à ces échecs, d'agir comme intermédiaire entre les prétentions du « ça » et les oppositions que celui-ci rencontre de la part du monde réel extérieur. Le « moi » déploie son activité dans deux directions. D'une part, il observe, grâce aux organes des sens, du système de la conscience, le monde extérieur, afin de saisir l'occasion propice à une satisfaction exempte de périls ; d'autre part, il agit sur le « ça », tient en bride les passions de celui-ci, incite les instincts à ajourner leur satisfaction ; même, quand cela est nécessaire, il leur fait modifier les buts auxquels ils tendent ou les abandonner contre des dédommagements. En imposant ce joug aux élans du « ça », le « moi » remplace le principe de plaisir, primitivement seul en vigueur, par le principe dit de réalité, qui certes poursuit le même but final, mais en tenant compte des conditions imposées par le monde extérieur.

Freud, *Psychanalyse et médecine*.

Tu crois savoir tout ce qui se passe dans ton âme, dès que c'est suffisamment important, parce que ta conscience te l'apprendrait alors. Et quand tu restes sans nouvelles d'une chose qui est dans ton âme, tu admetts, avec une parfaite assurance, que cela ne s'y trouve pas. Tu vas même jusqu'à tenir « psychique » pour identique à « conscient », c'est-à-dire connu de toi, et cela malgré les preuves les plus évidentes qu'il doit sans cesse se passer dans ta vie psychique bien plus de choses qu'il ne peut s'en révéler à ta conscience. Tu te comportes comme un monarque absolu qui se contente des informations que lui donnent les hauts dignitaires de la cour et qui ne descend pas vers le peuple pour entendre sa voix. Rentre en toi-même profondément et apprends d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu vas tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir. C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le moi n'est pas maître dans sa propre maison.

Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*.

### III. Le moi est rapport aux autres et au social. Est-ce les Autres qui nous définissent ?

#### 1) Marx

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience.

Marx, *Critique de l'économie politique*, Préface.

#### 2) Heidegger

§27 d'*Etre et Temps* (texte déjà distribué en classe)

#### 3) Sartre

S'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit quels que soient ses rapports avec moi sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature ; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre ; et la honte est - comme la fierté - l'appréhension de moi-même comme nature, encore que cette nature même m'échappe et soit inconnaissable comme telle. Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté pour devenir une chose, mais elle est là-bas, hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités.

SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 321.

(...) La honte dans sa structure première est honte devant quelqu'un. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement (...). Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout de suite la vulgarité de mon geste et j'ai honte. (...) J'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en demeure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme un objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement,

de la colère en face d'elle comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit.

Sartre, *L'Être et le Néant*, 3e partie, I, 1, Gallimard, pp. 265-266.

#### **IV. Le sujet est aussi rapport éthique aux Autres et au monde, en cela il se découvre dans son ouverture même. L'identité définitionnelle est impossible... comment alors se dire comme rapport aux autres ?**

##### **1) Kant**

Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement.

Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire Je ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble pour lui qu'une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir ; maintenant il se pense.

E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*

Tout homme a une conscience morale et se trouve observé, menacé et, en général, tenu en respect par un juge intérieur, et cette puissance qui, en lui, veille sur les lois n'est pas quelque chose qu'il se *forge* lui-même, mais elle est incorporée dans son être. Elle le suit comme son ombre s'il songe à lui échapper. Il peut certes par des plaisirs et des distractions se rendre insensible ou s'endormir, mais il ne peut éviter par la suite de revenir à soi-même ou de se réveiller dès qu'il perçoit la voix terrible de cette conscience. Au demeurant peut-il en arriver à l'extrême infamie où il ne se préoccupe plus du tout de cette voix, mais il ne peut du moins éviter de l'*entendre*.

Cette originaire disposition intellectuelle et morale qu'on appelle *conscience* possède en elle-même cette particularité que, bien que ne soit en jeu dans cette affaire que le rapport de l'homme avec lui-même, il se voit pourtant forcé par sa raison d'agir comme sur l'ordre d'*une autre personne*. Car il s'agit ici de conduire une *cause judiciaire* devant un tribunal. Mais considérer celui qui est *accusé* par sa conscience comme ne faisant qu'*une seule et même personne* avec le juge, c'est se forger une représentation absurde d'une cour de justice, dans la mesure où, dans ce cas, l'accusateur perdrait toujours. De là vient que, si elle ne doit pas entrer en contradiction avec elle-même, la conscience morale de l'homme doit nécessairement concevoir, comme juge de ses actions, un *autre* qu'elle-même.

KANT, *Métaphysique des moeurs. Doctrine de la vertu* (1797), I, I, §13, pp.295-296

## 2) Bergson

« Même si nous n'étions obligés, théoriquement, que vis-à-vis des autres hommes, nous le serions en fait vis-à-vis de nous-mêmes, puisque la solidarité sociale n'existe que du moment où un « moi social » se surajoute en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce moi social est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle en nous, elle n'aurait sur nous aucune prise ; et nous avons à peine besoin d'aller jusqu'à elle, nous nous suffisons à nous-mêmes si nous la trouvons présente en nous. Sa présence est plus ou moins marquée selon les hommes ; mais aucun de nous ne saurait s'isoler d'elle absolument. Il ne le voudrait pas, parce qu'il sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'il doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement. Mais il ne le pourrait pas, même s'il le voulait,

parce que sa mémoire et son imagination vivent de ce que la société a mis en elles, parce que l'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et même si personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même. En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale. Même matériellement, Robinson dans son île reste en contact avec les autres hommes, car les objets fabriqués qu'ils ont sauvés du naufrage, et sans lesquels il ne se tirerait pas d'affaire, le maintiennent dans la civilisation et par conséquent dans la société. Mais un contact moral lui est plus nécessaire encore, car il se découragerait vite s'il ne pouvait opposer à des difficultés sans cesse renaissantes qu'une force individuelle dont il sent les limites. Dans la société à laquelle il demeure idéalement attaché il puise de l'énergie ; il a beau ne pas la voir, elle est là qui le regarde : si le moi individuel conserve vivant et présent le moi social, il fera, isolé, ce qu'il ferait avec l'encouragement et même l'appui de la société tout entière. Ceux que les circonstances condamnent pour un temps à la solitude, et qui ne retrouvent pas en eux-mêmes les ressources de la vie intérieure profonde, savent ce qu'il en coûte de se « laisser aller », c'est-à-dire de ne pas fixer le moi individuel au niveau prescrit par le moi social. ils auront donc soin d'entretenir celui-ci, pour qu'il ne se relâche en rien de sa sévérité à l'égard de l'autre. Au besoin, ils lui chercheront un point d'appui matériel et artificiel. On se rappelle le garde forestier dont parle Kipling, seul dans sa maisonnette au milieu d'une forêt de l'Inde. Tous les soirs, il se met en habit noir pour dîner, « afin de ne pas perdre, dans son isolement, le respect de lui-même ».\*

\* Kipling, *In the Rukh*, dans le recueil intitulé *Many inventions*)

**Henri Bergson** ( « Les deux sources de la morale et de la religion », ch.1 *L'obligation morale*. éd. PUF).

### 3) Ricoeur

« Qu'en est-il, d'abord, du rapport entre auteur, narrateur et personnage, dont les rôles et les discours sont bien distincts au plan de la fiction ? Quand je m'interprète dans les termes d'un récit de vie, suis-je à la fois les trois, comme dans le récit autobiographique ? Narrateur et personnage, sans doute, mais d'une vie dont, à la différence des êtres de fiction, je ne suis pas l'auteur, mais au plus, selon le mot d'Aristote, le coauteur [...]

Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie. Or, rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif ; la mémoire se perd dans les brumes de la petite

enfance ; ma naissance et, à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres, en l'occurrence celle de mes parents, qu'à moi-même. Quant à ma mort, elle ne sera racontée que dans le récit de ceux qui me survivront ; je suis toujours vers ma mort, ce qui exclut que je la saisisse comme fin narrative.

A cette difficulté fondamentale s'en joint une autre, qui n'est pas sans rapport avec la précédente ; sur le parcours connu de ma vie, je peux tracer plusieurs itinéraires, tramer plusieurs intrigues, bref raconter plusieurs histoires, dans la mesure où, à chacune, manque le critère de la conclusion, ce « sense of an ending » sur lequel Kermode insiste tant.

Allons plus loin: alors que chaque roman déploie un monde du texte qui lui est propre, sans que l'on puisse le plus souvent mettre en rapport les intrigues en quelque sorte incommensurables de plusieurs oeuvres (à l'exception peut-être de certaines séries comme celles des romans de générations : *Buddenbrook* de Thomas Mann, des *Hommes de bonne volonté* de Jules Romains sur le modèle du bout-à-bout des histoires des patriarches dans la Bible), les histoires vécues des uns sont enchevêtrées dans les histoires des autres. Des tranches entières de ma vie font partie de l'histoire de la vie des autres, de mes parents, de mes amis, de mes compagnons de travail et de loisir. Ce que nous avons dit plus haut des pratiques, des relations d'apprentissage, de coopération et de compétition qu'elles comportent, vérifie cet enchevêtrement de l'histoire de chacun dans l'histoire de nombreux autres [...]

Tous ces arguments sont parfaitement recevables : équivocité de la notion d'auteur; inachèvement « narratif » de la vie ; enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres ; inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation. Ils ne me semblent pas, toutefois, susceptibles de mettre hors jeu la notion même d'application de la fiction à la vie. Les objections ne valent que contre une conception naïve de la mimésis, celle même que mettent en scène certaines fictions à l'intérieur de la fiction, tels le premier *Don Quichotte* ou *Madame Bovary*. Elles sont moins à réfuter qu'à intégrer à une intelligence plus subtile, plus dialectique, de l'appropriation. C'est dans le cadre de la lutte, évoquée plus haut, entre le texte et le lecteur qu'il faut replacer les objections précédentes. Équivocité de la position d'auteur ? Mais ne doit-elle pas être préservée plutôt que résolue ? En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens. Bien plus, ce n'est ni un hasard ni un abus si, en sens inverse, maints philosophes stoïciens ont interprété la vie elle-même, la vie vécue,

comme la tenue d'un rôle dans une pièce que nous n'avons pas écrite et dont l'auteur, par conséquent, recule au-delà du rôle.

L'enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres est-il rebelle à l'intelligence narrative que nourrit la littérature ? Ne trouve-t-il pas plutôt dans l'enchâssement d'un récit dans l'autre, dont la littérature donne maints exemples, un modèle d'intelligibilité ? Et chaque histoire fictive, en faisant affronter en son sein les destins différents de protagonistes multiples, n'offre-t-elle pas des modèles d'interaction où l'enchevêtrement est clarifié par la compétition des programmes narratifs

?

La dernière objection repose sur une méprise qu'il n'est pas toujours facile de déjouer. On croit volontiers que le récit littéraire, parce qu'il est rétrospectif, ne peut instruire qu'une méditation sur la partie passée de notre vie. Or le récit littéraire n'est rétrospectif qu'en un sens bien précis : c'est seulement aux yeux du narrateur que les faits racontés paraissent s'être déroulés autrefois. Le passé de narration n'est que le quasi-passé de la voix narrative'. Or, parmi les faits racontés à un temps du passé, prennent place des projets, des attentes, des anticipations, par quoi les protagonistes du récit sont orientés vers leur avenir mortel : en témoignent les dernières pages puissamment prospectives de la *Recherche*, déjà évoquée plus haut au titre de la clôture ouverte du récit de fiction. Autrement dit, le récit raconte aussi le souci. En un sens, il ne raconte que le souci. C'est pourquoi il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité narrative d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection.

Il résulte de cette discussion que récits littéraires et histoires de vie, loin de s'exclure, se complètent, en dépit ou à la faveur de leur contraste. Cette dialectique nous rappelle que le récit fait partie de la vie avant de s'exiler de la vie dans l'écriture ; il fait retour à la vie selon les voies multiples de l'appropriation et au prix des tensions inexpugnables que l'on vient de dire ».

Paul Ricoeur, Le soi et l'identité narrative in *Soi-même comme un autre*, (1990)

Et la Préface de *Soi-même comme un autre*