HAL
open science

De l'identité personnelle à l'authenticité : entre représentation et mimétisme

Julia De Funès

To cite this version:

Julia De Funès. De l'identité personnelle à l'authenticité : entre représentation et mimétisme. Philosophie. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Français. NNT : 2017USPCB200 . tel-02062402

HAL Id: tel-02062402

https://theses.hal.science/tel-02062402

Submitted on 8 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES

MEMBRE DE USPC Université Sorbonne Paris Cité

Université Paris Descartes

Ecole doctorale 180

Cerlis

De l'identité personnelle à l'authenticité : entre représentation et mimétisme

Par Julia de Funès

Thèse de doctorat de philosophie

Dirigée par Michela Marzano, Professeur à l'Université Paris Descartes

Présentée et soutenue publiquement le 13 novembre 2017

Devant un jury composé de :

Brugère-Le-Blanc, Fabienne, Professeur à l'Université Paris 8, Rapporteur

Worms, Frédéric, Professeur à l'Ecole normale supérieure, Rapporteur

Ramond, Charles, Professeur à l'Université Paris 8

Except where otherwise noted, this work is licensed under
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/

Remerciements

J'adresse toute ma gratitude à ma directrice de thèse, Michela Marzano, d'avoir accepté de suivre mon travail. C'est un honneur pour moi d'avoir élaboré cette thèse sous sa direction. Pour sa pertinence, sa disponibilité et toute la qualité de son accompagnement, je la remercie.

Je remercie également Fabienne Bugère-Le-Blanc, Frédéric Worms et Charles Ramond d'avoir accepté de participer à ce jury.

Résumé

L'objet de cette thèse est de penser la légitimité philosophique du concept d'authenticité et les moyens de parvenir au « moi » véritable.

Les questions qui sous-tendent notre approche sont les suivantes : Pourquoi l'authenticité est-elle devenue la valeur contemporaine majeure ? Quelles réponses sont actuellement proposées dans la quête de soi ? L'authenticité a-t-elle une quelconque valeur philosophique ? Le « moi » véritable existe-t-il ? Comment ne pas faire de la question de l'authenticité (qui suis-je vraiment ?) une question d'identité personnelle (que suis-je ?) ? Enfin, comment parvenir au « moi » véritable ?

L'enjeu s'avère triple : 1/ élaborer un questionnement sur la possibilité même d'un « moi » véritable ; 2/ replacer cette question dans le champ des théories de l'identité personnelle ; 3/ traiter l'authenticité comme étant à la fois représentative et mimétique, et envisager ainsi de manière renouvelée la question du rapport à soi-même.

En concevant l'authenticité comme une représentation mimétique, nous verrons qu'elle parvient à résister aux menaces dissolvantes du « moi » tout en échappant aux apories substantialistes.

Pour traiter ces questions, ce travail philosophique mobilise les points de vue à la fois philosophiques et littéraires.

Mots-clés : authenticité, identité personnelle, mimétisme, représentation, réflexivité, ipséité, identité narrative

Summary

This thesis aims to deal with the philosophical concept of authenticity and the means to reach the true self.

The queries underpinning this approach are as follows: Why has authenticity become the mainstream contemporary value? What answers are currently suggested concerning the quest for the self? Has authenticity any philosophical value? Does the true self exist? How can we manage not to turn the query about authenticity (who am I really?) into a query about personal identity (what am I?). Finally, how can we reach the true self?

The issue is threefold: 1. Work out a questioning about the actual possibility of a true self. 2. Put this question back in the sphere of the theories about personal identity. 3. Regard authenticity as being both representative and mimetic and thus, consider the question of the relation to oneself in a new way.

By viewing authenticity as a mimetic representation, we will find out that it can stand up to the dissolving threats of the self and overcome substantialist aporia.

To deal with these questions, this philosophical work uses literary as well as philosophical viewpoints.

Key words: authenticity, personal identity, mimetism, representation, reflexivity, ipseity, narrative identity

Liste des principales abréviations

A la Recherche du temps perdu : *La Recherche*

Table des matières

Remerciements **3**

Résumé **4**

Summary **5**

Liste des principales abréviations **6**

Table des matières **7**

Introduction **9**

Première partie : Le culte de l'authenticité **15**

Introduction **16**

Chapitre 1 : De l'émergence de l'individu à la fatigue d'être soi **16**

1.1 La victoire de l'immanence 18

1.2 De l'hétéronomie à l'autonomie 22

1.3 L'hyper individualisme 28

1.4 Le nouveau narcissisme social 34

1.5 La fatigue d'être soi 40

Chapitre 2 : Les promesses du développement personnel **45**

2.1 Flou langagier et mélange des genres 47

2.2 Le langage flatteur 51

2.3 Promesses intenables et recettes comportementales 54

2.4 Paradoxes et injonctions 61

2.5 Le volontarisme extrême et la toute puissance de l'individu 72

Chapitre 3 : Qu'est-ce que l'authenticité ? **90**

3.1 L'authenticité comme « coïncidence avec soi-même » 96

3.1.1 La mauvaise foi sartrienne 99

3.1.2 Le naturel au sens stendhalien 105

3.2 L'authenticité comme « naturel » 107

3.2.1 Le mimétisme social 109

3.2.2 Objections au mimétisme social 115

Conclusion **120**

Deuxième partie : L'authenticité dans *A la Recherche du temps perdu* de Marcel Proust **122**

Introduction **123**

Chapitre 1 Critique de la représentation intellectuelle **125**

1.1 La conscience 126

1.2 L'imagination 128

1.3 L'intelligence 129

Chapitre 2 La représentation sensible comme chemin d'accès au « moi » véritable **144**

2.1 La représentation involontaire 144

2.2 Critique de l'objectivisme 156

2.3 La fusion du sujet et de l'objet 158

Chapitre 3 Le mimétisme comme chemin d'accès au « moi » véritable **164**

3.1 Mimétisme sensoriel 165

3.2 Mimétisme intérieur 173

3.3 Mimétisme thématique 184

3.4 Mimétisme artistique 187

Conclusion **197**

Troisième partie : Authenticité et identité personnelle **200**

Introduction **201**

Chapitre 1 Les apories de l'identité personnelle **202**

1.1 Déplacement du « qui suis-je » au « que suis-je » du cogito cartésien 204

1.2 Aporie de la permanence à partir de la conscience de soi lockéenne 211

1.3 Aporie de l'impermanence à partir de la thèse déconstructiviste de David Hume 218

1.4 Aporie de l'impermanence à partir de la thèse déconstructiviste de Derek Parfit 225

1.4.1 Détour critique par la phénoménologie du corps propre selon Merleau-Ponty 232

1.4.2 Détour critique par la « conjoncture moi-autrui » selon Emmanuel Lévinas 236

Chapitre 2 Le cogito authentique **244**

2.1 Entre sujet exalté et sujet humilié 245

2.2 Entre caractère et promesse 246

Chapitre 3 L'identité narrative **261**

3.1 La médiation narrative 261

3.2 En quoi l'identité narrative est une représentation 271

3.3 En quoi l'identité narrative est un mimétisme 281

Conclusion **287**

Conclusion **289**

Bibliographie **294**

Introduction

Pourquoi se lancer aujourd'hui dans une recherche portant sur l'authenticité ? Jamais, semble-t-il, la quête d'authenticité n'a été plus actuelle : quelque soit le secteur d'activité, du tourisme (gîtes authentiques), à la gastronomie (cuisine authentique), en passant par le dépassement de « soi » sportif, ou le développement « personnel » dont les ouvrages ne finissent pas de s'accumuler dans les rayons des librairies, il y aurait comme une montée en puissance de l'idéal d'authenticité, au point que rien ne compterait désormais davantage, du point de vue de l'individu, que vivre sa propre vie et son identité véritable pour justifier l'existence. Devenir soi, être soi, apparaissent en effet comme les maîtres mots caractérisant l'individualisme contemporain.

La littérature consacrée au développement personnel se présente aujourd'hui, sinon comme la principale réponse actuelle à la quête effrénée d'authenticité, du moins comme celle vers laquelle la majorité des individus se dirige. Cette littérature, présuppose l'existence d'un « moi » véritable, d'un « naturel » avec lequel il serait possible de renouer par-delà la pression de l'extériorité qui nous empêche d'être pleinement nous-mêmes, et avec lequel il serait possible de coïncider pleinement. Mais ce « moi » véritable, qui caractérise l'authenticité, a-t-il une quelconque valeur philosophique ?

Il se trouve que, philosophiquement, la question de l'authenticité (qui suis-je ?) a bien souvent été posée à partir de la question plus générale de l'identité personnelle (qu'est-ce que le « moi » ?). L'identité correspond à l'ensemble des traits distinctifs d'un individu. C'est à ce titre qu'on peut légitimement rapprocher l'identité personnelle de l'authenticité, toutes deux, sensées définir un « moi ». L'identité, ainsi reliée à l'idée du « moi » renvoie directement à l'idée d'authenticité. Néanmoins, est-il légitime de réduire l'authenticité à la problématique plus générale de l'identité personnelle ? Si l'authenticité est nécessairement identité, l'identité renvoie-t-elle nécessairement à l'authenticité ? En conceptualisant ce qu'est l'identité personnelle, les réponses classiques de la philosophie semblent manquer ce que l'authenticité est dans son épreuve, dans l'épreuve du « moi » véritable.

Cette problématisation philosophique de l'authenticité comme identité personnelle, associée au fait que la littérature de développement personnel se soit emparée de cette

question en prétendant apporter des réponses concrètes au problème du « moi », nous amène à entreprendre cette recherche sur la valeur philosophique de l'authenticité.

Aussi, l'enjeu de notre recherche s'avère triple : premièrement, questionner la légitimité conceptuelle de l'authenticité : que signifie l'expression « être soi-même » ? « Être soi-même » est-il logiquement et ontologiquement possible ? Deuxièmement, replacer cette question dans le champ des théories de l'identité personnelle en rappelant les débats modernes qui entourent cette notion : qu'est-ce que le « moi » ? Le « moi » n'est-il qu'une scène de théâtre sur laquelle passeraient des perceptions toujours en mouvement, et auxquelles nous prêterions rétrospectivement une stabilité, ou le « moi » est-il assimilable à une entité substantielle ? Comment résister aux menaces dissolvantes du « moi » tout en échappant aux apories substantialistes ? Troisièmement, envisager de manière renouvelée la question du rapport à soi-même : de quelle nature doit être le rapport à soi-même pour faire du « moi » un être authentique ?

Il nous semble en effet possible de produire une réflexion philosophique de l'authenticité en tant que telle, c'est-à-dire de définir les divers aspects de ce que nous appelons le « moi » véritable, et d'envisager les moyens d'y parvenir. Notre hypothèse est que le rapport authentique à soi-même est de nature représentative et mimétique : c'est par la représentation et le mimétisme, que le « moi » véritable peut être saisi.

Rien de plus paradoxal *a priori* que la représentation comme mode d'accès au « moi », puisque la représentation que l'on se fait de soi-même est une forme de désolidarisation. La représentation suppose un *meta* point de vue, qui introduit d'emblée une division du sujet entre celui qui vit, agit ou ressent, et celui qui analyse et observe. Se réfléchir revient à se distancer de soi-même, et donc à se diviser. La représentation, par nature dualisante, dissociante, désolidarisante, rendrait donc caduque l'idée de cohérence avec soi-même et d'unité, sous-entendues dans l'idée même d'authenticité. Le dédoublement de soi-même, inhérent à la nature même de notre conscience représentative, qui fait du « moi » une multiplicité, rendrait difficilement tenable l'idée de coïncidence avec soi-même, par laquelle l'authenticité se définit. Il y aurait alors une impossibilité logique à être authentique. Nous soutiendrons pourtant qu'une certaine forme de représentation permet au « moi » d'accéder directement à lui-même, sans le dissocier mais au contraire en l'unifiant. Nous tenterons de voir en quoi la représentation, entendue non plus intellectuellement, mais « corporellement », dans son aspect sensible, celui qui s'effectue par les sens et la chair, peut ne plus être assimilée à une désolidarisation d'avec soi-même, mais au contraire à l'une des conditions du sentiment de soi. En nous représentant dans et par notre corps nos multiples « moi », une

rencontre véritable avec soi-même nous semble pouvoir advenir. En d'autres termes, la connaissance de soi ne deviendrait plus incompatible avec l'idée d'authenticité dès lors que cette dernière serait pensée comme une connaissance de soi sensible et pas seulement intellectualisante. Nous émettons par-là l'hypothèse d'une connaissance sensible de soi-même, c'est-à-dire d'une présence à soi-même qui relève de la sensation, et qui dévoile, par cet aspect sensible et nécessairement particulier, le caractère unique, irremplaçable et véritable du « moi » que nous sommes seuls à être.

Aussi, cette représentation sensible fait que la multiplicité apparente d'un être n'invalide pas pour autant l'idée d'authenticité puisqu'il est en effet possible de retrouver une cohérence, une unité au sein même de la multiplicité, autrement dit de parvenir au sentiment de soi, par les différentes médiations sensibles. Le « moi » ne sera par conséquent plus à entendre comme une entité statique et identique, mais comme une multiplicité changeante et néanmoins cohérente.

Rien de plus paradoxal non plus que le mimétisme comme moyen de parvenir au « moi », puisque l'imitation d'une altérité, à quoi correspond le mimétisme, équivaut à une abdication de soi-même. Le mimétisme compris comme imitation sociale, présuppose que nous n'inventons rien de nous-mêmes et sommes amenés à vouloir devenir ce qu'un autre semble être. Le mimétisme social invalide donc l'idée de « naturel » et de « moi véritable » par l'inscription en chacun de nous de ce qui n'est pas nous. Aussi, le mimétisme ainsi compris affaiblirait l'idée d'authenticité, en rendant caduque l'idée d'un « naturel » implicitement sous-entendu dans l'idée d'authenticité. Nous tenterons néanmoins de montrer en quoi le mimétisme, loin d'être un argument en défaveur de l'authenticité, constitue l'une des conditions de possibilité d'accès vers la réalité véritable d'un être. Nous verrons qu'il est possible de penser le mimétisme non comme la copie diminuée d'une altérité, mais comme un exhausteur d'essence.

Ce « moi » véritable auquel le mimétisme permet de parvenir, ne sera dès lors plus à entendre comme une substance close sur elle-même, mais comme un « moi » ouvert à l'altérité.

Par la représentation et le mimétisme, la réalité authentique du sujet sera donc attestée, sans qu'une substance unique et stable soit pour autant supposée. Multiplicité et altérité deviendront les composants essentiels du « moi » véritable. Nous privilégierons ainsi à l'idée d'une authenticité une et close, l'idée d'une authenticité multiple et ouverte.

En vue de développer cette hypothèse, notre argumentation se découpera en trois grandes parties, comprenant chacune trois chapitres.

Nous nous efforcerons, dans notre première partie, de saisir les raisons à la fois historiques et philosophiques selon lesquelles l'authenticité est devenue l'une des valeurs cardinales modernes. Cette restitution se fera à l'aide de plusieurs auteurs contemporains qui ont pensé la généalogie de ce concept jusqu'à expliquer le culte actuel et les conséquences que cette valorisation implique pour l'individu moderne.

Nous saisirons alors pourquoi le développement personnel s'est emparé de cette question, en proposant toutes sortes de « méthodes » pour devenir soi. Ces prétendues « méthodes » utilisent, pour la plupart, la même argumentation et véhiculent une certaine image de l'individu moderne et de l'authenticité : l'individu apparaît comme un gestionnaire de son « moi », et l'authenticité comme un « naturel » à (re)conquérir et une « coïncidence avec soi-même » à (re)trouver.

Nous partirons de cette conception de l'authenticité entendue comme un « naturel » et une « coïncidence avec soi-même », en nous référant à l'ouvrage de Charles Larmore, *Les pratiques du moi*[1], qui critique philosophiquement le concept d'authenticité ainsi compris, à partir des arguments du mimétisme social et de la représentation réflexive. Il ressortira de cette critique philosophique que l'authenticité ne peut être qu'une idée purement pratique, comme le confirment d'après lui, les œuvres de Marcel Proust et Paul Ricœur.

C'est pourquoi, après l'analyse de la critique philosophique contemporaine de l'authenticité, la matière de notre réflexion sera dans une seconde partie, nourrie par un roman, A *la Recherche du temps perdu* de Marcel Proust, dont le fil conducteur se focalise sur le vécu identitaire du narrateur à travers l'épreuve du temps.

Nous précisons dès maintenant que si les analyses de cette seconde partie sont nourries d'exemples issus de la littérature proustienne, il ne s'agit pas pour autant de se lancer dans une analyse littéraire, mais de prendre certains passages de l'œuvre comme terrain d'enquête pour étoffer la notion d'authenticité. Ce qui fait à nos yeux la légitimité et la puissance de l'œuvre littéraire en appui de la philosophie consiste dans la réalité et la perspicacité de ses descriptions et de ses personnages. La littérature nous semble en effet être une substance particulièrement fertile, pour y confronter les concepts de la philosophie. En philosophie morale, la littérature peut servir de terrain d'enquête car l'œuvre littéraire donne bien souvent les bases d'une vie plus réelle encore que la vie ordinaire :

[1] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004

« La littérature est une extension de la vie : horizontalement parce qu'elle met le lecteur en contact avec des évènements, des lieux, des personnes ou des problèmes qu'il ne peut rencontrer autrement, mais aussi verticalement parce qu'elle donne au lecteur une expérience plus profonde, plus précise et plus fine que ce que la vie offre d'ordinaire. »[2]

Marta Nussbaum dont le projet est de « ménager au sein de la philosophie une place pour les textes littéraires », écrit :

« Dans l'activité d'imagination littéraire, nous sommes conduits à imaginer et décrire avec une plus grande précision, à concentrer notre attention sur chaque mot, en ressentant chaque événement avec plus d'acuité, alors qu'une bonne part de la vie réelle peut se passer de cette conscience soutenue et n'est pas, en ce sens, pleinement vécue. »[3]

C'est pourquoi nous prenons le parti de ne pas séparer le conceptuel du sensible, et de faire des exemples littéraires illustratifs que nous citerons, des éléments constitutifs d'une analyse de philosophie morale. C'est ainsi que nous entendons cheminer à travers l'œuvre littéraire, en nous appuyant sur la littérature comme terrain d'exploration, comme occasion de penser[4].

Aussi, *A la recherche du temps perdu*, nous paraît particulièrement fertile pour une réflexion sur l'authenticité, dans la mesure où le thème de la quête de soi, loin d'être l'unique thème de l'œuvre, nous semble néanmoins guider les 4000 pages[5]. Il s'agit pour le narrateur de revenir sans cesse à lui-même, en montrant combien nous pouvons passer à côté de notre vie, à côté de nous-mêmes, à travers les nombreuses expériences régies par le mensonge, la duplicité, l'illusion, mais aussi par le temps qui dissémine, la société qui façonne et conditionne. Nous chercherons à montrer en quoi cette œuvre littéraire réhabilite le mimétisme et la représentation dans la quête de soi, les deux éléments à partir desquels se

---

[2] Marta Nussbaum, *La connaissance de l'amour* : *Essais sur la philosophie et la littérature*, 1991, trad. S.Chavel, Le cerf, Paris, 2010, p.17

[3] Marta Nussbaum, *Poetic Justice, literary imagination and publicity*, Beacon Press, Boston, 2004, p.16

[4] La mobilisation de la littérature par la philosophie n'est pas originale. S'appuyer ainsi sur des histoires, des témoignages d'autres champs disciplinaires est une possibilité que se donnent traditionnellement les philosophes. Gilles Deleuze, Paul Ricœur, Marta Nussbaum, mais aussi Monique Canto-Sperber en ont souligné la pertinence : « Pour être appliqués avec pertinence, les outils de la philosophie morale ont souvent besoin d'une matière bien préparée, où le travail de la littérature, dans le cas de la réflexivité narrative, à déjà fait son œuvre, immergée, pourrait-on dire, dans la particularité d'une intrigue et de personnages auxquels l'œuvre donne souvent une vie plus réelle encore que l'existaence commune. Ce qui fait la puissance de l'œuvre littéraire et oblige la philosophie à travailler avec elle est bien la perspicacité de ses descriptions car elle donne à la philosophie les lignes de force et les traits pertinents où appliquer ses concepts ; la fiction littéraire est donc en ce sens un terrain d'observation du réalisme psychologique. », Monique Canto-Sperber, *Sans foi ni loi, Amour, amitié, Séduction*, Plon, Paris, 2015, p.11

[5] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, Folio classique, Gallimard, Paris, 2014, p.348 : « L'idée de la mort me tenait une compagnie aussi incessante que l'idée du moi »

fonde pourtant la critique philosophique de cette notion. A chaque expérience que fait le narrateur du sentiment de soi, une forme de représentation mimétique est à l'œuvre. Aussi, loin d'être les contre-arguments à l'idée d'authenticité, la représentation ainsi que le mimétisme apparaîtront, selon nous, comme les conditions de possibilité du sentiment de soi .

Dans la troisième et dernière partie de notre thèse, nous verrons en quoi le concept « d'identité narrative » que forge Paul Ricœur, permet de dépasser les apories de l'identité personnelle, sans tomber dans leurs contradictions, et constitue en cela une solution au problème de l'authenticité. Nous tenterons de montrer que ce concept réunit philosophiquement les éléments du « moi » véritable tel que nous les avons saisis dans l'œuvre de Marcel Proust, ainsi que les moyens d'y parvenir, à savoir la représentation et le mimétisme. Le récit étant d'une part une représentation du réel et d'autre part une ouverture mimétique vers une nouvelle façon d'être possible, le concept d'identité narrative nous semble confirmer philosophiquement notre hypothèse selon laquelle représentation et mimétisme sont des moyens d'accès vers le « moi » véritable. Nous conclurons ainsi sur l'idée que le mimétisme et la représentation, loin d'invalider l'idée d'authenticité, permettent paradoxalement de saisir ce que le « moi » a de véritable.

Ce « moi » véritable se situera entre permanence et impermanence, altérité et identité, unité et multiplicité, et par ce jeu dialectique, échappera aux apories de l'identité personnelle, tout en reprenant d'un point de vue philosophique les caractéristiques du « moi » véritable tels que nous les avons définis à partir de la littérature proustienne. Il ne s'agira pas d'un « moi » autarcique et identique à lui-même, mais d'un « moi » qui suppose une permanence incluant la multiplicité et l'altérité.

Première partie : Le culte de l’authenticité

Introduction

L'authenticité est devenue l'une des valeurs cardinales de l'individu moderne. Il y aurait comme une montée en puissance de l'idéal d'authenticité, au point que rien ne compterait davantage que l'épanouissement du « moi » pour réussir sa vie. Etre soi-même semble désormais être l'impératif qui l'emporte. L'essentiel n'est plus de se conformer aux normes collectives extérieures à soi, mais de parvenir à l'épanouissement de sa propre personnalité.

La question centrale est alors celle de la normalisation de l'authenticité : pourquoi cette notion a-t-elle progressivement supplanté les valeurs morales traditionnelles ? Comment l'authenticité, qui suppose l'affranchissement vis-à-vis des normes extérieures à soi, s'est-elle imposée comme nouvelle norme ?

Le premier chapitre de cette partie retracera l'émergence de cette notion pour mieux comprendre le culte actuellement voué au « moi ». Nous verrons dans le second chapitre que le développement personnel s'est emparé de la question du « moi » en proposant toutes sortes de méthodes pour devenir authentiques. Est-ce parce que l'authenticité est contestable conceptuellement que la question du « moi » est devenue en grande partie celle de la littérature spécialisée en développement personnel ? Nous interrogerons la légitimité philosophique du concept d'authenticité dans le troisième chapitre.

Chapitre 1 : De l'émergence de l'individu à la fatigue d'être soi

Luc Ferry, Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky, Christopher Lasch, ou encore Alain Ehrenberg, s'accordent tous sur le fait que l'authenticité représente de nos jours la valeur cardinale de l'individu moderne.

Luc Ferry[6] aborde la question de l'authenticité à travers une histoire des idées. Cette histoire fait de la sortie des transcendances, de la démocratisation de la loi, de la laïcisation de l'Etat et du rejet de l'autorité, les explications majeures de l'actuelle morale de l'authenticité. Marcel Gauchet[7] prolonge l'argument de la fin des transcendances, jusqu'à faire de la « sortie de la religion » l'explication du mouvement général vers l'autonomisation accrue de l'individu dont le culte actuel de l'authenticité n'est qu'une conséquence. Cette « sortie de la religion » fait advenir un environnement nouveau, dans lequel les individus ambitionnent de se gouverner eux-mêmes, à partir d'eux mêmes, sans référence à une quelconque forme d'hétéronomie. C'est la destitution du supérieur qui expliquerait le développement de la sphère privée et le culte voué aujourd'hui à l'authenticité.

Ce changement de paradigme amène Gilles Lipovetsky[8] à parler de « procès de personnalisation ». L'engouement pour le « naturel », la sacralisation de la personnalité, le développement personnel, et la recherche du « moi » authentique, désignent un mouvement structurel global qui s'éloigne de l'ordre disciplinaire et conventionnel prévalant jusque dans les années 1950, et qui permet, aux yeux de l'auteur, de comprendre les sociétés démocratiques modernes. Nous verrons précisément en quoi la révolution de la consommation, qui accompagne ce mouvement structurel global, a fait, selon Gilles Lipovetsky, de l'individu libre la valeur cardinale, et du droit d'être soi-même un devoir pour chacun.

C'est également à partir de raisons sociales et culturelles, que Christopher Lasch[9] donne à comprendre le culte voué à l'authenticité et le nouveau profil psychologique de l'homme qui en découle. Si les raisons de l'émergence de ce culte se situent principalement pour l'auteur dans l'idéal capitaliste, il n'en reste pas moins que le nouvel individu psychologique, le « narcisse » contemporain, se caractérise par une quête effrénée d'authenticité. Ce profil psychologique moderne engendre de nouveaux troubles psychiques, qui attestent à leur manière de l'exigence sociale d'authenticité.

C'est ainsi que les pathologies psychiques sont, aux yeux d'Alain Ehrenberg[10], les signes révélateurs des mutations de l'individu. Aussi, la dépression apparaît comme la pathologie révélatrice de l'exigence d'authenticité que l'homme contemporain est contraint de se fixer. Quand cette exigence vient à faire défaut, l'énergie que chacun doit mobiliser pour

---

[6] Luc Ferry, *Qu'est ce qu'une vie réussie,* Grasset, Paris, 2002
[7] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985
[8] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 2003
[9] Christopher Lasch, *La culture du narcissime*, Flammarion, Paris, 2006
[10] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi,* Odile Jacob, Paris, 2000

devenir lui-même, s'amenuise et peut conduire à la dépression. Si la dépression est fréquente, c'est que l'exigence d'authenticité est constante.

Nous choisissons ces explications variées pour montrer que des points de vue hétéroclites, aboutissent pourtant à la même conclusion : que le prisme d'analyse soit en effet, philosophique, historique, sociologique, ou psychologique, chaque auteur en vient à reconnaître aujourd'hui l'authenticité comme valeur cardinale de la modernité.

Toutefois, si ces auteurs semblent s'accorder sur l'importance accordée actuellement à cette notion, les cheminements et les raisons qui expliquent l'émergence et la valorisation de l'authenticité diffèrent toutefois selon chacun.

1.1 La victoire de l'immanence

Luc Ferry part du constat[11] selon lequel les normes extérieures et transcendantes qui s'imposaient aux hommes depuis l'Antiquité se sont vues progressivement remplacées par l'expression, le développement et l'épanouissement de la personnalité de l'individu. L'auteur sous-entend par-là que la psychologie a pris le pas sur la morale et la métaphysique traditionnelles. C'est la victoire, selon lui, de l'immanence sur la transcendance, de l'individu sur tout ce qui le « commandait » de l'extérieur.

Puisque le « moi » devient l'unique norme, l'individu devient l'unique responsable de son bonheur ou de son malheur. Aucune transcendance ne peut plus venir justifier l'échec ou la réussite de la vie : tout réside à l'intérieur même du sujet. C'est donc à l'individu seul, d'endosser la responsabilité de son bonheur ou des conflits psychiques internes qui peuvent expliquer ses difficultés à vivre sa propre vie.

Si le sujet devient l'unique responsable de sa vie, on comprend alors l'anxiété probable que ce dernier peut ressentir : il n'y a plus de repère transcendant et normatif qui puisse le légitimer ou le culpabiliser, il est seul face à lui-même. L'ascension morale vers l'idéal de la norme transcendante fait place au vertige du « sois toi-même ». Aucune limite, aucun repère, ne vient plus soutenir le « moi ». Tel est le constat à partir duquel Luc Ferry déploie son analyse, qui consiste à expliquer l'émergence du culte de l'authenticité en quatre grands moments.

Dans l'Antiquité, poser la question de la vie bonne, du sens de la vie, du « comment vivre », revenait, selon Luc Ferry, à se référer à un principe transcendant à l'homme, qui servait de critère pour apprécier la valeur de la vie. L'individu n'était en rien *l'alpha* et

[11] Luc Ferry, *Qu'est ce qu'une vie réussie,* Grasset, Paris, 2002

l'oméga de sa propre existence puisque la métaphysique et la religion étaient sensées donner des orientations, sinon des réponses, aux questions existentielles des hommes, que celles-ci portent sur les finalités de l'existence, la mort, la maladie, ou encore le travail. C'est donc par rapport à l'ordre général du monde que la plupart des hommes devaient se situer pour se comprendre et être ce qu'ils devaient et avaient à être. Réussir sa vie pour Platon ou Aristote c'est en effet trouver sa place, son *topos* au sein de l'univers, rappelle Luc Ferry, au point que chaque homme est au sein du *cosmos*, comme un organe ayant sa fonction propre au sein de l'organisme global que serait l'univers. Aussi, une vie réussie est une vie ordonnée qui s'ajuste et se combine parfaitement à l'ordre transcendant.

Les figures de transcendance évoluent au fil des siècles, et celle du divin va progressivement remplacer celle du cosmos transcendant, explique Luc Ferry. Réussir sa vie ne consiste plus alors à trouver son lieu naturel, mais à agir en fonction des commandements de Dieu. Néanmoins, malgré les évolutions de forme (ordre du cosmos, puis ordre divin) que peuvent revêtir les transcendances au fil de l'histoire, il s'agit toujours, selon Luc Ferry, d'un principe extérieur et supérieur à l'homme qui fait figure d'autorité et de référence pour l'individu.

Ces deux principes extérieurs vont être dépassés puis remplacés par l'humanité, qui va elle-même être amenée à occuper la place de référence :

> *« Plus le monde est désenchanté, moins il est habité par les dieux, et plus l'impératif apparaît légitime de se sauver par soi-même plutôt qu'attendre le sauveur. »*[12]

Ce mouvement « d'individualisation », commence selon Luc Ferry à la Renaissance, se poursuit au XVIIe siècle et atteint son apogée au XVIIIe siècle. Avec la « disparition » du *cosmos* puis du divin comme référents d'existence, ce sont en effet toutes les nouvelles figures de l'idéal humain qui vont prendre place. Les valeurs humanistes (la raison, la science, le progrès, la démocratie, l'égalité etc.), vont devenir les nouveaux idéaux.

C'est ainsi qu'avec l'humanisation des réponses aux questions existentielles, l'individu passe de la transcendance cosmique, à la transcendance divine à la transcendance humaniste. Néanmoins, quelque chose de structurellement identique demeure à travers ces trois grands moments pourtant différents, car par-delà les formes variées que peuvent revêtir ces transcendances, la structure sous-jacente reste la même : celle d'un principe justificatif des

[12] Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie*, Grasset, Paris, 2002, p.36

actions et des existences qui se situe toujours, quelque soit le cas, dans un ordre supérieur à l'individu lui-même. Luc Ferry cite Gilles Deleuze :

> *« A-t-on tué Dieu quand on a mis l'homme a sa place, et qu'on a gardé l'essentiel, c'est à dire la place ? Le seul changement est celui-ci : au lieu d'être chargé du dehors, l'homme prend lui-même les poids pour les mettre sur son dos… Les valeurs peuvent changer, l'homme se mettre à la place de Dieu, le progrès, le bonheur, l'utilité remplacer le vrai, le bien ou le divin, l'essentiel ne change pas, c'est-à-dire les perspectives ou les évaluations dont dépendent ces valeurs, vieilles ou nouvelles. »*[13]

Dans chacun des cas, l'existence individuelle reste évaluée au nom d'un au-delà. Que ce soit dans un cosmos transcendant, dans une transcendance divine, ou dans un rationalisme transcendant, des limites externes sont à chaque fois imposées au sujet. Les valeurs métaphysiques sont certes remplacées par les valeurs divines, et les valeurs religieuses sont certes remplacées par les valeurs rationalistes, l'individu demeure néanmoins contraint, à chaque fois, d'obéir à des valeurs qui le dépassent, et le « je » de se conformer aux ordres supérieurs. Ce qui signifie que les marges de manœuvre laissées aux individus sont minimes, puisque le sujet reste en grande partie assujetti à une forme de transcendance.

Ce mouvement va s'interrompre de manière décisive au XXe siècle selon Luc Ferry, avec le « moment Nietzschéen » qui recouvre selon l'auteur, les philosophies de l'immanence, autrement dit, toutes celles qui rejettent radicalement une quelconque forme de transcendance :

> *« La pensée de Nietzsche a quelque chose de grandiose : elle apparaît comme la première, sinon la seule à relever les défis d'une existence « humaine trop humaine », d'une vie enfin libérée des mirages de la foi en quelque idéal supérieur que ce soit. »*[14]

La transcendance, sous toutes les formes diverses qu'elle peut revêtir, s'effondre : que les transcendances soient cosmiques, religieuses ou humaines, elles reflètent la même structure et c'est cette structure d'un idéal supérieur, qui est progressivement anéantie, quelque soit le contenu dogmatique qu'elle représente. L'idée de limite supérieure s'évanouit totalement.

---

[13] Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie*, Grasset, Paris, 2002, p. 91
[14] Luc Ferry, *Qu'est ce qu'une vie réussie,* Grasset, Paris, 2002, p.85

Cet effondrement, cette « sortie des transcendances » et le culte de l'individu qui en découle directement, se caractérise et se manifeste concrètement par trois ruptures selon Luc Ferry.

Tout d'abord, la « démocratisation de la loi » : la loi ne tire effectivement plus aujourd'hui sa légitimité d'un ordre supérieur, de la théologie ou de la cosmologie comme pour les Grecs, mais de l'homme démocratique. La loi est construite à partir de la rationalité des hommes et de l'intérêt général de la société. Autrement dit, la source de la loi est immanente et non plus transcendante.

La deuxième rupture est celle de la « laïcisation de l'Etat » : la religion devient moins une affaire publique que privée, puisqu'elle appartient désormais à chaque conscience, et ne concerne nullement les autorités juridiques ou politiques.

La troisième rupture vient du « rejet de l'autorité » : c'est-à-dire que l'individu n'attend plus d'une autorité extérieure des directives quant à la manière de vivre.

Ces trois ruptures, que nous résumons ici schématiquement, nous permettent de comprendre toutefois le mouvement structurel global qui a permis à la morale de l'authenticité de s'amorcer et que nous pourrions résumer ainsi : si la promesse d'un ordre supérieur n'est plus tenable, c'est alors en l'homme et par l'homme que l'accès à la vie véritable s'effectue. Nous comprenons le cheminement qui va mener de l'autorité de la transcendance, à l'autorité de l'individu, d'où le culte de l'authenticité va directement découler :

> *« Où trouver la poutre maîtresse à laquelle s'ajuster pour son salut si l'humanité est désormais seule face à elle-même ? Et n'est-elle pas dès lors menacée d'une irrémédiable atomisation de ces individus que plus rien ne relierait entre eux ? »*[15]

Les transcendances ayant été déconstruites, que reste-t-il à faire dans un monde ainsi désenchanté sinon réinvestir l'individu lui-même ? Si rien ne peut plus déterminer le sujet, si rien ne peut plus lui indiquer quel chemin suivre, c'est bien en lui et par lui qu'il trouvera la justification de son existence. La question de la vie réussie se pose donc désormais en dehors des cadres de la métaphysique, de la religion, et de toute forme de transcendance. Tout est en place pour que l'homme puisse se façonner un avenir, prendre les rennes sur sa vie, et être

[15] Luc Ferry, *Qu'est ce qu'une vie réussie,* Grasset, Paris, 2002, p.65

libre de se choisir. L'homme se voit ainsi proportionnellement réinvesti des pouvoirs anciennement dictés par les différentes formes de transcendances.

Ce serait de cette chute des transcendances que sort triomphant l'individu moderne, pour qui l'autonomie, et l'authenticité qui en découle, deviennent centrales. Comment, en effet, penser la vie autonome en dehors de toute cosmologie, de toute religion, ou de toute référence à des principes transcendants et hétéronomes, sinon par la logique du « moi » ? L'individu ne peut devenir son propre principe, qu'à partir de ce qu'il est réellement lui-même. L'autonomie[16], définie comme le fait de se fixer à soi-même sa propre loi, ne peut venir que d'un être authentique, qui agisse conformément à ce qu'il est. C'est ainsi que l'idéal d'authenticité, découle de l'exigence d'autonomie, qui découle elle-même de l'effondrement des principes transcendants. Le seul critère de vie devient le « soi », ce qui revient à dire que le centre de gravité de l'individu se situe dorénavant en lui-même, et n'a plus aucune pertinence au delà de la sphère subjective et privée de l'individu :

> *« Ne va-t-il pas d'ailleurs de soi que chacun est seul juge de lui-même comme du sens ou de la valeur de sa vie ? De là l'extrême variabilité des points de vue, la diversité presque infinie des perspectives des vivants sur la vie. »*[17]

Aucun modèle extérieur ne faisant plus autorité, chacun étant désormais acteur et auteur de son existence, la seule légitimité ne peut provenir que de l'authenticité de la vie vécue. Chacun est dans le vrai du moment qu'il est libre de conduire sa vie comme il l'entend pour être ce qu'il souhaite être. La vérité de l'individu, du « soi » devient le critère fondamental de la vie réussie par l'humanisation des réponses apportées à la question de la vie bonne, corrélativement liée au retrait progressif des transcendances.

1.2 De l'hétéronomie à l'autonomie

Dans le sillage de l'analyse de Luc Ferry, nous retrouvons, malgré des différences[18], la thèse générale de Marcel Gauchet, pour qui, le processus d'autonomisation de l'individu et le

[16] Etymologie du mot « autonomie », du grec *autos* : soi-même et *nomos* : loi, règle

[17] Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie,* Grasset, Paris, 2002, p.54

[18] Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004, p.68, Marcel Gauchet résume sa position par rapport à celle de Luc Ferry comme ceci : « accord sur le constat, désaccord sur l'interprétation ». Pour notre sujet l'important est dans l'accord sur le constat du culte voué actuellement à l'authenticité.

culte de l'authenticité qui en découle, provient, non pas d'une évolution de contenu, mais de l'écroulement même de l'idée de transcendance :

> *« Il y aurait eu une trajectoire historique des religions, qui s'est déployée pour l'essentiel sous le signe de l'hétéronomie – nous nous entendons sur ce point. (…) Je suis d'accord, à ceci près, que ce n'est pas tant le contenu des religions, de la religion chrétienne en particulier, qui est changé, que son statut, en ce qu'elle ne vient plus en amont des expériences humaines, mais en aval et avec un autre régime de transcendance. »*[19]

Cet écroulement s'effectue par le renversement de la structuration hétéronome de la société, qui est le résultat d'un processus global de « sortie » de la religion selon Marcel Gauchet. C'est en s'émancipant de la tutelle religieuse que l'organisation sociale, et par là-même les individus qui la constituent, vont peu à peu s'autonomiser et aboutir au culte du « soi ». L'authenticité, explique Marcel Gauchet, est la conséquence du renversement de la structure religieuse en structure sociale historique. Ce renversement constitue pour l'auteur, ce qu'il nomme la « révolution moderne », c'est-à-dire le noyau logique qui explique les différentes formes de révolutions historiques sous un mouvement général et invariant qui est celui de la « structuration religieuse de l'établissement humain social et de son renversement dans une structuration autonome. »[20]

Pour Marcel Gauchet « le » religieux consiste dans le fait de poser comme principe explicatif de l'ici-bas, un au-delà, une absolue hétérogénéité. Le religieux pose une extériorité absolue comme fondement de la vie collective. Ce qui revient à penser que ce qui cause et justifie la sphère visible, se situe à l'extérieur de cette même sphère. Le religieux désigne l'hétéronomie, c'est-à-dire le refus de l'autonomie, le refus par les individus de se percevoir eux mêmes comme origine de l'histoire et de l'organisation sociale. Le religieux pose une dépendance radicale à une instance supérieure et extérieure qui dicte les conduites.

L'économie générale de cette structure « religieuse » au sens de Marcel Gauchet, a pour trait principal « l'unité » des hommes, tous assujettis de manière égalitaire aux puissances supérieures :

---

[19] Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004, p. 32-33
[20] Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007, p.67

« L'assujettissement à l'Autre est le moyen de produire l'Un : telle est la formule en laquelle se résume le principe général du dispositif. L'unité qui s'instaure, de la sorte, au travers de l'obéissance à l'invisible n'est pas seulement celle des présents-vivants entre eux. Elle est aussi l'unité dans le temps des présents avec les êtres passés et à venir ; elle est surtout l'indissoluble unité du monde visible avec ce qui en commande l'ordre depuis l'invisible ; elle est par là-même, unité de la communauté humaine avec toutes choses. »[21]

Le peuple ne fait qu'un bloc face à l'Altérité divine. Cette unité de groupe est également une unité temporelle : l'unité du présent par rapport au passé qu'est la tradition. Ce qui a pour conséquence l'unité de l'expérience humaine par-delà les générations : « Nous sommes ce que nos ancêtres ont été, nous n'avons pas encore à devenir ce que nous sommes »[22]. Les sociétés vivant sous la règle de l'hétéronomie ont trois caractéristiques : « l'unité du groupe », « l'intangibilité de la règle » et « l'extériorité de son fondement »[23]. Dans ce temps « religieux » il n'existe pas à proprement parler d'individus, au sens d'individus capables de déterminer leurs pensées et leurs actes indépendamment de l'ordre social auquel ils sont soumis, puisqu'ils demeurent placés dans une situation de dépendance. L'identité d'un individu n'est donc pas liée à un « soi », à un caractère ou à une psychologie, mais à une fonction, que seule la loi traditionnelle lui assigne. On voit ici que le religieux pour Marcel Gauchet est davantage compris comme une structure sociale que comme une croyance personnelle :

« La religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. »[24]

Le religieux, entendu en ce sens, dépasse la foi personnelle, et correspond à une forme d'organisation politique et sociale. Le religieux n'est pas, pour Marcel Gauchet, un trait humain fondamental, mais un moment historique, politique et social.

Or le religieux comme élément structurel et politique de la vie des hommes s'est vu considérablement réduit. Marcel Gauchet va jusqu'à affirmer la « fin du religieux », au sens où le religieux n'est plus la source de l'organisation de la vie publique, le principe fondateur,

---

[21] Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007, p. 68
[22] Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, op.cité, p. 68
[23] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, p.20
[24] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde,* op.cité, p. 197

le mode de liaison des individus entre eux. La transcendance en tant que dépendance et hétéronomie a bel et bien disparu, même si la foi privée, personnelle, individuelle persiste.

Le mouvement historique global est ainsi celui d'une « réappropriation » dit Marcel Gauchet, puisqu'à chaque étape c'est une plus grande réappropriation des individus par eux-mêmes qui s'effectue :

> *« La révolution moderne à lire comme une transition moderne, où les affirmations de l'autonomie n'ont cessé de composer, à tous les moments, avec l'insistance de la structure hétéronome. »*[25]

Plus la divinité s'éloigne, plus les hommes reprennent progressivement le pouvoir sur leur univers. La « révolution moderne » est en somme une dynamique où l'autonomie gagne du terrain sur la structure religieuse initiale. C'est en ce sens que Marcel Gauchet parle de « désenchantement du monde »[26] puisque le monde enchanté des dieux s'estompe au profit de celui des hommes. Ce renversement de la structure hétéronome en structure autonome, que représente la révolution moderne, s'effectue en différentes étapes.

Le christianisme marque, paradoxalement, la première grande étape dans l'émancipation de l'individu par rapport à la religion : « Ainsi le christianisme aura-t-il été la religion de la sortie de la religion »[27]. Pour l'auteur, cette religion rend possible l'émancipation de l'homme par rapport à la religion, c'est pourquoi elle est celle de « la sortie de la religion ». La sortie de la religion est initialement inscrite comme une potentialité dans la religion chrétienne, car en posant un Dieu unique, un Dieu créateur, les lois n'appartiennent plus à un passé mythique, immuable, traditionnel : « Le dieu de la révélation opère dans un présent, au lieu d'avoir agi une fois pour toutes à l'origine »[28].

En outre, l'incarnation du Dieu et l'annonce d'un salut à venir ouvrent l'idée même d'Histoire : l'homme passe d'un monde déjà construit à un monde de plus en plus à réaliser. Les hommes ont à faire leur histoire. C'est ce que Marcel Gauchet nomme : « la loi de l'émancipation humaine par l'affirmation divine »[29], qui correspond au deuxième âge de la religion survenant avec le Christianisme, entendu comme une métamorphose du religieux, et amorçant le mouvement vers l'autonomie.

---

[25] Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007, p.67
[26] Expression de Max Weber dans *Le Savant et le politique*, que reprend Marcel Gauchet
[27] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, p.11
[28] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op.cité, p.60
[29] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* op.cité, p. 53

Le surgissement de l'Etat, va marquer une seconde étape dans le processus d'autonomisation, en ce que le politique va prendre le relais du religieux :

> *« La naissance de l'Etat : l'évènement qui coupe l'histoire en deux et fait entrer les sociétés humaines dans une époque entièrement nouvelle. »*[30]

Avec l'arrivée de l'Etat, les sociétés s'autonomisent, s'auto-instituent et corrélativement l'idée que les hommes font leur histoire et n'en sont pas seulement les fruits s'enracine. La source de l'organisation devient humaine, et la temporalité est projetée vers le futur (puisque les hommes ont à faire leur histoire) et non plus fidélité à la tradition et au passé. Le passé est remplacé par l'avenir, la tradition par l'histoire. L'avènement de l'Etat restructure donc entièrement l'univers des individus et marque une seconde étape dans la « réappropriation » c'est-à-dire vers l'autonomisation. L'affirmation de l'Etat va de pair, pour Marcel Gauchet, avec l'affirmation de l'individu : la démocratie par laquelle la société est désancrée de toute fondation divine et transcendante devient son propre fondement, et donne toute son ampleur à l'autonomie de l'individu. Le religieux ne fournissant plus la légitimité politique, celle-ci revient de fait et de droit aux individus pourvus d'une égale liberté, qui vont devoir s'accorder sur un contrat social. L'autonomie peut alors se comprendre selon Marcel Gauchet par un double mouvement : là où il y avait disjonction entre le fondement de la société (religieux) et la société, il finit par y avoir conjonction : la société devient son propre fondement[31]. Ce mouvement historique entre religion et société annonce le développement de l'individualité.

L'autonomisation de l'individu se comprend, pour Marcel Gauchet, à partir de la relation que la société entretient avec son Autre : en faisant de l'Etat le fondement de la société, l'Autre n'est plus transcendant à la société mais immanent. Lorsque les temps étaient « religieux » au sens de structurellement déterminés par le religieux, les individus étaient liés les uns aux autres, car ils se posaient et se pensaient par opposition à une altérité, celle des dieux. L'autonomie marque au contraire l'importation de l'altérité à l'intérieur du monde humain. L'autonomie de l'individu n'est donc pas, selon Marcel Gauchet, une affaire de vie personnelle mais bien la résultante d'un mouvement historique et politique. Le foyer de sens

---

[30] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* op.cité, p. 66

[31] Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007, p.40 à 52 : Ce mouvement social et politique qui va de la disjonction à la conjonction, s'accompagne pour Marcel Gauchet, du mouvement exactement inverse dans le domaine religieux : là où il y avait concordance parfaite entre le visible et l'invisible, il finit par y avoir disjonction entre le principe créateur (l'invisible, Dieu) et le visible.

quitte la transcendance pour se placer dans l'immanence de l'individu : « Ce qui passait par les religions est voué à se recomposer en dehors de la religion »[32]. L'absolu ne se situe plus au-delà mais bien ici-bas, dans le terrestre. L'exigence humaine de sens ultime ne peut plus provenir que d'ici-bas, donc de l'homme lui-même, maintenant qu'elle n'est plus relayée par les discours religieux traditionnels. En cela, nous voyons que Marcel Gauchet s'accorde avec l'analyse de Luc Ferry sur la fin des transcendances.

Néanmoins, précise Marcel Gauchet, l'individu ainsi conçu reste abstrait, c'est un être de raison. Se dessine alors la perspective d'une réalisation progressive et plus concrète de l'individu :

> *« L'individu sera concret ou ne sera pas. La marche triomphale du libéralisme au XIXe siècle est inséparable d'une reformulation en règle du problème social et politique de l'individu animé par la conviction d'avoir à tout jamais substitué le principe de réalité aux fictions juridiques. »*[33]

Une fois l'indépendance théorique acquise, l'individu concret se substitue à l'individu abstrait des droits de l'Homme. C'est alors que le combat pour la liberté de l'individu et la revendication de son authenticité culmine :

> *« Jouir véritablement du statut d'individu, c'est être en mesure de faire valoir son authenticité intime contre la généralité factice et l'anonymat destructeur de la vie sociale. »*[34]

La nouvelle liberté à conquérir est donc celle du « soi » singulier, original, personnel :

> *« Il en émerge un être en quête d'accord avec soi sur le plan moral, de vérité sur soi sur le plan psychologique et d'intégrité de soi sur le plan politique. Autant d'axes de l'individualité expressive qui en vient à s'imposer comme le double de l'individu de droit. »*[35]

Cette affirmation de l'authenticité se manifeste, selon Marcel Gauchet, dès le XIXe siècle, et irriguera toute la culture du XXe siècle, où tout semble se concentrer sur l'individu

[32] Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, op.cité, p.71
[33] Marcel Gauchet, *La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007, p.340
[34] Marcel Gauchet, *La crise du libéralisme*, op.cité, p.347
[35] Marcel Gauchet, *La crise du libéralisme,* op.cité, p.348

concret, dans toutes les sphères de son existence : l'essentiel, dans chaque domaine, est d'être « soi ».

1.3 L'hyper individualisme

A l'instar de Luc Ferry et de Marcel Gauchet, Gilles Lipovestky[36] pose que la société moderne[37]s'est instituée en rupture des transcendances sacrées et religieuses. Gilles Lipovetsky reconnaît lui aussi comme mouvement historique général, cette logique individualiste, qui consiste à se délester progressivement de toutes formes d'hétéronomies. L'avènement de ce nouvel individu, centré sur sa sphère privé, est lié au vide d'idéal, au recul des visées universelles, des activités autrefois collectives, objectives et impersonnelles :

> *« Le savoir, le pouvoir, le travail, l'armée, la famille, l'Eglise, les partis etc. ont globalement cessé de fonctionner comme des principes absolus et intangibles, à des degrés différents plus personne n'y croit, plus personne n'y investit quoi que ce soit. »*[38]

En se désintéressant d'idéaux et de normes supra-individuelles, l'individu se centre davantage sur lui-même et ceux qui lui sont semblables. Aussi ne dépend-il plus de personne, et seul son accomplissement personnel compte. Le gain d'autonomie s'explique donc proportionnellement à la perte d'influence des normes supérieures. Il y a, pour Gilles Lipovetsky, l'idée d'une destitution du supérieur sur la sphère privée qui explique le culte actuel voué à l'authenticité :

> *« Jusqu'à une date au fond récente, la logique de la vie politique, productive, morale, scolaire, asilaire consistait à immerger l'individu dans des règles uniformes, à extraire autant que possible les formes de préférences et d'expressions singulières, à noyer les particularités idiosyncrasiques dans une loi homogène et universelle, que ce soit la « volonté générale », les conventions sociales, l'impératif moral, les règlements fixes et standardisés, la soumission et l'abnégation exigées par le parti révolutionnaire : tout s'est passé comme si les valeurs individualistes n'avaient pu naître qu'aussitôt encadrées par des systèmes d'organisation et de sens s'attachant à en conjurer implacablement l'indétermination constitutive. C'est cet imaginaire rigoriste de la liberté qui disparaît, cédant la place à*

[36] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 2003
[37] Société moderne qu'il situe à partir des années 1950
[38] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.50

de nouvelles valeurs visant à permettre le libre déploiement de la personnalité intime, à légitimer la jouissance, à reconnaître les demandes singulières, à moduler les institutions sur les aspirations des individus. »[39]

L'idéal individualiste substitue aux valeurs transcendantes d'autrefois, des valeurs immanentes et personnelles : quand le social est déserté et désaffecté, le privé, l'individu, le développement d'un moi authentique, deviennent les valeurs cardinales. Le règne du « moi » et la compulsion à l'authenticité triomphent. L'authenticité ne se réduit donc pas non plus pour Gilles Lipovetsky, à une simple caractéristique psychologique mais à une résultante sociale.

Si l'authenticité devient une attente sociale, elle devient paradoxale sinon contradictoire : en se normalisant, en se codifiant progressivement, en devenant un code culturel, l'authenticité perd en spontanéité, et rend paradoxalement l'authenticité attendue de moins en moins authentique :

« L'authenticité doit correspondre à ce que nous attendons d'elle, aux signes codés de l'authenticité : une manifestation trop exubérante, un discours trop théâtral n'a plus d'effet de sincérité, laquelle doit adopter le style cool, chaleureux et communicationnel ; au-delà ou en-deçà c'est histrion, c'est la névrose. Il faut s'exprimer sans réserve, librement mais dans un cadre préétabli. Il y a quête d'authenticité, nullement spontanéité. »[40]

Qu'est-ce qu'une authenticité ainsi codifiée, contrôlée, maîtrisée ? Peut-on parler d'authenticité sans spontanéité ? L'authenticité suppose des attitudes non intellectualisées, non apprises, non acquises par l'éducation ou l'apprentissage. Aussi, en faisant de l'authenticité le résultat d'une codification, l'idée d'authenticité devient un produit social et historique.

Ce culte de l'authenticité signale une « révolution individualiste »[41]. Révolution car le processus est global : c'est une mutation totale, c'est-à-dire historique, anthropologique, sociologique, qui ne cesse de s'amplifier depuis la fin de la seconde guerre mondiale selon l'auteur. Révolution, car cette mutation marque une rupture, une fracture, un changement de

[39] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.12
[40] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.95
[41] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité p.10

paradigme avec celui prévalant jusqu'alors. L'ordre précédent était disciplinaire, révolutionnaire, conventionnel, l'ordre actuel est celui de la « personnalisation ».

La révolution individualiste a pour ligne directrice celle d'un « processus de personnalisation ». Derrière cette expression, Gilles Lipovetsky entend une logique nouvelle, qui remodèle en profondeur l'ensemble des secteurs de la vie sociale[42] depuis le milieu du XIXe siècle :

> *« Ainsi opère le procès de personnalisation, nouvelle façon pour la société de s'organiser et de s'orienter, nouvelle façon de gérer les comportements, non plus par la tyrannie des détails mais avec le moins de contrainte et le plus de choix privés possibles, avec le moins d'austérité et le plus de désir possible, avec le moins de coercition et le plus de compréhension possible. »*[43]

Pour comprendre le processus global de personnalisation, il faut avoir en tête son sens général qui est celui d'une rupture avec la tradition. Pour illustrer l'ampleur de ce phénomène, l'auteur l'analyse à travers différents domaines d'activités dont la sphère artistique et politique.

Le modernisme en art rompt avec la tradition, puisque pour les avants-gardes, il s'agit de créer du nouveau par rapport aux règles classiques. La démocratie enclenche un processus similaire, celui de s'absoudre du poids de la supériorité, ou de la hiérarchie institutionnelle, de sorte que la société s'approprie le droit de se diriger et de s'instituer elle-même sans hétéronomie. La démocratie comme le modernisme, apparaissent donc, aux yeux de Gilles Lipovetsky, comme étant tous deux des mouvements de libération par rapports aux modèles établis. En dépit des domaines d'activité différents, la logique sous-jacente reste la même, puisque dans chaque cas, il s'agit de créer un ordre autonome ayant pour fondement ultime l'individu. L'individu devient l'origine de lui-même. Ceci a pour conséquence que les finalités changent : l'honneur, la fierté, la réussite sociale, le prestige et toutes les valeurs aristocratiques sont supplantées par des finalités individualistes : le culte de soi, l'accomplissement personnel, le bien-être individuel. Ce processus de personnalisation va donc dans le sens d'une authenticité de plus en plus affirmée :

---

[42] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.10-11
[43] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.11

« La politique personnalisée correspond à l'émergence de ces nouvelles valeurs que sont la cordialité, les confidences intimes, la proximité, l'authenticité, la personnalité, valeurs individualistes-démocratiques par excellence, déployées à une large échelle par la consommation de masse. »[44]

Pour que ce nouveau paradigme de l'authenticité se mette en place, plusieurs conditions doivent d'être réunies.

La consommation joue un rôle non négligeable dans l'élaboration du culte de l'authenticité. Elle a, selon Gilles Lipovetsky, permis le développement des droits, des aspirations et des désirs singuliers de l'individu. L'accès de la majorité aux biens de consommation, loin d'uniformiser les individus, les singularise, car la consommation démultiplie les modèles et les configurations possibles. Le « syncrétisme » individuel que permet la consommation, individualise les individus, permet « une hyper-différenciation des comportements individuels aujourd'hui affranchis des rôles et conventions rigides »[45]. La logique collective se retourne donc en logique individuelle à partir du choix que la consommation offre à chaque individu. Le mouvement général, que la consommation illustre, est celui d'une plus grande singularisation des individus et des comportements. La consommation, en inclinant l'individu à choisir en permanence, l'astreint à se choisir, à se façonner. L'individu devient ainsi une combinatoire polymorphe et unique, dont la singularité se situe davantage dans la combinaison qu'il trouve que dans les éléments mêmes de la combinaison. La « séduction » est le terme qu'emploie Gilles Lipovetsky pour illustrer cette combinaison singulière à laquelle incline la consommation :

« La séduction : une logique qui fait son chemin, qui n'épargne plus rien, et qui, ce faisant, accomplit une socialisation souple, tolérante, attachée à personnaliser-psychologiser l'individu. »[46]

La séduction, consécutivement liée à la consommation, est à inscrire dans le mouvement structurel global, qui est celui du procès de personnalisation :

[44] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.37
[45] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.155
[46] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.32

« Séduction au sens où le procès de personnalisation réduit les cadres rigides et coercitifs, fonctionne en douceur en jouant la carte de la personne individuelle, de son bien-être, de sa liberté, de son intérêt propre. »[47]

La séduction consiste à réduire les rapports autoritaires et dirigistes et à accroître les choix individuels afin que chacun ait ainsi le loisir de composer à la carte les éléments de son existence : c'est l'offre développée à outrance, le « self-service » généralisé, la privatisation de tous les domaines :

« La médecine se décline en subjectivation de la maladie (homéopathie, techniques douces, etc.), et en rupture avec le dirigisme hospitalier. Simultanément le sport s'individualise en privilégiant l'entraînement à la carte, la sensation planante, l'écoute du corps, en donnant libre cours à la passion des rythmes individuels. Les mœurs basculent également dans la logique de personnalisation. L'air du temps est à la différence, à l'originalité, à la fantaisie, au décontracté. L'éducation, d'autoritaire qu'elle était est devenue permissive, à l'écoute des besoins de l'enfant. Tout va vers une personnalisation-psychologisation de l'individu. »[48]

La consommation-séduction entraîne une perte des idéaux quant au futur, au nom d'un bien-être immédiat, présent, accessible à chacun :

« La société post-moderne n'a plus d'idole ni de tabou, plus d'image glorieuse d'elle-même, plus de projet historique mobilisateur, c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse. »[49]

Ce vide quant à l'avenir qui n'est plus un horizon, et quant au passé qui n'est plus déterminant, entraîne un plein de présent, d'instantanéité, de consommation immédiate. L'immédiateté prime sur les traditions et l'avenir : le sens historique est dévalué au profit du temps présent de l'individu. Cette nouvelle temporalité indépendante du passé et de l'avenir se délie des appartenances et crée ainsi le terreau favorable à la valorisation de l'individu. L'érosion des appartenances due à l'absence d'inscription dans le temps, concentre l'individu sur lui-même.

---

[47] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.28-29
[48] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.31-32
[49] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.16

Corrélativement à la consommation-séduction, et à la nouvelle temporalité historique qu'elle implique, c'est la relation à soi-même et à l'Autre qui est altérée. Le relationnel s'estompe au profit d'un « narcissisme » de plus en plus valorisé :

> *« Quand les rites, coutumes et traditions agonisent (…) montent l'obsession et les pratiques narcissiques, les seules à être encore investies d'une dignité cérémonielle ? »*[50]

L'individu post-moderne est un « Narcisse »[51], au sens où la sphère privée culmine dans tous les domaines de la vie sociale, où les questions subjectives sont surinvesties par rapport aux enjeux politiques ou idéologiques :

> *« Le narcissisme ne trouve son sens véritable qu'à une échelle historique ; pour l'essentiel il coïncide avec le processus tendanciel conduisant les individus à réduire la charge émotionnelle investie sur la place publique ou les sphères transcendantes et corrélativement à accroître les priorités de la sphère privée. »*[52]

Le narcissisme historique n'est pas qu'un simple trait psychologique, mais une structure constitutive globale de l'individu moderne. Nous entrons dès lors dans un nouveau stade de l'individualisme dans lequel les rapports que l'individu entretient avec lui-même, avec son corps, avec autrui, avec le temps et l'ensemble de la collectivité se trouvent modifiés:

> *« Au « il faut être absolument moderne » s'est substitué le mot d'ordre post-moderne et narcissique, « il faut être absolument soi-même » dans un éclectisme laxiste. »*[53]

En somme, les conditions structurelles globales, que sont la consommation-séduction, la désertion des valeurs et l'absence d'inscription dans la temporalité historique, alimentent le processus de personnalisation faisant de l'individu post-moderne un nouveau « Narcisse » en quête permanente d'authenticité.

---

[50] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.242

[51] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.91-92 : « Le narcissisme ne désigne pas seulement la passion de la connaissance de soi, mais aussi la passion de la révélation intime du moi »

[52] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.20

[53] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op.cité, p.179

1.4 Le nouveau narcissisme social

A l'instar de Gilles Lipovetsky, l'individu contemporain[54] se caractérise, selon Christopher Lasch[55], par un narcissisme psychologique et social, à comprendre comme le reflet du culte voué à l'authenticité, qui demeure la marque de notre société contemporaine aux yeux de l'auteur. Le narcissisme en question, correspond à un nouveau type d'individu social, qui a pour valeur dominante et unique but dans l'existence de vivre sa propre vie, la vie la plus authentique possible, car l'authenticité aurait tendance à supplanter les valeurs anciennes traditionnelles. La recherche de son propre accomplissement, la concentration sur soi-même, remplacent, aux yeux de l'auteur, les conquêtes politiques, religieuses ou idéologiques d'antan, et façonnent le climat social général de nos sociétés occidentales contemporaines. C'est ce transfert des valeurs traditionnelles vers une prédominance du « moi » qui permet d'expliquer l'émergence du nouveau profil narcissique de l'individu contemporain. Le narcissisme qu'analyse l'auteur ne renvoie pas à l'égocentrisme ou l'amour de sa propre image avec lesquels on l'assimile communément. Le narcissisme dont il est question ici est tout sauf un amour de soi démesuré. Il est plutôt le signe d'un recentrement sur soi, ni par amour, ni par égocentrisme, mais pour des raisons culturelles et sociales. Ce narcissisme a certes une dimension psychologique mais aussi et surtout sociale puisqu'il exprime une structure culturelle sous-jacente et dominante :

> *« Le narcissisme est un concept qui ne nous fournit pas un déterminisme psychologique tout fait, mais une manière de comprendre l'effet psychologique des récents changements sociaux (…) le narcissisme semble représenter la meilleure manière d'endurer les tensions et anxiétés de la vie moderne. Les conditions sociales qui prédominent tendent donc à faire surgir les traits narcissiques présents, à différents degrés, en chacun de nous. »*[56]

Cela suppose que les nouvelles formes sociales engendrent de nouvelles configurations psychologiques, et que l'individu devient le reflet des normes, des postulats sous-jacents de la société dans laquelle il vit. Ce nouveau narcisse synthétise ainsi la combinaison de plusieurs facteurs sociaux et culturels. Parmi ceux-là, les principaux sont le capitalisme, la bureaucratie, la communication de masse, le rôle de moins en moins impactant

[54] C'est-à-dire celui des années 1980, puisque l'auteur le décrit en 1979
[55] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme,* Flammarion, Paris, 2006
[56] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, Flammarion, Paris, 2006, p.83

de la famille dans la transmission, et corrélativement un lien de plus en plus faible avec le passé.

« L'individu narcissique moderne » selon Christopher Lasch, est un effet, une conséquence psychologique liée à l'idéal capitaliste, qui consiste à émanciper l'individu de tous les tabous historiques et culturels, à libérer l'individu de toute autre considération que celle de son intérêt propre. L'individu narcissique correspond bien, en ce sens, à une forme d'individuation, de repli sur soi, requis par le capitalisme de consommation.

La bureaucratie favorise quant à elle un environnement relationnel dense, où les interactions sont nombreuses. L'impression que les individus produisent les uns sur les autres prend d'autant plus d'importance que les individus dépendent les uns des autres. Les interactions nombreuses encouragent l'attitude narcissique, puisque les autres en ayant un impact direct sur le « moi », renvoient en permanence l'individu à lui-même.

La communication de masse encourage également l'établissement de ce nouveau profil narcissique en ce que la prolifération des images visuelles et auditives développe l'idée selon laquelle les moindres faits et gestes de l'individu peuvent être visionnés et diffusables. La possibilité de l'image d'un « moi » idéal se développe d'autant plus.

Mais c'est surtout dans le domaine de l'éducation et de la famille que le culte de l'authenticité, amorcé dans les années 1950 selon Christopher Lasch, se popularise et se révèle le plus nettement :

> *« Etant donné que la critique de l'attitude permissive remettait rarement en question l'orthodoxie psychiatrique, elle se cristallisa bientôt en un nouveau dogme qui lui était propre : celui de l'authenticité (…) La dernière mode en matière d'éducation popularisa le culte de l'authenticité qui avait commencé à poindre lors des années 1950. »*[57]

Suite à l'attitude dirigiste en matière d'éducation, on conseilla aux parents, dit-il, de faire confiance à leurs propres sentiments. Il s'agissait, en somme, d'exclure les normes objectives et les discours d'autorité. Le culte de l'authenticité est alors devenu le reflet de cet effondrement du rôle de guide des parents, en lui fournissant une justification morale, explique l'auteur. Cela signifie que le culte de l'authenticité camoufle, sous prétexte d'une libération, d'un développement personnel (l'authenticité), l'abdication de l'autorité,

[57] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.212

l'incapacité des parents à guider et discipliner leurs enfants. La structure de l'autorité évoluant, la psychologie de l'individu s'en est trouvée d'autant plus modifiée.

Une des modifications majeures qui expliquent cette importance de plus en plus grande accordée au « moi », concerne la temporalité. L'autorité ne scellant plus le lien entre parents et enfants, le rapport au passé se délite. Le déclin du sens historique favorise le culte du « moi » : si le passé s'évanouit, l'individu ne vit plus pour assurer la continuité d'avec ses ancêtres, seul le présent, l'instant du « moi » compte. En outre, le sens historique décline faute d'avenir prometteur. Face aux catastrophes du XXe siècle, l'homme a perdu tout espoir de changer la société et le monde :

> *« L'holocauste nazi, la menace d'une annihilation nucléaire, l'amenuisement des ressources naturelles, les prédictions justifiées d'un désastre écologique ont accompli les prophéties poétiques, en donnant une substance historique concrète au cauchemar ou au désir de mort, que les artistes d'avant garde furent les premiers à exprimer. »*[58]

Le futur étant par définition hypothétique, et son amélioration incertaine, l'individu moderne se concentre sur le présent. Si le futur est oublié, les générations futures restent secondaires, la chaîne historique, la continuité de la temporalité est interrompue. L'individu pense donc moins à sa postérité qu'à lui-même, puisqu'il n'y a plus d'appartenance au passé ou au futur.

Si la continuité du sens historique se trouve diminuée, l'individu se replie sur lui-même, s'intéresse à des préoccupations purement personnelles et donc à tout ce qui sous-tend le culte de « développement personnel » si en vogue aujourd'hui. Libéré de tout sens historique, l'individu moderne se rétracte sur le développement et l'épanouissement de son « moi » présent. Les significations valables pour Narcisse sont alors celles qui le concernent immédiatement. Narcisse devient ainsi un être autarcique, qui doit se suffire à lui-même :

> *« N'ayant pas l'espoir d'améliorer leur vie de manière significative, les gens se sont convaincus que, ce qui comptait, c'était d'améliorer leur psychisme : sentir et vivre pleinement leurs émotions, se nourrir convenablement, prendre des leçons de ballet ou de danse du ventre, s'immerger dans la sagesse de l'Orient, faire de la marche ou de la course à pied, apprendre à établir des rapports authentiques avec autrui, surmonter le peur du plaisir. Sans danger en tant que telles, ces activités*

[58] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.30

promues au rang de plans d'action et enrubannées dans la rhétorique de l'authenticité traduisent un éloignement de la politique. »[59]

La dimension thérapeutique vient remplacer la dimension politique ou religieuse, car la thérapie à l'inverse de la religion et de la politique, pose un bien-être immédiatement atteignable. La thérapie s'occupe des besoins immédiats et non des bienfaits futurs d'un avenir lointain. L'équivalent moderne du « salut » devient la santé mentale et physique :

« Ce que les gens cherchent avec ardeur aujourd'hui ce n'est pas le salut personnel, encore mois le retour d'un âge d'or antérieur, mais la santé, la sécurité psychique, l'impression, l'illusion momentanée d'un bien être personnel. »[60]

Le « moi » ne se perd plus et ne s'investit plus dans une grande cause passée ou future. La seule cause qui lui importe est celle de son bien-être immédiat.

Nous comprenons dans cette même logique pourquoi l'amour ou le devoir deviennent des valeurs « attardées », selon Christopher Lasch :

« Notre société fait qu'il est de plus en plus difficile pour un individu de connaître une amitié profonde et durable, un grand amour, un mariage harmonieux. »[61]

Ces valeurs que sont le devoir ou l'amour, incluent par définition l'idée de temporalité, d'effort dans le temps, et de dépendance à l'égard d'autrui, or Narcisse ne peut être ni amoureux ni moral, puisque tout ce qui pourrait le relier à un futur hypothétique ou à un autre est banni : « Il apprit à s'aimer suffisamment soi-même pour n'avoir pas besoin d'un autre pour se rendre heureux. »[62] Le processus de narcissisme s'accompagne donc d'une indifférence à l'Autre, d'un désengagement vis-à-vis de l'Autre et du temps, et permet à l'authenticité de l'emporter sur la réciprocité, et à la connaissance de soi de l'emporter sur la reconnaissance d'autrui. Les individus aspirent dans cette logique, à un « détachement émotionnel » :

---

[59] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.31
[60] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.33
[61] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.61
[62] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.42

« Né d'un profond malaise dû à la détérioration des relations personnelles ce mouvement narcissique conseille aux gens de ne pas trop s'engager en amour et en amitié, d'éviter de devenir trop dépendants des autres et de vivre dans l'instant, alors que ce sont précisément ces comportements qui sont à l'origine du malaise. »[63]

L'enjeu est toujours le même : se désengager, ne dépendre de personne, développer une indépendance sociale et affective maximales. C'est ce que l'auteur nomme : « the flight from feelings »[64] : une protection vis-à-vis des sentiments supposés rendre le « moi » vulnérable et dépendant. C'est pour l'ensemble de ces raisons, que l'on comprend en quoi le culte du « moi » est un effet social, plus qu'un amour de soi originel.

Une des conséquences de ce narcissisme contemporain est celle du « vide intérieur » que celui-ci provoque nécessairement :

« Il ne souffre pas de fixations débilitantes, ni de phobies, ni d'une conversion d'énergie sexuelle réprimée en troubles nerveux ; il se plaint d'une insatisfaction existentielle vague et diffuse, et sent que sa vie amorphe, est futile et sans but. »[65]

L'amour de soi suppose un sens du « moi » fort et stable, or le narcissisme contemporain n'est pas, comme on l'a vu, un amour de soi mais un résultat social, ce qui fait qu'il s'accompagne d'un sentiment de futilité, d'inutilité, et d'inconsistance intérieure. Le « soi » n'étant amarré à aucune tradition, ni à personne, il ressent d'autant mieux l'évanescence de son être. Narcisse prend ainsi conscience de son inconsistance possible.

Cette inconsistance est renforcée, selon Christopher Lasch, par le développement de la société industrielle, qui le rend dépendant de l'Etat, des grandes entreprises et de la bureaucratie. Il est ainsi pris dans un système économique qui le dépasse et dont il ne peut sortir innocemment : « Ayant livré ses compétences techniques aux grandes entreprises, il ne peut plus pourvoir lui-même à ses besoins matériels. »[66] Ceci a pour conséquence un malaise car sa dépendance économique contredit son indépendance vis-à-vis de la tradition et sa tendance psychologique à chercher davantage d'autonomie.

---

[63] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.57
[64] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.235
[65] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.68
[66] Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cité, p.36

Cette dépendance vis-à-vis des institutions et cet isolement personnel, fait ressentir à Narcisse une forme de vulnérabilité, qu'il va compenser en tentant de renvoyer une image glorieuse et forte de lui-même. Là encore, son reflet instaure une nouvelle forme de dépendance : celle du regard d'autrui comme garant de sa consistance. Malgré ses velléités à se déprendre d'autrui, Narcisse se voit ainsi dépendant du regard des autres pour s'estimer :

> *« Malgré ses illusions sporadiques d'omnipotence, Narcisse a besoin des autres pour s'estimer lui-même ; il ne peut vivre sans un public qui l'admire. Son émancipation apparente des liens familiaux et des contraintes institutionnelles ne lui apporte pas, pour autant, la liberté d'être autonome et de se complaire dans son individualité. Elle contribue au contraire, à l'insécurité qu'il ne peut maîtriser qu'en voyant son « moi grandiose » reflété dans l'attention que lui porte autrui. »*[67]

Aussi, nous voyons que le Narcisse contemporain n'a de cesse d'être traversé par des contradictions et doit lutter pour maintenir un équilibre psychique. C'est davantage à une vulnérabilité du « moi » qu'à une affirmation de la personnalité, que ce narcissisme social mène.

Ceci a pour conséquence, qu'au cours des vingt-cinq dernières années, les patients présentent, selon Christopher Lasch, moins de symptômes bien définis aux contours précis, qu'un mécontentement diffus. Ce mécontentement diffus d'ordre narcissique constitue la majeure partie des dérives psychiques :

> *« A la crispation névrotique s'est substituée la flottaison narcissique. Les névroses à symptômes typiques ont fait place aux troubles confus du caractère, qui se caractérisent par un sentiment de vide intérieur, une incapacité à sentir et ressentir les choses et les êtres. »*[68]

La prédominance croissante de ce type de troubles du caractère semble bien signifier qu'il s'est produit un changement fondamental dans l'organisation de la personnalité. Les maux actuels de l'individu sont, tout comme le narcissisme, moins à comprendre comme vicissitudes psychologiques que comme résultats d'une nouvelle structure sociale : « L'évolution des troubles psychiques signale l'évolution sociale du psychisme de l'individu ». L'évolution des pathologies suit l'évolution de la subjectivité, or l'économie

[67] Christopher Lasch, *La culture du narcissime*, op.cité, p.36-37
[68] Christopher Lasch, *La culture du narcissime*, op.cité, chapitre « le vide intérieur », p. 50

psychique se modifie en fonction de la conception que l'individu se fait de lui-même. Cette conception que se fait l'individu de lui-même, résultant en partie de sa manière d'être dans le monde, fait de la pathologie un observatoire privilégié sur la relation que l'individu entretient avec lui-même. Ce qui nous semble dès lors pertinent pour notre sujet c'est de voir si ces troubles psychiques ne sont pas caractéristiques d'une exigence accrue d'authenticité, auquel cas, nous attesterions à nouveau de la prédominance de cette notion, non plus par ses causes explicatives, et sa généalogie structurelle, mais par ses effets nocifs.

1.5 La fatigue d'être soi

Alain Ehrenberg[69] explique le culte de l'authenticité à partir des pathologies, et plus précisément de la dépression chronique, que rencontre l'individu contemporain. C'est l'objet de l'ouvrage *La fatigue d'être soi* sur lequel nous nous appuyons pour mieux comprendre l'authenticité comme la valeur suprême de notre époque.

La dépression apparaît, aux yeux de l'auteur, comme la maladie majeure du dernier tiers du XXe siècle. En 1800, dit-il, la pathologie mentale était principalement assimilée à la folie, car la raison définissant spécifiquement l'esprit humain, le moindre trouble mental était associé à une pathologie de la raison. Au XIXe siècle, la pathologie mentale fut comprise non plus comme simple folie uniquement, mais comme névrose, c'est-à-dire comme conflit lié à la culpabilité de l'individu qui tente de s'affranchir des normes et des interdits sociaux. Toutes les sortes d'interdits l'empêchent de vivre son réel, son authentique « moi », d'où la multiplicité des névroses qui en découlent. La névrose étant ici comprise comme la répression sociale qui empêche l'individu de s'épanouir pleinement. Mais, au cours des années 1970, le contexte normatif change selon l'auteur : la conformité et la soumission à un principe hétéronome s'assouplit car s'institue sociologiquement l'individu maître de lui-même, ce que Alain Ehrenberg nomme « l'individu pur ». Cet individu est défini comme : « un type de personne qui est son propre souverain.»[70] C'est alors que le sujet divisé du XIXe siècle fait place au sujet émancipé du XXe siècle avec ses gains et ses pertes, avec ses bienfaits et ses nouvelles pathologies :

[69] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 2000
[70] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi* op.cité, p.156

« L'effacement de la force régulatrice de l'interdit et de la camisole de la conformité ouvre-t-il une autoroute pour la dépression ? »[71]

A partir des années 1970, la pathologie mentale dominante s'avère en effet être la dépression, qui peut être comprise comme celle de la responsabilité d'un individu désormais affranchi des impératifs normatifs, seul face à lui-même et sensé vivre sa propre vie :

« La dépression et l'addiction sont comme l'avers et l'envers de l'individu souverain, de l'homme qui croit être l'auteur de sa propre vie. »[72]

La dépression est d'après Alain Ehrenberg la pathologie qui correspond au nouveau type d'individu souverain que nous sommes devenus. Si la dépression se répand historiquement à partir des années 1970, c'est que l'âge disciplinaire décline devant l'incitation à l'initiative personnelle et au « devenir soi » :

« La dépression apparaîtra non comme une pathologie du malheur mais comme une pathologie du changement, celle d'une personnalité qui cherche à être seulement elle-même. »[73]

En somme, si la dépression émerge au moment où l'individualité prend son essor et s'affirme en dehors des normes préexistantes, ce n'est pas un hasard de circonstances : l'homme dépressif est fatigué d'avoir à devenir lui-même, et la dépression est à comprendre comme la contrepartie de l'appel incessant à devenir soi-même. Les interdits étant moins présents et moins pesants, le déchirement de l'individu entre ce qu'il doit faire et ce qu'il souhaite faire est moins vif et la culpabilité s'en trouve donc amoindrie. En revanche, quand l'individu devient maître de sa vie, le déchirement n'a plus lieu d'être, et la culpabilité qui l'accompagne non plus. En cas d'échec comme de réussite, il ne peut s'en tenir qu'à sa propre responsabilité. Ce mouvement d'intériorisation des contraintes fait que l'émancipation de l'individu déplace les notions d'interdit et de culpabilité, en les remplaçant par celle de responsabilité. La responsabilité prend ainsi le relais de la culpabilité. Tant que la norme est souveraine, la névrose est la maladie du conflit, de la culpabilité, la maladie de l'interdit, de la

[71] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi* op.cité, p.165
[72] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi* op.cité, p.292
[73] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi* op.cité, p.20

« loi » dit Alain Ehrenberg. Dès lors que l'individu devient son propre maître, alors la pathologie correspondante n'est plus celle de la loi mais celle du « soi », c'est-à-dire celle de la responsabilité et donc de l'insuffisance et de la mésestime personnelle en cas d'échec : « Le déprimé est plongé dans une logique où l'infériorité domine »[74]. Si le conflit est la pathologie de la culpabilité, le déficit et l'insuffisance (baisse de l'estime de soi, sentiment d'infériorité) sont ceux de la responsabilité. La dépression est la maladie de l'individu souverain : la dépression est « la contrepartie inexorable de l'homme qui est son propre souverain »[75].

L'individu souverain qui ne se pose plus par rapport à une norme extérieure et qui n'a plus de référent pour lui indiquer ce qu'il est bon ou non de faire est « incertain »[76] puisque c'est à lui seul que revient la tâche d'élaborer son propre chemin de vie. Or la dépression marque justement « la tension entre l'aspiration de n'être que soi-même et la difficulté à l'être »[77].

Cette difficulté est liée au fait, qu'à travers le culte voué à l'authenticité, l'identification est remplacée par l'identité. Dans cette nouvelle normativité que constitue cet idéal d'authenticité, il s'agit moins d'identification à des images parentales, à des normes comportementales, ou à leurs substituts que d'identité à soi-même, que de réalisation de soi-même à partir de soi-même : « La dépression peut être considérée comme l'envers exact de cette étrange passion d'être semblable à soi-même, de ne plus s'identifier. »[78]

En libérant l'individu de la culpabilité et de l'obéissance, ce dernier est inévitablement conduit à son initiative personnelle car les ressorts de l'action ne se trouvent plus dans une norme supérieure, mais bien au sein de l'individu lui-même. Si l'initiative personnelle devient la mesure de l'individu, commettre une faute à l'égard de la norme consiste donc moins à mal agir qu'à ne pas agir. La désobéissance est détrônée par l'incapacité, dont la dépression est le reflet : la dépression reflète l'impératif d'être soi et cette incapacité à le devenir, mais aussi corrélativement, l'initiative personnelle et l'incapacité d'agir :

> *« Telle est l'équation de l'individu souverain : libération psychique et initiative individuelle, insécurité identitaire et impuissance à agir. »*[79]

---

[74] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi* op.cité, p.165
[75] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.277
[76] Titre de l'ouvrage d'Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*
[77] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.173
[78] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.173
[79] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.293

C'est pourquoi l'angoisse névrotique, signe d'un conflit, d'un déchirement, d'une culpabilité, s'estompe au profit de la fatigue dépressive, signe d'une responsabilité et d'une incapacité à agir. Ces deux sortes d'affects de déplaisir se distinguent selon l'auteur : l'angoisse est le signe d'un franchissement alors que la dépression est le signe d'une perte. L'individu fatigué est affranchi mais soumis à une pesanteur interne, alors que l'individu angoissé tentait de s'affranchir des pesanteurs et normes externes. L'angoisse indique que le sujet franchit un interdit et se divise (c'est une pathologie de la culpabilité et du conflit psychique) alors que la fatigue dépressive épuise, vide, et rend incapable d'agir (c'est une pathologie de la responsabilité, et de l'insuffisance) : « L'angoisse d'être soi se dissimule derrière la fatigue d'être soi. »[80]

Si la dépression atteint une grande ampleur c'est donc que l'authenticité est devenue la nouvelle norme du XXe siècle, quand bien même l'authenticité se veut émancipation par rapport aux normes. Le paradoxe est alors à son comble puisque l'indépendance et l'affranchissement par rapport aux normes que cherche l'individu contemporain, peut se retourner en pathologie de la dépendance : « La dépression freine la toute-puissance qui est l'horizon virtuel de l'émancipation. »[81] En effet, la dépression engendre moins un conflit psychique, qu'une dépendance compulsive, car la dépendance et l'addiction à un objet extérieur vont venir combler le déficit intérieur propre à la dépression, par un artifice :

> *« A la place de l'angoisse, il y a le vide dépressif. L'appel permanent aux objets du monde extérieur est un moyen de remplir le tonneau des Danaïdes qu'est l'intériorité du déprimé. »*[82]

La dépendance est le signe d'un « moi » déficitaire et à combler. L'addiction remplit le vide, et comble l'absence de consistance du dépressif. C'est dire que l'individu a beau évoluer vers plus de liberté, les contraintes ne disparaissent pas pour autant. Elles se déplacent, se transforment mais restent présentes :

> *« Les normes d'aujourd'hui enjoignent certes de devenir soi-même, comme celles d'hier commandaient d'être discipliné ou d'accepter sa condition, mais rien ne permet d'affirmer qu'il y a*

[80] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.61
[81] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.174
[82] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.171

moins d'expérience subjective dans la contrainte disciplinaire que dans celle de l'épanouissement personnel. »[83]

Nous ne sommes donc pas moins chargés d'impératifs normatifs quand bien même les impératifs ont changé : les contraintes étaient externes dans l'ère disciplinaire, elles deviennent pesanteurs internes pour l'individu appelé à être lui-même. La dépression signale que l'individu n'est plus à penser en terme de droit, d'interdit, de loi, mais plutôt de capacité, de responsabilité, de « soi ». Les contraintes sociales se voient ainsi remplacées par les contraintes psychiques :

« Le rapport social d'aujourd'hui serait psychologisant (parce qu'il fait appel à quelque chose de personnel alors qu'avant il était encadré), il consisterait à établir du lien entre un Moi (une subjectivité) et un autre Moi (la relation entre les deux formant l'intersubjectivité) dans une sorte de contractualisme généralisé, et aurait pour finalité la réalisation (mutuelle) de soi. »[84]

La discipline, sensée inscrire les individus dans le bon chemin, est remplacée par le développement des capacités de l'individu. Si tout est désormais du ressort du sujet, c'est à ses capacités qu'il faut s'en remettre. Les dispositifs consistent donc moins « à faire retrouver à une personne un état d'équilibre qu'à la désinhiber et lui permettre de multiplier ses propres possibilités »[85]. La question de l'individu authentique n'est plus : « ai-je le droit de faire ceci ou cela ? », mais « suis-je capable de le faire ? » :

« Si comme le pensait Freud : « l'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de renoncement exigé par la société »[86]*, il devient déprimé parce qu'il doit supporter l'illusion que tout lui est possible. »*[87]

Après avoir vu dans le premier chapitre que l'effondrement progressif des transcendances, menait à un individualisme contemporain qui se caractérise par un narcissisme psychologique et social, dont la pathologie la plus représentative est la

[83] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.157
[84] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.287
[85] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op.cité, p.157
[86] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Puf, Paris, 1986, p.44
[87] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi,* Odile Jacob, Paris, 2000, p.293

dépression, entendue comme la maladie du « soi », la question est désormais celle de savoir comment l'individu moderne peut devenir lui-même tout en évitant de tomber dans les pathologies directement liées au culte de l'authenticité.

Chapitre 2 : Les promesses du développement personnel

Nous venons de voir qu'il y a un impératif normatif pour l'individu moderne d'authenticité. Or le « moi » est le « sujet » de prédilection auquel se consacrent la plupart des ouvrages en développement personnel. Les spécialistes en développement personnel nous semblent répondre aux exigences typiques du profil sociologique, psychologique et philosophique de l'individu moderne, tel que nous l'avons analysé à partir des œuvres de Luc Ferry, Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky, Christopher Lasch, et Alain Ehrenberg. Ils s'adressent tous directement au « moi » de chaque lecteur, en l'invitant à s'affranchir de toutes formes d'extériorités. Aussi, l'individu moderne, désormais seul face à lui-même, et en quête permanente d'authenticité se tourne massivement vers ces « guides », qui se présentent comme les principaux supports du « moi » contemporain, et qui ne finissent pas de s'accumuler dans les librairies.

Nous nous appuierons sur trois ouvrages dont les ventes ont atteint des records[88] : *Devenir soi* de Jacques Attali (98897 exemplaires vendus), *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même* de Lise Bourbeau (600000 exemplaires vendus) et *Cessez d'être gentils soyez vrai* de Thomas D'Ansembourg (198440 exemplaires vendus), qui attestent d'une demande accrue sur ce thème : « Nous avons une soif d'authenticité »[89], confie Thomas D'Ansembourg. La demande est telle qu'il suffit d'un bon titre pour assoiffer les lecteurs : « C'est le titre qui les a accrochés et leur a donné envie d'en savoir plus »[90], concède l'auteur. Cette littérature semble, par ses titres accrocheurs, prête à donner aux individus tous les moyens de s'épanouir, de s'accomplir, de s'affirmer tels qu'ils sont. Comment procède-t-elle ? Nous allons voir que ces ouvrages utilisent globalement les mêmes méthodes d'argumentation pour répondre aux exigences modernes d'authenticité telles que nous les avons analysées dans le premier chapitre.

[88] Nous nous basons sur les chiffres du mois d'octobre 2016, toutes éditions confondues
[89] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.10
[90] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, op.cité, p.9

Premièrement, cette littérature répond à une exigence « démocratique », en ce que l'individu moderne, décrit comme autonome, ne veut plus se sentir dominé par une quelconque forme de supériorité. Les guides en développement personnel obéissent à cette logique latérale, puisqu'à la différence des médecins, qui conservent une forme d'ascendant sur leurs patients en ce qu'ils possèdent un savoir dont les patients restent privés, eux ne se prétendent pas supérieurs aux lecteurs, mais compagnons de route de ces derniers sur le chemin de leurs existences[91]. La logique d'aide et de soutien n'est donc pas verticale, mais horizontale voire amicale, nous le verrons plus précisément ultérieurement.

Deuxièmement, nous avons souligné une exigence de mieux-être immédiat, auquel l'individu moderne, sujet à la dépression, aspire nécessairement. C'est cet idéal de mieux-être immédiat que le développement personnel promet d'atteindre en un temps record.

Ces différentes exigences, propres à l'individu moderne tel qu'il est décrit par les analyses auxquelles nous nous sommes consacrées dans le premier chapitre, sont celles auxquelles la littérature managériale de développement personnel prétend apporter des solutions, et ceci explique sans doute, une grande part de son succès actuel.

Les réponses de cette littérature, bien que différentes dans leur contenu, restent similaires dans leur méthode. Il s'agit tout d'abord d'adopter un langage familier, accessible, dans lequel le lecteur puisse se reconnaître immédiatement. Les auteurs font en sorte que le lecteur n'ait aucun effort à fournir pour les comprendre.

Ce langage simple s'accompagne de promesses, il s'agit pour les auteurs de faire rêver leurs lecteurs. Les rêves sont d'autant plus séduisants qu'ils ne sont pas présentés comme inaccessibles et reprennent la typologie des fantasmes les plus réalisables et communs à l'humanité.

Une fois l'idéal et les promesses posés, la méthode consiste à proposer des moyens rapides d'y parvenir. L'enjeu étant que chaque lecteur puisse, s'il suit rigoureusement les recettes indiquées, affirmer son « moi » le plus profond.

Si le lecteur a, grâce à ces ouvrages, tous les moyens d'y parvenir, c'est donc la volonté du lecteur qui devient d'autant plus déterminante dans la réussite à être ou non lui-même. La volonté du lecteur est en effet posée comme la solution au problème de l'authenticité. L'authenticité se réduit à n'être plus qu'une question de détermination personnelle : c'est à l'individu que revient la responsabilité de réussir ou non à être lui-même.

[91] Les auteurs en développement personnel partent souvent de leur propre expérience, et tutoient le lecteur pour favoriser un sentiment de proximité et de connivence avec ce dernier. Nous développerons précisément ce point dans la suite de ce chapitre.

Chacun devient entièrement responsable de sa situation (authentique ou non) puisque tous les instruments pour réussir ont été mis à sa disposition.

C'est pourquoi la méthode consiste ensuite à insister sur la confiance en soi dont doit faire preuve chaque lecteur, puisque tout ne dépend plus que de lui-même.

Si la volonté et l'estime de soi sont les clés de la réussite, cela signifie bien que l'authenticité est une affaire de planification comportementale, de programme de conduites, de gestion de soi-même.

2.1 Flou langagier et mélange des genres

La forme langagière est similairement identique quelque soit l'ouvrage. On y retrouve les mêmes principaux ingrédients. Le langage de ces ouvrages se caractérise tout d'abord par sa confusion. Ce langage ressemble à ce qu'Aristote nomme le « verbiage »[92], ce langage confus et prolixe qui cherche à noyer l'interlocuteur dans un flot de paroles pour ne pas qu'il y descelle d'éventuelles contradictions. L'absence de définition et de précision est à son comble : « C'est seulement lorsque nos corps mental, émotionnel, et physique seront à l'écoute de notre Dieu intérieur, que notre âme sera totalement heureuse »[93], écrit par exemple Lise Bourbeau. Qu'est-ce que le dieu intérieur, est-il différent de l'âme ? L'âme est-elle différente du corps mental, du « moi », du « soi » ? Aucune précision à ce sujet. Les termes sont mélangés pour mieux noyer le lecteur dans un flou conceptuel. Un peu plus loin, l'auteur ajoute (à juste titre pour son ouvrage) : « Il est important de ne pas s'attacher aux mots (…) je répète donc que tu ne dois pas t'accrocher au sens littéral des mots. »[94]. Jamais le terme d'authenticité, pourtant sujet des trois ouvrages cités, n'est défini ni précisé.

Thomas D'Ansembourg l'assimile à la vérité, tout en la distinguant de cette dernière, sans préciser en quoi : « Je ne crois pas que nous puissions fonder des relations durables et satisfaisantes sans prendre soin de ces deux valeurs ou de ces deux besoins : vérité et authenticité »[95]. Nulle part les deux notions ne sont différenciées.

Le flou langagier est renforcé par le fait que le contenu se veut rationnel, démonstratif, factuel, tout en ne s'offusquant pas d'être mêlé à un mysticisme des plus arbitraires :

---

[92] Michela Marzano, *Extension du domaine de la manipulation,* Grasset, Paris, 2008, p.33
[93] Lise Bourbeau, *Les 5 blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.15
[94] Lise Bourbeau, *Les 5 blessures qui empêchent d'être soi-même*, op.cité, p.23
[95] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.183

« Tout ce qui est vécu dans la non acceptation s'accumule au niveau de l'âme. Celle-ci étant immortelle revient sans cesse sous différentes formes humaines avec le bagage accumulé dans sa mémoire d'âme. Avant de naître, nous décidons de ce que nous voulons venir régler durant cette prochaine incarnation. »[96]

Le lecteur est ici contraint d'accepter les présupposés mystiques d'un auteur apparemment omniscient, pour poursuivre la lecture de cet ouvrage censé le mener jusqu'à lui-même. Le mysticisme se fonde sur une croyance qui admet des communications secrètes entre l'homme et la divinité. En s'appropriant un lien direct avec le sacré, l'auteur se sacralise lui-même, et sa parole devient parole d'évangile. Comme tout prophète, l'auteur invoque plus qu'il n'explique : les croyances remplacent les connaissances et les propos relevant de l'ordre de la croyance deviennent dès lors infalsifiables. Quel argument opposer en effet à celui de la réincarnation ? Il faudrait être Dieu pour affirmer ce qu'il se passe avant et après la vie. La connaissance laisse ouverte la contradiction, là où la croyance la rend impossible.

En outre, faire appel au mysticisme revient à soumettre le réel au sens : l'auteur explique ce qui advient par ce que cela veut dire (« ton âme a choisi etc. »), alors que l'analyse ayant pour but la connaissance soumet le sens au réel, et explique ce que tel fait signifie par ce qui est advenu. Le mysticisme cherche à donner du sens à ce qui n'en a pas (pourquoi ce corps là, pourquoi ce tempérament là, pourquoi cette âme), en incitant à croire au lieu d'inviter à penser. Stratagème qu'utilisent notamment les tyrans comme nous le verrons plus loin lors de notre analyse sur la servitude volontaire.

Le mélange des genres n'a pas seulement lieu entre mysticisme et rationalité, mais aussi entre rationalité et affectivité. Ces trois ouvrages jouent sur l'affectivité tout en rationalisant les démarches. La plupart des affects sont présents : la peur, l'amitié, l'amour, le plaisir, la compassion, la sympathie etc.

L'amitié commence par le fait que l'auteur, ici Lise Bourbeau, s'adresse au lecteur en le tutoyant d'emblée, ce qui laisse penser qu'une connivence sympathique s'installe entre l'auteur et le lecteur. Cette amitié sera renforcée en affection profonde, puisque Lise Bourbeau termine sa préface aux lecteurs par : « avec amour ». Elle avait précisé juste avant qu'elle espérait que le lecteur y trouve du « plaisir » : « je te souhaite d'avoir autant de plaisir à te découvrir dans les chapitres qui suivent que j'en ai eu à partager mes découvertes »[97]. Les

[96] Lise Bourbeau, *Les 5 blessures qui empêchent d'être soi-même*, op.cité, p.15
[97] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.11

ingrédients les plus bienveillants sont donc en place : connivence amicale par le tutoiement, amour par déclaration, plaisir par invitation. Le lecteur charmé ne peut alors que se laisser entraîner par les développements qui suivent.

La peur est également un des affects sur lequel ces ouvrages s'appuient amplement : il n'y a qu'à voir le constat de Jacques Attali sur notre temps présent pour en prendre conscience :

> *« Le monde est dangereux et le sera de plus en plus : la violence rôde partout, elle se déchaîne en maints endroits au nom des pires intolérances et des idéologies les plus obscures ; des guerres de religion se rallument ; des sécessions se multiplient ; des différences ne se nourrissent plus les unes des autres ; l'environnement se dégrade ; la nourriture est de plus en plus polluée ; l'emploi disparaît ; les classes moyennes se défont ; la croissance ne permet pas de répondre aux besoins d'une population urbaine de plus en plus dense et solitaire ; les inégalités se creusent entre quelques riches et un nombre immense de pauvres. L'un après l'autre, tous les filets de sécurité se déchirent. »*[98]

Les titres des chapitres jouent également sur l'affect : « Chapitre 1 : l'irrésistible ascension du Mal », « Chapitre 2 : « l'inévitable somalisation du monde ». La logique est ainsi résumée :

> *« Comprenez que si vous n'agissez pas pour vous et pour ceux que vous aimez vous serez bientôt, vous et les vôtres, dans une situation bien pire que celle d'aujourd'hui. Bien pire que celle que vous pouvez redouter. »*[99]

Encore une fois, l'émotion n'étant pas de l'ordre du rationnel, jouer sur les affects permet aux auteurs de sortir du rationnel, du rationalisable. Si l'émotion qui revient le plus souvent et qui sert de base à tous ces ouvrages de développement personnel, est la peur, est-ce un hasard ? La peur est, comme nous allons le montrer, facilement transposable en instrument politique.

Depuis Machiavel, il est connu que la peur est utile au pouvoir. Celui qui parvient à contrôler la peur de l'autre devient le maître de son âme. Or l'imposture consiste ici à promettre aux lecteurs qu'ils parviendront à maîtriser leurs peurs et qu'ils deviendront maîtres

[98] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.8-9
[99] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.178

d'eux-mêmes, tout en les contraignant à suivre l'auteur, apparemment maître en maîtrise de la peur. Maintenir ce climat de peur généralisée revient à soumettre les lecteurs. Friedrich Nietzsche explique en quoi la peur est l'affect privilégié du dressage des individus :

> *« Toutes nos actions se rattachent à des appréciations de valeur, toutes les appréciations de valeur sont soit personnelles, soit acquises. Ces dernières étant de loin les plus nombreuses. Pourquoi les adoptons-nous ? Par peur, c'est à dire que nous croyons plus avantageux de faire comme si elles étaient aussi les nôtres, et nous nous habituons si bien à cette dissimulation qu'elle devient finalement notre seconde nature. »*[100]

Si la peur est l'affect idoine qui permet l'obéissance et la soumission, cela signifie que c'est l'affect qui combat le mieux l'individualité et tout ce qui échappe à toute forme de conformisme. Le paradoxe ou l'hypocrisie du développement personnel est donc à son comble, puisqu'il joue sur la peur en promettant l'affirmation d'une individualité alors que c'est l'affect qui par excellence « conforme » le mieux les individus entre eux. De quoi avons-nous en effet peur ? De l'inconnu, de l'imprévisible, de l'inhabituel, de tout ce qui ne se prête pas à une forme de contrôle et de maîtrise. Utiliser la peur revient à contrôler, contrôler (dans la sphère des rapports interindividuels) à conformer. Conformer consiste à étouffer l'individualité indépendante et souveraine de chaque individu. Le paradoxe est donc à son comble pour ces ouvrages qui se vantent de permettre aux lecteurs d'accéder à leur authentique singularité. La peur passe insidieusement du stade de l'émotion personnelle à celui d'instrument politique.

La peur étant liée à l'absence de réponse, elle ouvre immanquablement la voie aux recettes faciles. La peur, corrélative de l'ignorance est tout naturellement suivie par la proposition de protocoles. Il faut donc situer les lecteurs dans une ignorance et une vulnérabilité préalables, afin de mieux leur injecter les prétendus moyens d'action et qu'ils en ressentent d'autant plus fortement le besoin. Ceci signifie bien que la peur est instrumentalisée au profit du sentiment de sécurité.

Ici, la peur renvoie à l'une des ambiguïtés les plus fondamentales de l'homme : la peur de ne pas être soi-même, peur d'une altérité en soi, peur que sa propre identité se dissipe[101]. Cette part mystérieuse et angoissante de nous-mêmes est réduite à quelque chose que les

[100] Nietzsche, *Aurore*, §104
[101] Sur ce point, voir l'ouvrage de Michela Marzano, *Visages de la peur*, Puf, Paris, 2009

auteurs permettraient de connaître, identifier et contrôler. Ce qui échappe aux catégories de la certitude et de la connaissance, est ici ramené à du contrôlable. L'existence devient de la gestion : au lieu d'assumer la peur inhérente à notre condition par l'acceptation de l'inattendu et du non maîtrisable, les auteurs prétendent la vaincre par la voie aussi rassurante que vaine de la maîtrise et de la gestion. Grâce à la technique proposée, la peur sera sous-contrôle, gérée, maîtrisée. Cette idée de maîtrise implique le fait que c'est en se concentrant sur son « moi » clos et non en s'ouvrant à l'autre (synonyme d'inconnu, d'inattendu), que la peur se réduira. Il y a une constante invitation, dans ces ouvrages, à s'extraire des relations externes, aléatoires, risquées, pour mieux gérer et contrôler son « moi » interne. L'hyper-contrôle va ici de pair avec un système d'auto-défense absolu.

2.2 Le langage flatteur

Après avoir ainsi instrumentalisé la peur, le langage utilisé prend la forme d'une compréhension rassurante à l'endroit du lecteur : « Il est tout à fait normal d'éprouver des difficultés (…) cette résistance est très normale et humaine. »[102] Le propos consiste à rassurer le lecteur en lui disant qu'il n'est pas unique dans ce cas-là, qu'il est comme tout le monde, et donc pas seul. On remarque donc, que pour ce qui est du mal-être, et des difficultés rencontrées, que le lecteur est assimilé de manière rassurante à la masse, alors que pour son mieux-être, le lecteur est considéré de manière valorisante comme un être absolument unique, original, singulier. C'est dire que le lecteur s'avère à la fois original et conforme. Comment expliquer ce paradoxe ? Par un double mouvement, celui d'une uniformisation et d'une valorisation du lecteur. L'uniformisation dans le mal-être cherche à déculpabiliser, décomplexer le lecteur. Cette empathie extrême à l'endroit du lecteur s'accompagne ensuite d'une valorisation poussée de ce dernier. Une fois rassuré, ce dernier peut se faire d'autant plus aisément manipuler.

La manipulation est incrémentale, avance par petites touches de séduction. Les auteurs ne disent pas d'un coup au lecteur ce qu'il souhaite entendre. Ils amènent progressivement les propos et les croyances souhaitées. La première étape de cette séduction manipulatoire commence par une valorisation extrême du lecteur. Le lecteur qui achète cet ouvrage est en quête de lui-même, et cherche à trouver qui il est. Rien de mieux pour le manipuler que de le valoriser, de l'inciter à penser qu'il est quelqu'un d'unique : « En reconnaissant la personne

[102] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.24

unique que tu es, tu ne peux manquer de représenter une source d'inspiration énergisante »[103]. La démarche est simple et d'emblée gagnée, puisqu'il n'y a rien de plus flatteur que de s'entendre dire que nous sommes des êtres uniques. Ces discours sont tous hautement gratifiants. Le lecteur est flatté dans son narcissisme, celui que Sigmund Freud nommait « le narcissisme de la petite différence », qui nous fait penser que nous sommes absolument unique, original, incomparable :

> *« Bien des gens tous les jours en profitent pour choisir leur vie ; on en a évoqué des exemples. Bien plus le feront à l'avenir partout dans le monde. Pourquoi pas vous ? Pourquoi se laisser aller à attendre des autres un destin meilleur ? Pourquoi ne pas agir ici et maintenant ? »*[104]

Aucune explication de cette unicité, de ce qui fait la singularité d'un « moi », n'est toutefois envisagée. L'auteur reste vague quant à la définition de l'unicité.

La deuxième étape de la manipulation consiste à transformer cette unicité affirmée mais non expliquée, en merveille à découvrir que le monde entier n'a pas encore pu ou su apprécier : « Tous sont des génies à découvrir »[105], « nous souvenir que nous sommes dieu. » [106]

La troisième étape de la manipulation consiste à projeter le lecteur vers tous les possibles. Car s'il est l'être extraordinaire annoncé, il peut tout faire :

> *« A condition de le vouloir vraiment, de prendre le temps d'y réfléchir, il est possible, où que l'on soit, qui que l'on soit, de faire le métier dont on rêve, d'apprendre ce qu'on veut apprendre, de choisir librement son apparence, ses amours, sa sexualité, son lieu de vie, sa langue, de trouver et d'assumer qui on est vraiment. »*[107]

Qui n'aurait pas envie d'entendre que tout est encore possible ? La manipulation consiste à transformer les rêves et les désirs en réalité. En faisant passer l'irréel au niveau du possible, le lecteur est propulsé dans le « wishful thinking », qui fait totalement abstraction

---

[103] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.240
[104] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.153
[105] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.176
[106] Lise Bourbeau, *Les 5 blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.236 et suivantes, où l'auteur décrit ce que nous sommes potentiellement une fois les masques levés.
[107] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p. 151

des contraintes réelles de la vie au profit du rêve. Pour passer de l'irréel au possible et du possible au réel les auteurs invoquent la confiance, tout ne serait qu'une question de confiance :

> *« Pour vous débrouiller, pour réussir votre propre vie, ayez confiance en vous. Respectez vous. Osez penser que tout vous est ouvert »*[108] *(…) « Bien des gens, tous les jours, en profitent pour choisir leur vie ; on en a évoqué des exemples. Bien plus le feront à l'avenir partout dans le monde. Pourquoi pas vous ? »*[109]

Ici la manipulation consiste à mélanger confiance en soi et assurance :

> *« La confusion des concepts permet de gommer le fait qu'en dépit de tout effort, personne n'est une entité monolithique, un être sans failles et toujours sûr de lui. »*[110]

L'assurance est l'affirmation de soi, la certitude d'avoir raison, le renforcement de son ascendant sur les autres. Cette assurance n'a rien à voir avec la confiance pourtant évoquée. Cette dernière suppose une foi, un don, un lien avec un autrui, et donc une dépendance à son égard. Assurance et confiance s'opposent en ce que la première pense un sujet autonome et tout-puissant qui se dérobe à toute dépendance, alors que la seconde le relie à autrui et le situe d'emblée dans une logique asymétrique, où l'autre peut toujours trahir la confiance donnée :

> *« Comment parler alors de confiance lorsque la seule confiance qui retient aujourd'hui l'attention des managers est l'assurance, c'est à dire la fermeté et l'audace qu'on montre aux autres et qui est censée renvoyer à la certitude d'avoir raison ? »*[111]

En faisant de la confiance une forme d'assurance, l'individu apparaît invulnérable, solide, fort, résistant. Le message est d'autant plus efficace que le lecteur en quête d'affirmation d'être, se trouve nécessairement en position de faiblesse, vulnérable, fragile quant à son identité.

---

[108] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p. 7
[109] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.153
[110] Michela Marzano, *L'extension du domaine de la manipulation*, Pluriel, Paris, 2008, p.189
[111] Michela Marzano, *L'extension du domaine de la manipulation*, Pluriel, Paris, 2008, p.189

En outre, les auteurs font comme si l'affirmation de sa propre puissance permettait de la réaliser, comme si le mot engendrait la chose, et comme si l'assurance et la fatuité étaient les vertus suprêmes.

2.3 Promesses intenables et recettes comportementales

Ce langage flatteur, valorisant et encourageant s'accompagne de nombreuses promesses :

> *« De cet arrachement aux autres, de cette prise de pouvoir de chacun sur soi-même sortiront des cohortes de créateurs, dans leur vie privée ou leur activité professionnelle ; ils vivront ce qu'ils sont et créeront pour eux-mêmes et pour le reste de l'humanité. S'ils éclosent en grand nombre, s'ils en aident beaucoup d'autres à devenir soi, les crises seront bientôt surmontées ; l'abondance, la paix, la tolérance et la liberté prévaudront ; il deviendra possible de faire de notre planète non pas un paradis, mais à tout le moins un monde vivable pour la quasi-totalité de ses habitants. »*[112]

> *« Les nations qui auront accueilli assez de femmes et d'hommes de cette trempe sortiront durablement du marasme actuel et installeront des démocraties vivantes et prospères. Cela est possible. Pour chacun. Pour tout pays. En particulier pour chaque Français et pour la France. Car malgré toutes ces menaces, on l'a vu, d'immenses promesses et de formidables potentialités se trouvent devant nous. »*[113]

La promesse est le miel qui cache l'absinthe. Promettre c'est faire croire, faire rêver. On retrouve d'ailleurs le vocable du rêve et de l'imaginaire :

> *« J'ai un rêve que je nourris tous les jours, convaincu que ce sont les rêves qui nous font traverser les mers et les déserts pour découvrir de nouveaux continents. Si le jean et le T-Shirt, le coca-cola et les rasoirs double lame se sont retrouvés en quelques années connus et utilisés partout au monde au point de constituer une sorte de culture commune mondiale, c'est qu'ils correspondaient à un besoin : confort, bien être, simplicité, identité et appartenance à la communauté du monde pour ce qui est des vêtements et du coca, hygiène, commodité et efficacité pour les rasoirs. (…) Pourquoi donc ne pas*

[112] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p. 14
[113] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.152

contribuer à un mode de communication qui connaisse la même globalité sans compromettre les identités ? »[114] *(…) « Imaginez le monde si tous ceux qui se forment aujourd'hui à la maîtrise d'une langue étrangère ou de l'informatique apprenaient également le langage du cœur ? »*[115]

Qui, en effet, n'est pas tenté de rêver sa vie ? La vie étant parfois décevante, et la réalité contraignante et résistante, il est facile de jouer sur ce terrain pour les auteurs, puisque l'individu est naturellement porté à croire et à rêver plus ou moins sa vie. C'est ce que Sigmund Freud nomme dans *La création littéraire et le rêve éveillé*, des « rêves diurnes ». Ce sont tous ces « châteaux en Espagne » que notre imagination se plaît parfois à construire pour compenser les frustrations infligées par la réalité de l'existence. La promesse consiste alors à transformer un désir universel (vivre sa propre vie, se réaliser, être le plus authentique possible) en défi personnel :

« Le désir de devenir soi est aujourd'hui l'ambition majeure de dizaines, de centaines de millions de gens qui y réfléchissent, l'expriment et s'y essaient. A vous lecteurs, de la mettre maintenant aussi en actes pour vous et les vôtres. Les chapitres suivants visent à vous y aider. »[116]

La promesse consiste ensuite à faire de ce défi personnel, une réalité réconfortante, à portée de mains :

« Dans les prochains chapitres, tu découvriras comment reconnaître tes masques et ceux des autres. Dans le dernier chapitre, je parle des nouveaux comportements à adopter pour arriver à guérir ces blessures négligées jusqu'à maintenant et ainsi arrêter de souffrir. »[117]

En somme, les promesses de ces ouvrages reprennent la typologie des fantasmes les plus communs à l'humanité. La première promesse annoncée est celle de se posséder, de redevenir ou de devenir maître de soi et de sa vie, de ne plus laisser les autres nous façonner :

---

[114] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.235
[115] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, op.cité, p.235
[116] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.148
[117] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.22

« En mettant en pratique les méthodes de guérison suggérées dans le dernier chapitre, tu verras tes masques diminuer graduellement et par conséquent ton attitude se transformera et possiblement ton corps aussi. »[118]

Cette promesse correspond à la typologie des rêves communs de possession : la fable *Perette* de Jean de La Fontaine en fournit le modèle : « on dirait qu'on aurait gagné à la loterie (…) que notre oncle d'Amérique nous aurait légué tous ses biens (…) on achèterait alors veau vache cochon »[119] .

Les promesses s'appliquent ensuite au manque de courage ou de volonté que le lecteur a pu connaître avant de lire ce livre. S'il manque d'authenticité c'est qu'il n'a pas su s'affirmer. Viennent donc les promesses qui correspondent à la typologie des fantasmes de réparation : on a manqué de courage dans un débat, dans une dispute, d'esprit dans une conversation, d'à-propos dans un comportement et le rêve nous restitue ce dont on aurait manqué dans la réalité.

Les promesses reprennent enfin tout ce qui touche à l'idéal de séduction : de même que chacun peut se rêver virtuose d'un instrument, champion d'un sport, le lecteur se voit enfin doté de qualités sublimes, d'un potentiel unique, d'une personnalité hors du commun :

« Qui que vous soyez (…) vous pouvez affronter des difficultés qui vous paraissaient insurmontables, changer radicalement votre destin, celui de ceux qui vous aiment et que vous aimez, et celui des générations à venir, dont dépendent votre bien-être et votre sécurité. »[120]

La promesse ainsi instrumentalisée se rapproche d'un certain infantilisme à l'égard du lecteur, puisque c'est le faire prendre au jeu de son imaginaire.

A l'infantilisme que ces promesses provoquent, s'ajoute un certain égocentrisme, puisque le lecteur devient le centre de toute la démarche.

Enfin, si promettre revient à faire rêver, faire rêver revient à demander à l'autre de croire. Effectivement, Jacques Attali propose de croire, de faire le « pari » de prendre le pouvoir sur sa propre vie, car dit-il, comme dans le pari de Pascal, on a tout à y gagner :

---

[118] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, op.cité, p.25
[119] Jean de La Fontaine, *Fables*, « *Perette* »
[120] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.8

« De deux choses l'une : Soit comme c'est le plus probable, les puissants publics et privés ne seront pas à la hauteur des enjeux : alors chacun aura agi à temps pour suppléer pour lui-même, au moins, à leur impuissance. Soit au contraire, les hommes de pouvoir se décideront enfin à affronter les enjeux écologiques, éthiques, politiques sociaux et économiques du siècle. Là encore de deux choses l'une : soit ils échoueront, ce qui ramènera au cas précédent, soit ils réussiront et nul n'aura rien perdu à s'inscrire au mieux, par son initiative personnelle, dans l'abondance retrouvée. »[121]

La promesse ne fonctionne pas sans la confiance de l'autre : promettre revient à demander au lecteur sa confiance. Cela revient donc à mettre le lecteur dans une position de dépendance à l'égard de l'auteur, et l'auteur dans une position de toute-puissance à l'égard du lecteur, puisque seul l'auteur est censé détenir le secret de l'authenticité.

Pour résumer, la manipulation de la promesse consiste à faire glisser le lecteur sur le terrain séduisant de l'imaginaire, autrement dit ce qui, contrairement au réel, ne connaît aucune contrainte ni aucune déception. C'est aussi amener le lecteur sur le terrain de la croyance, du toujours vrai, puisque la croyance contrairement à la connaissance n'est pas falsifiable *via* des preuves tangibles et réelles. Aussi, faire croire le lecteur l'amène sur le terrain de la confiance, et donc de la dépendance et de la vulnérabilité.

Une fois l'idéal et les promesses posés, reste à proposer les moyens d'y parvenir. Ces ouvrages flatteurs et prometteurs peuvent paraître séduisants à première vue parce qu'ils prétendent donner les moyens d'atteindre les dites promesses :

« Le dernier chapitre contient toutes les informations dont tu auras besoin pour guérir cette blessure et redevenir toi-même. »[122]

Ces moyens sont des recettes.[123] Une recette se veut rapide, efficace et facile. Proposer des recettes simples est la clé du succès. En somme la vie authentique devient un problème « culinaire » : quels ingrédients mettre, avec quels instruments, et en quelle proportion, sachant que l'unique chef est le lecteur. Chacun pourra donc, s'il applique bien les recettes, affirmer son « moi » le plus profond, de façon spécifique, indépendamment des autres. Ces ouvrages utilisent la recette de la recette : chaque ouvrage se présente comme

[121] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.11
[122] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.52-53
[123] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même,* op.cité, p.201 : « Avant de procéder à la description des étapes de guérison pour chaque type de blessures et de masques. »

détenteur de repères stables et véritables. Des procédures strictes et arithmétiques sont alors conseillées : « La guérison sera complétée lorsque tu arriveras à inverser ces quatre étapes en commençant par la quatrième et en retournant à la première »[124]. Jacques Attali propose un « chemin » en cinq étapes :

> *« 1/ Comprendre les contraintes imposées à sa vie par la condition humaine, par les circonstances et par les autres. 2/ Se respecter et se faire respecter ; réaliser qu'on a droit à une belle et bonne vie, à du beau et du bon temps. 3/Admettre sa solitude ; ne rien attendre des autres, même de ceux qu'on aime ou qui nous aiment ; et grâce aux étapes précédentes, la vivre comme une source de bonheur. 4/Prendre conscience que sa vie est unique, que nul n'est condamné à la médiocrité, que chacun a des dons spécifiques. Et qu'on peut même, au cours de sa vie, en mener plusieurs, simultanément ou successivement. 5/ On est alors enfin à même de se trouver, se choisir, prendre le pouvoir sur sa vie. Au bout de ce chemin qui peut et doit être revisité plusieurs fois au cours d'une même existence, qui peut se parcourir en une heure ou en plusieurs années, on doit ressentir comme un arrachement, une désintoxication, une libération par rapport à sa dépendance antérieure, proche de ce que certains nomment « éblouissement » ou « pleine conscience », que j'appelle ici Renaissance. »*[125]

Thomas D'Ansembourg résume, quant à lui, sa méthode ainsi :

> *« Il faut commencer par l'observation (O) puis déduire de cette observation le sentiment généré (S), ce sentiment indique un besoin (B), et demander ce qu'il est possible de faire pour soulager ce besoin, cette étape est celle de la demande : je me demande ce qu'il serait bon de faire (D). Au lieu de dire « tu es en retard. C'est toujours la même chose avec toi ! On ne peut vraiment jamais compter sur toi ! » Mieux vaudrait, selon cette méthode, dire : « nous avions rendez vous à 8h, il est 10h (O). Je me sens fâché et inquiet (S). J'ai besoin de comprendre ce qui se passe (B), es tu d'accord pour m'en parler maintenant (D) ? »*[126]

La recette de l'auteur, connue et reconnue dans l'univers du développement personnel, fait progressivement passer le lecteur, d'une observation (O) à un sentiment (S), puis à un besoin (B) puis à un désir formulé (D) (une demande). Si cette transformation progressive était possible, cela signifierait que les différences entre ces termes reste quantitative.

---

[124] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, op.cité, p.227
[125] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, op.cité, p.156-157
[126] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.70

Comment penser une continuité entre eux si leurs différences s'avèrent qualitatives ? Or quel rapport de continuité peut-on établir entre une observation, un sentiment, un besoin et une demande ?

L'observation consiste à voir ou connaître les choses comme elles sont ou comme elles apparaissent, indépendamment, autant que faire se peut, de la subjectivité, nécessairement partielle et partiale. L'observation suppose l'objectivité. L'observation de soi-même suppose donc que l'on se regarde de l'extérieur, tel un spectateur impartial. Ce regard distancé de soi-même est-il seulement possible ? Peut-on obtenir une vision objective de soi-même, étant donné que nous sommes à la fois juge et partie, senti et sentant ? Pour qu'il y ait observation réelle, il faut qu'il y ait dualité entre l'observateur et le phénomène observé. Or le sujet ne peut s'apercevoir et encore moins s'étudier comme objet. Par ailleurs, dans ce type d'introspection recommandée par l'auteur, l'auto-suggestion est à craindre : l'observateur, à la fois sujet et objet, pourra d'autant mieux faire apparaître ce qu'il désire voir et observer de lui-même. Ceci n'est guère envisagé par les auteurs de développement personnel, puisque l'impossibilité à s'observer objectivement ruinerait l'entreprise même du développement personnel, qui suppose un point de vue objectif, et distancé, sur soi-même.

Quel lien légitime établir entre « l'observation » et le « sentiment » que préconise ensuite l'auteur ? On désigne par « sentiment » ce que l'individu ressent, ses affects. Le sentiment est introspectif et subjectif. Il manque de généralité, et n'est donc pas du même ordre que celui de l'observation. Comment une observation, par définition extérieure et objective, peut-elle se transformer alors en sentiment, par définition intime et subjectif ?

Transformer ensuite un « sentiment » en « besoin » comme le préconise l'auteur, suppose de pouvoir réfléchir sur un sentiment. Or l'expérience nous montre qu'on ne peut réfléchir sur son émotion quand on est violemment ému. Réfléchir sur un sentiment, suppose une distance, qui nécessairement l'altère. Plus radicalement, analyser un sentiment n'est-ce pas d'emblée le détruire ? En analysant nos états psychiques, l'introspection recommandée par l'auteur intellectualise la vie intérieure. Elle néglige donc ce qui est spécifiquement affectif, et tend à voir partout des processus intellectuels là où il n'y a qu'affects. Comment cette démarche « intellectualisante » du sentiment peut-elle conduire à le ressentir comme un besoin ? Le sentiment suppose une activité ou une attention de l'esprit, étrangère à l'idée de besoin. Le sentiment est du côté de la conscience et le besoin du corps. Le sentiment ne suppose pas l'assouvissement que le besoin suppose. Le sentiment n'est pas de l'ordre du nécessaire comme peut l'être le besoin, qui porte sur tout ce sans quoi l'individu ne peut

vivre : « Certes il existe une certaine urgence qui caractérise, *prima facie*, les besoins et non pas les désirs »[127]. Il y a dans la notion de « besoin » l'idée d'intransigeance, d'un impératif fondamental dont la satisfaction n'est pas facilement différée. Or cette idée n'est pas présente dans celle de « sentiment ». Aussi, « besoin » et « sentiment » ne sont pas de même nature.

Enfin, « besoin » et « demande » n'ont rien de commun non plus. L'idée d'urgence du besoin ne va pas mieux avec la demande qu'avec le sentiment. L'auteur pense la demande comme la transformation possible du besoin. Mais un besoin qui se transforme en demande reste-t-il encore un besoin ? La demande qui suppose une action cherchant à obtenir une chose, dépend de la conscience que l'on a de cette chose, alors que le besoin n'est en rien affecté par la conscience que l'on en a. Les demandes peuvent s'altérer quand on change d'avis, quand notre attitude change par rapport à l'objet de notre demande. En revanche la conscience du besoin n'affecte en rien la nature du besoin. Ne pas avoir conscience d'un besoin ne rend pas moins réel ce besoin. Si le besoin peut se transformer en demande, cela revient à dire que le nécessaire peut se transformer en contingent. Si l'on peut survivre à une demande refusée, peut-on survivre à un besoin non assouvi si toutefois on entend « besoin » au sens rigoureux du terme ? On se sent mieux si l'on obtient ce que l'on demande, mais « on est en danger de vie, si l'on n'obtient pas ce dont on a besoin »[128]. Le besoin est indépendant du sujet, de la conscience qu'il en a. Le sujet n'est pas maître de ses besoins. Le besoin est comme autonome et nécessaire. En revanche, la demande réinscrit l'individu dans une forme de contingence et de dépendance. La demande suppose l'attente et le possible refus de la demande. En somme, elle restitue à autrui le pouvoir de la satisfaire. Aussi, cette phase ultime de la méthode ne va pas avec l'ensemble de l'ouvrage qui valorise une indépendance vis-à-vis d'autrui et une maîtrise du sujet.

Cette démarche méthodique, amène le lecteur à concevoir sa vie intérieure comme formée d'états statiques. Mais les états transitifs, comme sont les sentiments, les besoins, les demandes, ne sont-ils pas trop dynamiques pour être ainsi contrôlés par la conscience ?

Par ailleurs, cette méthode ne prend pas en compte le fait que l'individu ne s'avoue pas toujours ses sentiments, ses besoins, ou ses demandes. La conscience nous révèle ce qui est utile à connaître pour que nous puissions agir et vivre, mais pas toujours ce qui se passe réellement en nous-mêmes.

---

[127] Michela Marzano, *Dictionnaire du corps*, Puf, Paris, 2007, article « besoin »
[128] Michela Marzano, *Dictionnaire du corps*, Puf, Paris, 2007, article « besoin »

Enfin, ce type de recette comportementale présente les faits psychiques comme autonomes et indépendants de toute extériorité. Les dépendances avec les faits biologiques, physiologiques, historiques et sociaux, inhérentes aux faits psychiques, ne sont jamais abordées ni intégrées.

Si cette première recette n'est pas convaincante, l'auteur conclut son livre en en proposant toutefois une seconde, qui se veut plus efficace et rapide :

> *« Trois minutes trois fois par jour ! Trois minutes d'écoute de vous-mêmes sans jugement, sans reproche, sans conseil, sans tentative de solution. Trois minutes pleines de présence, à vous et non à vos projets ni à vos préoccupations. Trois minutes pour faire le point de votre état des lieux intérieur sans essayer de rien changer. Trois minutes pour vous relier à vous-mêmes, vérifier que vous vous habitez bien, qu'à la question « Y a quelqu'un ? » vous puissiez vraiment répondre de tout votre être « Oui je suis là » et ce trois fois par jour ! (…) C'est une invitation à prendre conscience qu'il n'est pas utile de se mettre des objectifs de changement si énormes qu'ils risquent bien de rester lettre morte. Je peux à nouveau témoigner que ce jardinage simple et régulier de ma présence à moi-même a été essentiel pour mon changement de vie professionnelle et de vie affective. »*[129]

L'expérience personnelle de l'auteur sert ici de preuve, comme si l'induction était un procédé sûr.[130] N'y-a-t-il pas, en outre, disproportion entre les moyens proposés et la finalité visée ? Comment un changement de vie professionnelle puis un changement de vie affective peuvent dépendre de trois minutes de concentration par jour ?! Nous pouvons aisément supposer que cette prescription rapide pour une écologie intérieure, ne permet pas d'obtenir l'authenticité initialement promise.

2.4 Paradoxes et injonctions

Ce type de disproportion entre la finalité et les moyens renvoie au phénomène du « *double bind* », ou injonctions inconciliables. Plus sournoise que le paradoxe qui énonce clairement une contradiction, l'injonction paradoxale consiste à demander une chose tout en proposant les moyens contraires à sa réalisation. Ce n'est pas seulement demander une chose et son contraire, c'est demander une chose tout en proposant des moyens qui ne permettent pas d'y parvenir. L'authenticité, n'est donc plus qu'un faux-semblant, puisque l'authenticité

[129] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.228

[130] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai,* op.cité, p.227 : « Personnellement j'ai commencé à me sentir plus ou moins à l'aise après quinze jours de pratique intensive en atelier de formation. »

réelle n'est pas atteignable par la voie que ces auteurs préconisent. Seulement, le lecteur est tenté d'entrer dans cette méthode fallacieuse puisqu'il est dépourvu d'autres moyens. Cette tactique du « *double bind* » sert à déresponsabiliser l'auteur et à responsabiliser le lecteur en cas d'échec. Si ce dernier ne parvient pas au résultat escompté, c'est qu'il n'a pas bien mis en œuvre la méthode proposée. Or, le lecteur ne peut que mal appliquer la méthode puisque celle-ci s'avère non conciliable avec le but initialement posé.

Deuxièmement, l'idée de rapidité sous-entendue dans les recettes que nous livrent ici les auteurs, ne va pas avec celle de « développement » personnel. Le terme de « développement » sous-entend l'idée de durée : se développer, s'épanouir, accéder à soi-même prend du temps et s'inscrit dans une longue temporalité. C'est grâce à cette temporalité que l'organisme s'organise, et qu'une conscience de soi peut se préciser. Or tous ces ouvrages proposent un développement immédiat (oxymore), en proposant des recettes qui se veulent rapides et instantanément efficaces.

C'est dire que le développement de soi n'entre pas dans un processus de vie évolutif et personnel mais résulte de l'intervention volontaire et immédiate d'un tiers, en l'occurrence celle de l'auteur. L'authenticité serait, dans cette logique, comme une potentialité entravée, étouffée par les autres, qui devient accessible par réaction, rejet, libération, plutôt que par une action affirmative dans la durée, par un cheminement long et constructif vers soi-même. Cela suppose que l'authenticité soit comme tapie dans l'être, et qu'il suffirait alors de soulever les décombres pour la découvrir comme un trésor enfoui :

> *« Pour trouver la force de le faire (devenir soi) réfléchissez sur toutes les instances qui conditionnent votre avenir. Vous verrez alors que vous êtes beaucoup plus libre que vous ne le croyez. »*[131]

L'authenticité apparaît davantage comme une réaction face aux autres, plutôt qu'une affirmation personnelle (les auteurs parlent pourtant « d'affirmation du moi »). Pour enclencher cette réaction, il suffit, pour être vrai et enfin soi-même, de « cesser » quelque chose : cesser de subir pour Jacques Attali, cesser d'être gentils pour le livre de Thomas D'Ansembourg ou cesser de réagir d'une certaine manière aux blessures subies pour Lise Bourbeau. Devenir soi n'est pas une construction progressive par soi-même, mais une réaction immédiate dès lors qu'on a « cessé » d'obéir ou de réagir d'une certaine manière aux

[131] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.8

autres. Les différents auteurs invitent le lecteur à sortir du dictat familial ou social, à se libérer des pressions inutiles, à sortir des « il faut ».

Mais, et c'est là que se situe une nouvelle injonction paradoxale, que préconisent ces auteurs sinon d'autres séries de « il faut » ? Il faut cesser d'être gentil et il faut être vrai pour Thomas D'Ansembourg ; il faut cesser d'attendre et il faut agir par soi-même pour Jacques Attali ; il faut démasquer ses blessures pour être enfin soi-même pour Lise Bourbeau. Plusieurs pages sont consacrées à ce qu'il faut dire et ce qu'il ne faut plus dire : « ne dîtes pas, dîtes plutôt.»[132]

Après avoir dit ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, de dire ou de ne pas dire, les auteurs invitent paradoxalement les lecteurs à avoir confiance en eux-mêmes, et à ne pas se laisser trop fortement influencer par les autres. Or qu'est-ce que les auteurs viennent-ils de faire sinon d'influencer les lecteurs dans leurs attitudes et les conduites à suivre ?

En somme, l'individu est sans cesse invité à s'arracher à l'extériorité, et en même temps, le poids de l'extérieur reste omniprésent. L'individu mis en valeur est celui qui parvient à se dérober à toute dépendance, qui n'a besoin de personne pour parvenir à ce qu'il est et en même temps, s'il n'y parvient pas, les autres auront raison de le condamner. En cas de réussite les autres sont absents, en cas d'échec, les autres sont présents. Le message est contradictoire : soyez authentiques et ne dépendez que de vous, mais en même temps si vous ne l'êtes pas vous serez sévèrement jugé. Le paradoxe est manifeste : d'un côté il ne faut plus dépendre de personne et de l'autre le regard extérieur conserve son importance :

> *« Si tu ne te vois pas dans celle-ci (blessures et étapes de vie), je te suggère de vérifier auprès de ceux qui te connaissent bien s'ils sont d'accord avec toi avant d'en écarter la possibilité. »*[133]

Quelques lignes plus loin le paradoxe est à son comble puisque l'auteur, après avoir dit que le jugement de l'autre pouvait avoir une légitimité, affirme désormais que le jugement du lecteur quant à lui, ne peut influencer autrui. Autrement dit, le regard de l'autre peut être impactant pour soi, mais non l'inverse : « Si tu reconnais cette blessure chez quelques personnes dans ton entourage tu ne dois pas essayer de les changer. »[134]

---

[132] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.70 à 72
[133] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.52
[134] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.53

Ce paradoxe entre l'indépendance vis-à-vis d'autrui d'un côté, et l'importance du regard qu'il renvoie pourtant de l'autre, est commun aux ouvrages cités : le devenir soi pour Jacques Attali permet de : « renvoyer une image sereine et positive de soi à son entourage »[135], alors que l'enjeu du devenir soi est, dit-il au début de l'ouvrage, un : « arrachement aux autres, une prise de pouvoir de chacun sur soi-même »[136]. Il y a une louange de l'indépendance qui n'a pourtant rien d'indépendant puisque autrui renvoie en permanence notre image. Or comment réagir et comment garder le contrôle quand l'image que les autres ont de nous ne correspond pas à l'image que nous en avons ? « La pensée que je n'étais pas pour autrui tel que je me l'étais figuré jusqu'alors me devint une vraie obsession », dit Vitangelo Moscarda.[137] Si ce qu'il voit de lui-même ne correspond pas à ce que les autres voient, qui est-il ? Il assiste alors à l'éclatement de sa personnalité en cent mille fragments. La seule solution pour rester entier est l'exclusion de l'autre. Le lecteur est sans cesse invité à travers les pratiques proposées par le développement personnel, à se détacher de toute altérité, bien que l'altérité reste omniprésente.

Dans l'ouvrage de Thomas D'Ansembourg : « *Cessez d'être gentil, soyez vrai* », le message est identique : « on croule sous le poids des jugements extérieurs, il faut s'en libérer à tout prix pour vivre sa propre existence comme on l'entend. » [138] Or, le but final serait, dit-il, de tisser de meilleures relations avec soi-même mais surtout avec autrui : « C'est de cette qualité de présence à vous-mêmes que pourra naître la qualité de présence à l'autre. »[139] Si l'authenticité résulte du (non) rapport qu'on instaure avec les autres, l'authenticité aurait pourtant pour enjeu un meilleur rapport avec autrui ! Ce raisonnement repose sur une incohérence puisque ceci revient à dire : en vous concentrant sur vous, et en excluant l'autre, vous améliorez vos relations avec autrui. Aussi, l'ouvrage de Thomas D'Ansembourg s'apparente plutôt à un traité de communication non violente, qu'à un cheminement pour découvrir sa propre vérité, (exactement l'inverse de ce que promet le titre). En outre, une relation authentique (supposant par nature une réelle rencontre avec l'altérité de l'autre), peut-elle résulter d'un protocole de communication ? Instaure-t-on ainsi les conditions d'une réelle rencontre ? Prenons un exercice au hasard :

[135] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.153
[136] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.14
[137] Luigi Pirandello, *Un, personne et cent mille,* Gallimard, Paris, 1930, p.14
[138] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions de l'Homme, Paris, 2001, p.228
[139] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, op.cité, p.228

« Ne dîtes pas « je suis très émotive » mais dîtes plutôt : « Quand je vis une émotion forte (O), je me sens bouleversée et mal à l'aise (S) parce que j'ai besoin de mieux comprendre mes sentiments afin d'être à même d'en faire un usage plus satisfaisant et d'avoir plus de maîtrise de moi (B). La prochaine fois que je ressentirai une émotion forte, je prendrai le temps de l'accueillir intérieurement et d'écouter ce qu'elle me dit sur moi-même et sur les besoins qu'elle me signale (D) »[140]

C'est dire que l'auteur ne pose pas les conditions d'une véritable relation aux autres, mais évite simplement de générer des conflits en concentrant l'expression de celui qui parle sur ses propres affects. Ainsi toute confrontation devient impossible puisque le sujet ne parle que de lui-même, de ce qu'il ressent, terrain sur lequel l'autre ne peut le contredire. Comment dire à autrui que ce qu'il ressent est faux ? L'auteur donne donc les clés permettant de rendre une discussion non-conflictuelle, sans pour autant jeter les bases d'une meilleure relation à autrui, comme il prétend pourtant le faire. Cette démarche mène à l'exact opposé puisqu'au lieu d'aller vers autrui et de s'ouvrir à lui, avec le risque de déception et de conflit que cette ouverture suppose, le lecteur est invité à se refermer sur ses ressentis, pour éviter tout conflit. Mais l'absence de conflit et la communication non violente ne sont pas synonymes de rencontre. Qu'est-ce en effet qu'une relation authentique si ce n'est une réelle rencontre ? Celle-ci ne présuppose-t-elle pas l'authenticité de chacun, c'est-à-dire un naturel, une spontanéité, une confiance dans la rencontre ? Comment rencontrer réellement l'autre si tout ce qu'on lui dit est calculé, calibré, mesuré ?

S'ensuit alors un autre paradoxe : si l'authenticité est davantage une réaction face aux autres, c'est en situation, en présence des autres, et non seul devant un livre, que le lecteur sera le plus à même de s'entraîner à l'authenticité. Thomas D'Ansembourg le reconnaît d'ailleurs :

« Ainsi, en mettant sur papier, dans des mots et des notions forcément figés, ce qui s'apprend en fait en se vivant en ateliers ou en séminaires par l'expérience des jeux de rôles, les temps d'intégration, l'écoute des émotions, les retours, les silences et la résonnance du groupe, je prends le risque que le processus paraisse gentiment utopique à certains. »[141]

[140] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.71
[141] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.22

Non seulement le livre semble problématique pour aborder cette question pratique et interactive, mais le comble du paradoxe vient du fait qu'aucun des ouvrages ne donnent d'exemple de personnes ayant réussi à devenir elles-mêmes par les méthodes décrites. Ce n'est pourtant pas faute de citer les noms de « ceux qui prennent en main leur vie personnelle » comme l'indique ce titre d'un chapitre de l'ouvrage *Devenir Soi*. Du chapitre 2 au chapitre 6 il s'agit d'une liste de personnes classées par catégories : les artistes, les entrepreneurs privés, les entrepreneurs positifs, les militants. Tous ces personnages charismatiques sont parvenus à être eux-mêmes d'après Jacques Attali. Mais paradoxalement, il nous livre une liste de personnes authentiques qui n'ont pas eu besoin de suivre sa méthode, (qu'il expose pourtant dans les chapitres suivants). La démarche est donc paradoxale puisqu'elle revient à dire : faîtes comme eux, et pour cela appliquez ma méthode, qu'eux-mêmes n'ont toutefois pas appliquée. D'ailleurs Jacques Attali indique lui-même par quels moyens ces individus dits « authentiques » ont agi :

> *« Certains ont suivi l'appel d'une vocation, d'autres ont subi le choc d'une rencontre, d'autres encore ont ressenti l'urgence d'une nécessité. »*[142]

Aucun apparemment n'aurait suivi un manuel ou une théorie sur « comment devenir soi-même ». Ce qui laisse supposer que l'auteur n'estime pas du même niveau ces personnalités authentiques et le lecteur *lambda*, qui lui, aurait besoin d'une méthode bien construite.

Encore un paradoxe puisque l'auteur souligne au début du livre, que chacun d'entre nous est capable de prendre sa vie en main, mais certains auraient besoin d'être accompagnés, guidés, tandis que d'autres non. Etre guidé pour devenir authentique, n'est-ce pas le paroxysme de la contradiction ? Si cela peut paraître réconfortant pour l'individu désormais seul face à lui-même de se raccrocher aux branches des soi-disant spécialistes de la question, le problème est que la question ici est celle du « moi ». Il y aurait donc des spécialistes du « moi ». N'est-ce pas faire du « moi » et de la subjectivité, la chose la plus généralisable et impersonnelle ? Le « moi » ne devient-il pas, par cette généralisation, un « moi » commun, un « moi » de tout le monde, et donc de personne. En quoi serait-ce authentique de suivre une méthode applicable à tous ? Etre authentique consiste à suivre son propre chemin. Comment l'être si l'on nous dit quel chemin prendre ? Cela revient à dire : faîtes ce que je vous dis (ou

[142] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, op.cité, p.119

dicte) et vous serez enfin vous-mêmes ! N'est-ce pas le comble de l'absurde, car être soi-même suppose d'agir à partir de soi et de personne d'autre. Etre soi-même suppose une forme d'autonomie. L'autonomie se définit, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, par le fait de se fixer à soi-même sa propre loi. Si la loi vient d'ailleurs, c'est que la loi n'est pas « propre » au sens de sienne, et qu'aucune autonomie et donc aucune authenticité ne peut en découler. Le raisonnement est donc incohérent en ce qu'il invite à chercher dans une forme d'hétéronomie les sources de l'autonomie et de l'authenticité. Nous allons illustrer ce point à partir d'un exemple précis.

Dans le livre de Thomas D'Ansembourg, ce dernier explique avoir trouvé son titre lors d'un séminaire durant lequel les participants faisaient un jeu de rôles[143]. Lors de ce jeu, l'auteur les arrête en leur conseillant d'être le plus vrai possible. Mais comment être vrai dans un jeu, dans une codification ? Ce paradoxe ne fait que refléter celui du livre. Etre vrai en suivant une méthode de développement personnel revient au même. C'est adopter un code, suivre des règles, jouer un jeu, tout en pensant et prétendant se rapprocher de sa propre vérité. Il s'agit dans les deux cas d'être vrai tout en étant formaté dans sa façon d'être. Ce paradoxe est visible par les propos d'une participante :

> *« Je ferais beaucoup mieux d'être vraie et de lui dire la prochaine fois : « je suis très touchée (S) que tu fasses du souci pour mon retour ce soir, parce que j'aime sentir que tu tiens à ma sécurité et à mon confort (B), et en même temps je ne suis pas assurée (S) que cela te fasse vraiment plaisir de m'accompagner (B). Comme j'ai besoin que nous passions tous les deux une bonne soirée (B) et particulièrement que je puisse savourer mon spectacle sans me faire de souci pour ton bien-être (B), je te propose de faire ce qui te plaît vraiment de ton côté, et je me débrouillerai pour rentrer (D). Comment te sens tu par rapport à cela ? »*

Cette réponse est entièrement codifiée, les lettres sont là pour nous rappeler que la participante utilise rigoureusement la méthode « O,S,B,D » proposée par l'auteur[144], et s'y soustrait. Quelque soit le sentiment (peur, colère…) ou la situation (mensonge…) que le lecteur peut être amené à vivre, la méthode lui donne des outils et une marche à suivre pour être le plus vrai possible. La démarche n'est pas seulement intellectuelle, elle est également physique. La méthode passe du physique au psychisme sans discontinuité. En cas de

[143] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.179
[144] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, méthode citée p.70-71

colère[145] : la première étape, dit l'auteur, consiste à « fermer notre bouche ». Entre cette première étape, et la cinquième qui consiste à « rouvrir la bouche » pour exprimer enfin sa colère, doit se passer toute une succession d'acceptations psychiques. En somme, un sentiment aussi puissant et impulsif que la colère devient tout d'un coup séquencé, parcellisé en étapes conscientes, analysées, réfléchies. Chaque sentiment – même le plus irrationnel - devient rationalisé à outrance. La vie affective de l'individu devient ainsi une série de rationalisations[146]. Le lecteur peut alors avoir l'illusion de maîtriser ses émotions les plus intenses puisqu'elles deviennent divisibles en étapes de conscience. Si les sentiments peuvent être ainsi rationnalisés, cela sous-entend que les sentiments ont une base rationnelle. En insistant sur le rôle de la raison sur les sentiments, les propos du développement personnel s'opposent aux traditions philosophiques dominantes de la pensée morale. Le type de critique philosophique que l'on peut faire au développement personnel peut s'effectuer selon deux grands types de contestation.

Le premier consiste à nier l'influence de la raison sur les sentiments, ces deux instances étant imperméables l'une à l'autre. Nous pourrions dans cette lignée inscrire toute la tradition rationaliste selon laquelle les facultés de l'esprit et notamment la raison s'opposent aux passions[147] et cette opposition constitue le fondement même de la moralité. Cette thèse est notamment celle d'Emmanuel Kant, pour qui penser la morale revient à s'arracher à la logique naturelle des penchants naturels. La volonté bonne est une volonté désintéressée qui marque une lutte de la raison contre une naturalité spontanée, puisque sentiments, tendances, penchants, égoïsmes, s'opposent à la raison.

Un sentiment, le respect, peut toutefois sembler rationnel chez Emmanuel Kant. Ce sentiment est le seul qui soit produit par un principe intellectuel :

> *« Le respect pour la loi morale est un sentiment qui est produit par un principe intellectuel et ce sentiment est le seul que nous connaissons parfaitement a priori et dont nous pouvons apercevoir la nécessité. »*[148]

[145] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai,* op.cité, p.192-193
[146] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.194
[147] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, Paris, 2004, article « sentiments moraux »
[148] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, « Des mobiles de la raison pure pratique », Puf, Paris, 2016 p.77

Si ce sentiment est certes lié à la rationalité, ce sentiment reste toutefois « produit » dit Emmanuel Kant, c'est-à-dire qu'il est second par rapport à la loi morale qui émane de la raison première. Ce n'est donc pas le sentiment qui est premier mais la raison qui provoque chez l'individu un sentiment. La raison légifère et les sentiments suivent, ce n'est pas la raison qui légifère sur les sentiments. Or c'est bien la démarche inverse que préconise le développement personnel puisque les sentiments demeurent premiers et la raison viendrait dans un second temps légiférer.

Nous pourrions également opposer une des thèses majeures de la philosophie morale, à savoir la position britannique empiriste du XVIIIe siècle, qui certes, s'oppose au rationalisme en ce que les sentiments sont posés comme premiers, mais ne corrobore toutefois en rien l'idée selon laquelle les sentiments seraient rationalisables. David Hume[149] fait de la raison une pure capacité de l'esprit à combiner certains éléments entre eux, et la considère comme « l'esclave des passions. »[150]. La raison ne peut avoir d'ascendant sur les passions, elle reste impuissante à déclencher un choix ou une action et ne peut jamais légiférer sur un sentiment.

Qu'il s'agisse donc de la position rationaliste ou de la position empiriste, dans les deux cas, l'opposition canonique entre raison et sentiment demeure intacte. Si pour les rationalistes, la raison est première, pour les empiristes, les sentiments sont premiers. Mais dans les deux cas raison et sentiment sont de nature différente. C'est donc le premier type de contestation que l'on pourrait opposer aux thèses du développement personnel présupposant et ne questionnant pas l'influence de la raison sur le sentiment.

Le second type de contestation, plus radical encore, consisterait à nier toute opposition entre le sentiment et la raison, en faisant des affects la source de la raison. Nous pouvons penser ici à Friedrich Nietzsche[151] qui pousse sans doute le plus loin cette récusation du pouvoir de l'esprit sur les affects. Pour ce dernier, le sensible et l'intelligible ne se distinguent pas, tout dualisme est remis en question puisque « sous chaque pensée gît un affect. »[152] La raison ne peut influencer un affect car la raison elle-même est rapportée à une source affective. Nous ne développons pas plus précisément ce point ici, car ceci nous éloignerait de notre sujet, mais nous le mentionnons pour montrer l'infondé de certains présupposés, sinon l'absence de questionnement de ces présupposés.

---

[149] David Hume, philosophe écossais, (1711-1776)
[150] David Hume, *Traité de la nature humaine*, GF Flammarion, Paris, 1999, livre II, 3ème partie, section 3
[151] Friedrich Nietzsche, philosophe Allemand, (1844-1900)
[152] Nietzsche, *Fragments posthumes*, t.XII, 1 (61)

A supposer que le lecteur adhère intellectuellement à ces méthodes, comment néanmoins réagir comme elles le préconisent dans la réalité ? Cela supposerait que ses moindres faits et gestes puissent être analysés et pensés en amont. L'authenticité ou la vérité de soi ne supposent-elles pas au contraire, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, une certaine forme de « naturel » ou de spontanéité ? Ces exercices sous prétexte d'améliorer notre façon d'être, nous façonnent en nous codifiant jusque dans nos moindres paroles. Comment se sentir soi-même quand il s'agit de parler et de répondre en suivant un guide de bonnes conduites ? Comble de ce paradoxe, Thomas d'Ansembourg invite, tout en suivant sa méthode, à renouer avec ses sentiments. Pour ce faire, il s'agirait de :

> *« Sentir sans juger ni interpréter (…) De nouveau nous dit l'auteur, c'est notre vieille habitude de penser plutôt que de ressentir qui prime … Si nous voulons davantage nous renseigner sur nous-mêmes, pour savoir ce que nous vivons vraiment par rapport à une situation, nous avons intérêt à écouter notre sentiment. »*[153]

Autrement dit, l'auteur demande à la fois de renouer avec ses sentiments les plus intimes tout en suivant à la lettre ses conseils de formulation. Qu'est-ce qu'un sentiment qui résulte d'une méthode ? D'une méthode commune ? Est-ce encore un sentiment ? Un sentiment personnel ? L'auteur propose quelques exercices :

> *« Essayez vous-mêmes de décoder vos sentiments vrais derrière les sentiments étiquettes. Voici quelques propositions. « Je me sens abandonné » : n'est il pas plus précis et plus vrai de dire : « je me sens seul et triste. J'ai besoin d'être rassuré sur le fait que je compte pour toi, que j'ai ma place dans ton cœur, même si tu choisis pour le moment de faire autre chose plutôt que d'être avec moi »*[154]

Et pour chaque sentiment (la trahison, le rejet, l'exclusion etc.), l'auteur indique ce qu'il est bon d'en dire. Il termine en affirmant : « voyez qu'en utilisant un sentiment vrai, nous nous donnons l'avantage de nous recentrer. »[155] Mais un sentiment ainsi codifié peut-il être prétendu vrai et personnel ?

---

[153] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.77
[154] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.83
[155] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, op.cité, p.84

Inviter le lecteur à suivre ses sentiments en lui intimant la façon de le faire relève d'une démarche manipulatoire. Toutes ces procédures et recettes indiquées ne vont pas sans déposséder le lecteur d'une grande liberté eu égard à sa propre manière de s'affirmer et de se concevoir. Les tentatives de rapprochement de soi avec soi-même obéissent ici à une véritable codification du rapport à soi-même. La déception ne peut qu'en être plus grande, en refermant ces livres, d'avoir espéré parvenir à soi-même, à travers une codification impersonnelle. Il s'agit là d'un double discours mensonger puisqu'il promet l'authenticité sans jamais permettre de l'atteindre. Il n'y a aucune authenticité possible derrière ce langage aux formules impersonnelles. L'authenticité implique en effet le refus d'agir sous l'emprise de directives extérieures ou alors le concept valorisé est vidé de tout son sens. Nous comprenons dès lors comment se dessine cette manipulation sournoise qui consiste à donner au lecteur l'impression d'être pleinement lui-même et libéré de toute emprise, tout en l'invitant à accomplir les tâches préconisées. Plus les auteurs de ces ouvrages prônent l'authenticité, plus ils enferment les lecteurs dans des comportements conformistes et contraignants. Le « moi » ne pouvant cheminer librement ne peut que se mouler sur la liste des préceptes invoqués. Au lieu de permettre au lecteur d'accéder à lui-même, ces méthodes dépossèdent les individus de leur intériorité. Il y a donc, nous semble-t-il, un vice de forme et de fond dans cette démarche : si, en apparence, tout est fait pour libérer le lecteur, les directives disciplinaires n'en restent pas moins présentes. L'authenticité est mobilisée puis immédiatement remplacée par la militarisation des esprits et des conduites. La supercherie saute aux yeux dès que l'on comprend que cette littérature se pare de l'émancipation et de la libération qu'elle empêche par la discipline même qu'elle impose. Loin d'être libérés et pleinement eux-mêmes les lecteurs sont finalement sous contrôle. Croyant s'affirmer, l'individu ne disparaît-il pas d'autant plus sous les contraintes, les conseils et les exemples que cette littérature lui impose ? Les actes réalisant ce que d'autres lui dictent de faire sont des actes, de fait, inauthentiques. Or une vie authentique ne peut que passer par une existence autonome qui obéît à ses propres objectifs et ses propres choix. Cette littérature instrumentalise donc la notion d'authenticité, car les lecteurs sont invités à devenir eux-mêmes et à s'accomplir par un cheminement qui leur est intégralement dicté. L'authenticité se trouve ainsi réduite à peu de chose, car elle ne permet pas aux lecteurs de s'autodéterminer, ce en quoi consisterait une vie véritablement authentique.

2.5 Le volontarisme extrême et la toute puissance de l'individu

Ces ouvrages dits pragmatiques et concrets, censés donner des clés vers l'authenticité, ne proposent somme toute que des prises de conscience de ce qui l'entrave. Le raisonnement sous-jacent à ces ouvrages est le suivant : une fois que vous aurez pris conscience de ce qui vous empêche d'être vous-mêmes, il n'y aura plus de problème pour l'être. Ces ouvrages semblent confondre penser et être : si la prise de conscience est nécessaire, est-elle pour autant suffisante pour être ce que l'on vise ? Jacques Attali a l'honnêteté de reconnaître la difficulté :

> *« Cette conscience de ses limites ne conduit pas nécessairement à renoncer à ses convictions ou à l'héritage de ses ancêtres. Elle ne conduit pas non plus, par elle-même, à vouloir changer de vie, et à renoncer au statut de résigné-résignant. »*[156]

Pourquoi faire alors de ces prises de consciences des étapes nécessaires et suffisantes dans le cheminement vers soi-même, si elles ne le permettent pas nécessairement ? N'est-ce pas mensonger de promettre un but[157] dont l'auteur ne donne pas les moyens suffisants d'y parvenir ?

Parmi les moyens proposés, l'auteur insiste par exemple sur l'importance (deuxième étape du devenir soi) à accorder au respect de soi-même. Se respecter conduit, dit Jacques Attali, à :

> *« Ne pas se mentir ; à ne pas s'épargner ; à analyser et comprendre ses échecs ; à identifier ses responsabilités ; à comprendre ce qu'on peut attendre et espérer de soi ; à ne pas esquiver la vérité sur soi, sur ses tares, ses secrets de famille ; à refuser la perspective de mourir sans avoir fait ce qu'on s'était promis d'accomplir »*[158]

---

[156] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.159

[157] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.153 : « Aucune des pensées dont on a rapidement rappelé les principes ne fournit une réponse exhaustive, universelle et moderne à toutes ces questions. Ce sera l'objet des prochains chapitres ».

[158] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.162

Mais tout cela dépend-il de soi ? N'est-ce pas hypocrite de préconiser ces façons d'être, alors que tout ne dépend pas entièrement du sujet ? On ne peut qu'être d'accord en lisant ces conseils, mais comment faire ? Est-ce si simple ? Suffit-il de le vouloir ? Là encore le raisonnement est plus incantatoire que démonstratif. Le passage qui va de la conscience à l'action, n'est jamais questionné, comme s'il suffisait de prendre conscience pour faire, ou pour être. Nous en avons un autre exemple dans ce qui suit :

> *« Assumons-le : personne d'autre que nous ne peut exprimer notre raison d'être. Personne d'autre que nous n'est habilité à définir nos aspirations, à choisir notre projet de vie. Personne ne peut mieux que nous choisir ce que nous voulons être dans dix minutes, dans deux jours, dans dix ans. On trouve dès lors le courage de ne compter sur personne. »*[159]

L'usage du « dès lors » est fallacieux puisque l'auteur fait du courage d'être, la conséquence directe d'une prise de conscience. Or il suffit de s'observer et d'observer les individus, pour savoir qu'il ne suffit pas d'avoir conscience pour faire ou ne pas faire ce qu'il conviendrait de faire. Est-ce qu'une prise de conscience du négatif amène nécessairement au positif ? Est-ce qu'il suffit de voir le bien pour le faire ou de voir le mal pour l'éviter ? Ces raisonnements le présupposent, mais ce présupposé reste contestable.

En effet, ces auteurs font de la volonté, une flèche de causalité, qui irait des éléments mentaux aux éléments physiques. En posant la volonté comme pouvoir absolu et solution au problème de l'authenticité, ils ne prennent pas en considération la question de l'agent et celle de l'écologie de l'action. Plus précisément, ils présupposent trois points qu'ils ne questionnent pas : le premier est celui de la confusion entre volonté et entendement ; le second, celui de l'autonomie de la volonté, du rapport à soi-même dans l'action ; le troisième, celui de l'autonomie de l'action, de la part de maîtrise qu'a l'agent dans ce qu'il entreprend.

Sur le premier point, en posant la volonté comme pouvoir absolu et suffisant, ces auteurs ne semblent pas faire de distinction entre entendement et volonté. Pour agir, seule semble suffire la volonté. Mais à partir de quoi se détermine-t-elle ? La volonté est la faculté d'agir, autrement dit de choisir et de se déterminer d'après les représentations proposées par l'entendement. Ces auteurs ne précisent jamais d'après quelles représentations ou quel contenu la volonté doit se déterminer. Il suffit pour eux de vouloir « être soi-même ». Mais quelle représentation de soi-même se faire ? Quelle représentation de soi-même se

[159] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.166

construire ? Ici les élaborations et les idées que l'on peut se faire du « moi » ne sont jamais mentionnées. « Etre soi-même » est une idée suffisante et significative par elle-même selon ces auteurs. Or savoir ce que cette expression recouvre, comprendre à quelles visées elle peut correspondre, n'est jamais pensé.

Sur le second point qui consiste à penser la volonté comme toute-puissante, il faut supposer que l'agent soit bien à l'origine de sa volonté. Or nous pourrions nous demander en quoi nous sommes réellement des agents : « Ne suis-je pas comme le théâtre d'évènements qui m'arrivent, le spectateur impuissant de ce qui se passe en moi ? »[160]. Les auteurs en question semblent nier toute forme d'influence, sinon de déterminismes. Ils posent d'emblée une volonté autonome en niant toute forme d'hétéronomie (désirs, passions, conventions, instances supérieures etc.) dans l'exercice de la volonté. La volonté est pour eux synonyme de pouvoir absolu. Ils n'imaginent pas que l'homme puisse être animé par des désirs dont il ignore les causes, et agisse parfois par autre chose qu'une libre volonté.[161] En réalité nous pourrions, à l'instar de Baruch Spinoza[162], et à l'inverse de ces auteurs, penser que nous ne voulons pas librement, mais que la raison ne fait que justifier certains de nos penchants. Les auteurs en question ne tiennent pas compte du fait que l'homme puisse être originellement asservi dans ses décisions.

Sur le troisième point, toujours en affirmant la toute-puissance de la volonté, les auteurs de ces ouvrages sous-entendent le fait qu'il y aurait nécessairement coïncidence entre l'intention et la fin visée. Or il peut y avoir déviance entre l'intention de départ et le résultat de l'action. Sinon ce serait estimer que l'agent contrôle de A à Z toutes les séquences qui doivent contribuer à la réalisation de la fin visée, ce qui, dans le cadre des actions humaines, semble irréaliste. Comment contrôler et maîtriser le processus conduisant au sentiment de soi-même ? Celui-ci n'est pas le point d'arrivée d'un itinéraire strict et contrôlable. Le « moi » ne peut être le résultat d'une théorie causale stricte, sinon à le présupposer comme une entité fixe atteignable, et à réifier la subjectivité. Cette réification du « moi » en fait paradoxalement un « moi » imaginaire, un « moi » idéal, un « moi » abstrait, car rien dans la réalité ne permet de le désigner.

---

[160] Ruwen Ogien, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, Paris, 2004, article « action », p.15

[161] Spinoza, *Lettre à Schuller*, (1675) : « aux prises entre des passions contraires, les hommes voient le meilleur et font le pire, ils se croient libres cependant.»

[162] Baruch Spinoza, philosophe Hollandais, (1632-1677)

Inversement, il peut aussi y avoir coïncidence entre la fin visée et le résultat sans relation de cause directe. L'intentionnalité ne garantit pas à elle seule que l'agent soit la cause de l'action volontaire. L'intentionnalité n'est pas toujours synonyme de causalité :

> *« Il peut y avoir coïncidence entre des désirs et des croyances préalables et l'état de choses qui s'est réalisé, sans qu'il se soit réalisé à cause de ces désirs et de ces croyances. X veut tuer Y, mais rate sa cible tout en provoquant la panique d'une horde de sangliers qui piétinent Y et le tue. L'état de choses voulu par X s'est réalisé, mais pas de la manière souhaitée, ce qui pose le problème de savoir si X a tué Y intentionnellement. »*[163]

On peut aboutir au résultat souhaité sans supposer la toute-puissance de l'agent. Dans le cas de la volonté d'être soi-même, nous pouvons imaginer qu'une cause extérieure (une passion, une activité) ou un tiers, une relation, puisse être à l'origine d'un sentiment authentique de soi-même. L'authenticité sera dès lors effectivement éprouvée et ressentie, mais ne résultera pas pour autant de l'intentionnalité de l'agent.

Ces présupposés ne sont pas questionnés dans les ouvrages cités. L'authenticité serait affaire de volonté et de pugnacité. Ces recettes font fi des contraintes de la vie et de l'esprit, comme s'il allait de soi qu'être authentique était une question de volonté : « Il est temps pour chacun de se prendre en main (…) Choisissez votre vie »[164]. Aucun obstacle interne (psychologique, épistémologique) n'est envisagé. Rien que le sous titre de l'ouvrage de Jacques Attali est clair : « prenez le pouvoir sur votre vie ! ». Le livre commence d'emblée par ce volontarisme :

> *« Je voudrais dire à chacun d'entre vous : n'attendez plus rien de personne, faites un nouveau pari à la Pascal (…) Je propose d'agir de même dans le monde d'aujourd'hui : faire le pari de prendre le pouvoir sur sa propre vie, de se trouver, indépendamment de l'hypothétique action des autres. Parce qu'en toute hypothèse on a tout à y gagner (…) le même Blaise Pascal nous rappelle que notre vie se déroule à l'intérieur d'une prison, déterminée par les conditions de notre naissance et les exigences de notre mort. A nous d'en écarter les murs. »*[165]

---

[163] Ruwen Ogien, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, Paris, 2004, article « action », p.15
[164] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.7
[165] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.10-11

Le terme de « volonté » est clairement cité dans chaque ouvrage : « Tu dois te donner le droit de répéter plusieurs fois la même erreur ou l'expérience désagréable avant d'arriver à avoir la volonté et le courage nécessaires pour le transformer. »[166] Cette volonté est en chacun de nous, une égalité de volonté est, en outre, présupposée entre les individus :

> *« Hommes et femmes, même les plus faibles, les plus démunis, les plus écrasés par les diverses forces qui se disputent le monde, ont la capacité de prendre le pouvoir sur leur propre vie. S'ils ressentent le besoin vital de se libérer, s'ils apprennent à ne pas se résigner, à résister, à trouver dans leur vie intérieure et dans l'exercice de leur raison une façon de se libérer des déterminismes qui les asservissent. »*[167]

Le manque de volonté est expliqué par un manque de courage : « ayez le courage d'entreprendre et de considérer votre vie comme la plus belle des aventures. »[168] Ou encore :

> *« Tu dois te donner le droit de répéter plusieurs fois la même erreur ou l'expérience désagréable avant d'arriver à avoir la volonté et le courage nécessaires pour te transformer. »*[169]

Pour Thomas D'Ansembourg la volonté est également première : « dès que j'ai décidé de basculer … toute mon énergie a changé »,[170] dit-il, comme s'il suffisait de l'avoir décidé pour entreprendre une nouvelle façon d'être.

Le principe de base de ces conseils en développement personnel est de faire en sorte que tout dépende de l'individu. Ce dernier est considéré comme l'unique entrepreneur de sa vie. C'est pourquoi chacun est invité à devenir l'auteur, l'acteur, et le sujet de son histoire. C'est en lui que tout semble résider. Or quoi de plus séduisant qu'une autonomie absolue ? Ces ouvrages présupposent, pour mieux charmer le lecteur, qu'il a toutes les cartes en main pour s'accomplir, s'affirmer, s'imposer, être vrai et authentique. Chacun aurait ainsi le contrôle et le pouvoir sur lui-même, il suffit pour cela d'appliquer les formules fournies par

---

[166] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.14 ; p.17 : « Il ne tient qu'à toi de décider de te prendre en mains pour devenir maître de ta vie » ; p.52 : « Ce faisant, il devient possible pour toi de devenir maître de ta vie au lieu de te laisser diriger par tes peurs » ; p.211 : « Après avoir touché à ce qui le dérangeait véritablement, il fut en mesure de solutionner son problème et de mettre en mouvement la guérison de la blessure. »

[167] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.13

[168] Jacques Attali, *Devenir soi*, op.cité, p.8

[169] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.14

[170] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.126

ces guides du « moi ». Cet hyper pouvoir de l'individu est renforcé par l'utilisation d'un langage actif et responsabilisant :

> *« Tu peux compter sur ton Dieu intérieur qui est omniscient (il connaît tout), omniprésent (il est partout) et omnipotent (il est tout puissant). Cette puissance est toujours présente et à l'œuvre en toi. Elle agit de sorte à te guider vers les personnes et les situations qui te sont nécessaires pour grandir et évoluer selon le plan de ta vie choisi avant ta naissance. »*[171]

Chacun serait donc apte à trouver le chemin de l'authenticité s'il fait preuve de volonté, de courage, d'inventivité.

Si la volonté et le courage du sujet sont les clés de la réussite, cela signifie que la réussite est une affaire de « gestion ». Il faut gérer son « moi » comme on gère ses comptes, son travail ou sa voiture. L'authenticité serait, en somme, une question de conduite. Ces recettes ont tendance à réifier les individus, à tel point que ces derniers seraient comme des voitures qu'il s'agit de conduire à bonne destination en ayant mis le bon carburant à l'intérieur. Nous ne prenons pas cette métaphore au hasard, Thomas D'Ansembourg explique que l'individu peut se trouver « affectivement » dans trois situations, en usant d'une métaphore mécanique :

> *« Le sentiment fonctionne comme un signal lumineux sur un tableau de bord, il nous indique qu'une fonction intérieure est ou n'est pas remplie (…) si je roule en voiture sur une route de campagne, je vais être attentif à la prochaine station que je croiserai, m'y rendre et prendre soin de mon besoin. Je me dépanne moi-même… »* [172]

C'est faire de l'homme un être purement mécanique, un ensemble de rouage, où tout partirait de la conscience pour aboutir à la mise en mouvement intérieure. Mais cette vision très mécaniste et cérébrale de l'homme convient-elle à l'individu singulier et complexe que nous sommes ? Toute mise en mouvement vers le vrai dépend-elle de la raison consciente ? La conscience est assimilée à un tableau de bord et à ses signaux lumineux. Mais la conscience est-elle aussi simplement lisible ? Quelle part cet auteur fait-il à l'inconscient et plus généralement à tout ce qui empêche la conscience d'avoir accès à la vérité des affects ?

---

[171] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.17
[172] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.34-35

Par ailleurs les situations qu'il décrit ne sont pas si simplistes : nous savons bien qu'il ne suffit pas d'avoir conscience pour entreprendre. Ceci annule la troisième situation décrite, qui semble aux yeux de l'auteur la meilleure à suivre. Le passage de la prise de conscience à la réalisation de l'action efficace n'est toutefois pas si simple. Plusieurs « freins » (culturels, sociaux, psychologiques, personnels) peuvent enrayer cette logique purement mécaniste et cérébrale. La complexité humaine semble absolument réduite par cette logique mécaniste, qui se poursuit tout au long de l'ouvrage :

> *« Nous pouvons prendre soin de l'encrassement de notre carburateur intérieur, nettoyer nos bougies, vérifier l'allumage, et surtout nous assurer de la qualité de notre carburant. »*[173]

Cette hyper-gestion se traduit par tout un vocable lié à la planification, à la stratégie : « Ce n'est qu'au fil de la vie que nous devenons graduellement conscients de notre plan de vie et de ce que nous devons régler ». La vie n'est qu'une série d'étapes :

> *« J'ai plutôt observé que la majorité des enfants passent par les quatre étapes suivantes : après avoir connu la joie d'être lui-même, première étape de son existence, il connaît la douleur de ne pas avoir le droit d'agir ainsi, qui est la deuxième étape. Viens ensuite la période de crise et la révolte, la troisième étape. Afin de réduire la douleur, l'enfant se résigne et finit par se créer une nouvelle personnalité pour devenir ce que les autres veulent qu'il soit. Certaines personnes demeurent enlisées à la troisième étape durant toute leur vie, c'est à dire qu'elles sont continuellement en réaction, en colère ou en situation de crise (…) Mes nombreuses années d'observation m'ont permis de constater que toutes les souffrances de l'humain peuvent être condensées en cinq blessures. Les voici par ordre chronologique, c'est à dire dans l'ordre où chacune d'elles apparaît dans le cours d'une vie. »*[174]

Sans développer les cinq étapes décrites par l'auteur, nous voyons que la vie ici se scande de façon mécanique et rigide selon une grille de lecture. Cette vision gestionnaire de la vie n'est-elle pas aux antipodes de la compréhension du vivant ? N'est-ce pas vouloir figer dans du statique le vivant, c'est-à-dire le mouvant par excellence ? L'existence est réduite à une série limitée d'étapes, elles-mêmes résumables en formules. Cette formulation permet d'offrir l'illusion au lecteur de maîtriser le cours d'une vie entière, car derrière ces grilles de

[173] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.230
[174] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même,* Pocket, Paris, 2015, p.18

lectures rigides se cache le désir de contrôler les étapes d'une vie. Ainsi, par ce contrôle réductionniste, l'individu se sent déjà comme maître et possesseur de sa propre vie. Ce cadre lui donne l'illusion de croire qu'il peut en effet tout contrôler, puisque –la preuve- il contrôle déjà en compréhension ces blessures les plus profondes.

L'authenticité est ici pensée en termes de stratégie rationnelle, de planification comportementale, de programme de conduites, plutôt qu'en termes de rencontres, d'imprévus, d'irrationalité, de hasard, de complexité humaine. En somme, chacun posséderait des traits immuables qui constitueraient son caractère comme un bloc monolithique. Pas de place pour une identité multiple. Or l'individu n'est-il pas sans cesse confronté à des situations de vie qui peuvent venir mettre en question son identité ou ce qu'il pensait être ? Un individu a-t-il toujours conscience des rôles qu'il joue, les a-t-il consciemment choisis ? L'application des principes cités ne peut être qu'une démarche rationnelle. L'irrationalité a peu de marge. Mais l'irrationalité, l'incohérence, l'affectivité spontanée ne font-elles pas tout autant partie de l'individu que la rationalité et la cohérence ? Autant de présupposés que ces auteurs ne questionnent pas.

La conséquence de ce volontarisme poussé est un excès de responsabilisation[175]. Ceux qui n'y parviennent pas n'ont à s'en prendre qu'à eux-mêmes : « Si tu souffres (…) c'est bien parce que tu as décidé de ne pas t'occuper de ta blessure. L'autre n'est pas responsable de ton mal »[176]. Si chacun a en soi les instruments en main pour changer ce qui ne va pas, chacun devient alors responsable de ce qui lui arrive :

> *« Bien des gens se résignent à n'être, toute leur vie, que ce que les autres ont décidé qu'ils seront ; ils mènent l'existence que les autres, ou les hasards ont tracée pour eux là où ils sont nés. Par peur. Par paresse. Par passivité. Ils survivent ai mieux, trouvant parfois de minces bonheurs dans les anecdotes de leurs destins. »*[177]

L'auteur use d'un nom pour désigner ces personnes en échec, passifs :

[175] Thomas D'Ansembourg : « Nous avons davantage intégré l'impression confuse et quasi constante de la culpabilité de chacun par rapport à l'autre que le sens éclairé de la responsabilité de chacun », *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.96

[176] Lise Bourbeau, *Les cinq blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, Paris, 2015, p.21

[177] Jacques Attali, *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014, p.12

« Je nomme ces gens – largement majoritaires, et pas seulement au sein des démocraties – les « résignés-réclamants ». Résignés à ne pas choisir leur vie ; réclamant quelques compensations à leur servitude. »[178]

« Devenir l'entrepreneur de sa vie », « l'acteur de sa vie », devient l'impératif catégorique puisque : « Le monde appartiendra à ceux qui osent et oseront refuser d'être « résignés-réclamants » pour prendre le pouvoir sur leur propre vie, en suivant le chemin ici esquissé. »[179]

Les auteurs semblent faire référence à une forme de servitude volontaire qui culpabiliserait le lecteur. L'homme, en l'occurrence ici le lecteur, serait potentiellement à l'origine de sa servitude. Les auteurs prennent pour acquis que l'homme s'aliène volontairement, et qu'il ne revient qu'à lui-même de se libérer des fers :

« Et quand malgré tout on ne fait pas le choix de ce qu'on croit vouloir, ni dans sa vie privée ni dans sa vie professionnelle, si on fait consciemment le choix de retourner au statut de « résigné-réclamant », au confort de l'aliénation, sans plus invoquer le prétexte ou la justification de contraintes, c'est qu'on est retenu par l'angoisse du choix, qui rend la liberté parfois plus difficile à vivre que la dictature. »[180]

En somme, les auteurs sous-entendent que la cause de l'échec à devenir soi est due à une forme d'aliénation confortable, de servitude voulue.

Etienne de La Boétie a cherché à comprendre cette énigme de la condition humaine, qui fait qu'un peuple entier préfère ployer le joug sous la tyrannie d'un seul homme, acceptant de le supporter plutôt que de le contredire. L'auteur recherche alors les causes de la servitude. Etienne de La Boétie dit bien que les individus qui ainsi s'aliènent à un seul homme sont « enchantés et charmés » par cet homme qui n'a ni vice, ni force, ni prestige, et qui s'avère à leur endroit « inhumain et sauvage ». C'est donc qu'il y a un vice dans la nature humaine, puisque ce n'est ni par faiblesse ni par lâcheté qu'ils se soumettent à cet individu, qui n'use pas de la force pour dominer. D'où le thème de l'œuvre, qui résume l'idée d'une servitude qui n'existe que parce qu'elle est « volontaire ». Les auteurs en développement personnel font de cette thèse un principe explicatif à lui seul, mais cette servitude volontaire a deux causes

[178] Jacques Attali, op.cité, p.33
[179] Jacques Attali, *Devenir soi,* op.cité, p.182
[180] Jacques Attali, *Devenir soi,* op.cité, p.176

principales pour Etienne de La Boétie : la dénaturation des gouvernés et la dénaturation des gouvernants. La servitude volontaire ne revient pas entièrement à l'individu, comme le laissent entendre les auteurs du développement personnel, car elle est liée au rapport qui s'instaure entre gouvernés et gouvernants. Revenons sur l'analyse d'Etienne de La Boétie et à la conception anthropologique qu'il se fait de l'individu. Pour ce dernier, l'homme, en sa nature originelle n'est pas d'emblée tout ce qu'il est. La famille est indispensable à la formation de l'individu. Les familles n'étant pas toutes du même niveau d'éducation et d'érudition, les individus sont différents les uns des autres, il n'y a pas d'égalité première. Néanmoins, le naturel de chaque homme est raisonnable, et la raison universelle. La nature, « ministre de Dieu et gouvernante des hommes les a tous faits sur le même patron et a mis en leur âme quelque naturelle semence de raison. »[181] Découle de ce primat de la raison chez l'homme, sa liberté. La liberté de l'homme se déduit de sa raison, puisque cette dernière implique pour chacun l'autonomie et la reconnaissance mutuelle et réciproque de l'autre. La nature de leur raison pousse donc les hommes vers toujours plus de liberté. Comment se fait-il alors qu'ils puissent se complaire dans les chaînes de l'esclavage ? Si les hommes peuvent volontairement s'aliéner c'est que leur esprit a été dénaturé. Ils ont perdu la lucidité et la raison qui étaient les privilèges de l'esprit. Si l'esprit des individus peut se dénaturer c'est qu'ils se sont laissés « abâtardir »[182] et « abêtir »[183]. Il y a donc une malléabilité de la nature humaine, en partie et le plus souvent due à l'habitude : « Les hommes se contentent de vivre comme ils sont nés (…) et prennent pour leur naturel l'état de leur naissance. »[184] L'habitude s'apparente à un venin émollient qui endort la raison. Toutes les semences de bien que la nature a données à l'homme « se fondent et viennent à rien »[185] :

> *« Nul être, sans qu'il en ressente un tort grave, ne peut être retenu en servitude (…) Que la liberté est naturelle et qu'à mon avis, non seulement nous naissons avec notre liberté, mais aussi avec la volonté de la défendre. Et s'il s'en trouve par hasard qui en doutent encore et soient tellement abâtardis qu'ils méconnaissent les biens et les affections innés qui leur sont propres, il faut que je leur fasse l'honneur qu'ils méritent et que je hisse, pour ainsi dire, les bêtes brutes en chaire pour leur enseigner et leur nature et leur condition. »*[186]

[181] Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, Paris, 2012, p.140
[182] Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cité, p.141
[183] Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cité, p.154
[184] Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cité, p.145
[185] Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cité, p.146
[186] Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976, p. 186

Si l'individu se soumet c'est qu'il n'a rien connu d'autre. C'est donc l'habitude qui engendre la continuation de la servitude. L'homme se laissant aller aux habitudes, et ainsi asservi, n'a plus la nature d'un homme. La docilité des sujets est une dénaturation, une chute des valeurs auxquelles l'homme digne a naturellement vocation à donner vie. Mais Etienne de La Boétie ne s'en tient pas à cette seule explication culpabilisante pour l'individu. La seconde raison qu'invoque Etienne de La Boétie pour expliquer et comprendre la servitude volontaire tient, non plus à la dénaturation des gouvernés, mais à celle des gouvernants. Le gouvernement d'un seul, porte en lui le vice possible, c'est-à-dire l'envie de toute-puissance. Le gouvernement d'un seul est en acte ou en puissance, tyrannique car le pouvoir d'un seul a toujours le poids d'un joug. Le tyran se croit un dieu, et use des procédés qui empêchent « de faire, de parler, et quasi de penser »[187], il fait croire, c'est-à-dire qu'il empêche de penser. C'est ainsi que le politique est dénaturé puisqu'il confond la chose publique avec son appétit privé de puissance. Il impose sa subjectivité en objectivité. Aussi, la servitude est tant du côté des sujets asservis que du côté du tyran. Les deux vices à combattre sont donc l'inertie de l'habitude et le « charme » des fabulations d'un maître.

Mais aujourd'hui, en France, pays des droits de l'homme et de la liberté, à quelle servitude peut-on bien se soumettre ? S'il y a effectivement passivité, soumission sinon servitude, n'est-ce pas uniquement par manipulation ? Le développement qu'on dit personnel, ne développe-t-il pas plus les illusions et les manipulations que les personnes elles-mêmes ? La manipulation consiste à faire croire aux lecteurs qu'il s'agit de se « libérer » alors même qu'il s'agit de se régler, de se discipliner, volontairement et avec pugnacité. C'est une invitation à la servitude volontariste. Nous pouvons nous demander ici, si les maîtres du « moi » sont les lecteurs, ou bien les auteurs qui font croire aux lecteurs qu'eux seuls le sont ?

Cette mise en valeur de la volonté, que nous avons préalablement expliquée, sert à justifier le fait que si l'authenticité n'est pas atteinte, ce sont les lecteurs qui doivent en assumer l'échec. Mais peut-on à la fois suivre une méthode impersonnelle et être responsable d'un échec d'authenticité ? De deux choses l'une : soit l'individu culpabilise de ne pas y arriver, soit il finit par se haïr de ne pas y parvenir. Dans les deux cas la rencontre avec soi-même initialement promise est ratée. L'effet obtenu est inversement proportionnel à la promesse de départ.

[187] Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cité, p.152

Nous pouvons nous interroger sur l'idée de l'Homme contemporain que cette littérature véhicule. Cette littérature ne surestime-t-elle pas la capacité humaine d'autodétermination et ne tombe-t-elle pas dans une vision abstraite (bien qu'elle se veuille très pragmatique et concrète) de l'Homme ? Celui-ci ne serait-il que le fruit de sa volonté, de sa propre détermination, indépendamment des déterminismes sinon des conditions psychiques, psychologiques, sociales, historiques dans lesquelles il évolue ? Comment imaginer que les décisions que l'on prenne puissent être les conséquences des lectures rationnelles que l'on fait ? Quel humain sur terre s'avère capable de faire ses choix en fonction de motifs purement rationnels ? Cette littérature fait comme si l'individu pouvait contrôler ses réactions, ses émotions, ses blessures, ses choix et réaliser volontairement son être. Mais n'est-ce pas illusoire de penser que tout dépend de soi, y compris le sentiment et la réalisation de soi-même ?

> *« En 1966, Jacques Lacan écrivait que la « ruse de la raison » consiste à faire croire aux individus que « le sujet, dès l'origine et jusqu'au bout sait ce qu'il veut ». Or même sans recourir à Jacques Lacan et à sa théorie de l'inconscient, il suffit d'observer les êtres humains pour se rendre compte que personne n'est un simple agent rationnel ; que personne ne suit de façon cohérente un certain nombre de principes établis une fois pour toutes ; que personne ne décide ni ne choisit uniquement sur la base de motifs raisonnables et rationnels. »*[188]

Personne ne peut imaginer qu'il suffirait de suivre un certain nombre de préceptes établis une fois pour toutes pour devenir « maître de soi », à moins de nier le principe même de réalité. L'individu en chair et en os, semble sans cesse tiraillé entre ce qu'il vise pour lui-même et ce qu'il est et dont il n'a pas nécessairement une conscience claire.

Cette littérature a donc une haute idée de l'Homme puisqu'elle présuppose que l'individu peut savoir ce qu'il désire réellement, peut viser une identité fixe, peut atteindre l'idéal qu'il a de lui-même, mais cette haute estime s'accompagne toutefois d'un grand mépris puisque la subjectivité humaine, l'originalité d'un individu se réduirait à l'exécution de quelques principes fixes et valables pour tous :

> *« Par son caractère tout terrain, parce qu'elle convient à la relation intérieure avec soi-même, aux relations interpersonnelles de couple, de famille, aux relations professionnelles et sociales, et parce*

[188] Michela Marzano, *Je consens, donc je suis*, Puf, Paris, 2006, p.29

qu'elle respecte toutes les sensibilités religieuses, spirituelles, philosophiques, politiques, parce qu'enfin elle prône des valeurs qui me semblent être le patrimoine commun de notre humanité, notre méthode s'inscrit dans la recherche d'un mode de relation pour le village global. »[189]

Les auteurs nous semblent imiter le positionnement de John Rawls[190] lorsqu'il nous parle de la « position originelle » ?[191] John Rawls invite les individus à se déprendre des contingences et à se considérer comme agents purement rationnels afin de déterminer les conditions équitables de la vie sociale, autrement dit les règles d'une société juste.[192] Imaginer que les individus puissent ne pas être influencés par leurs conditions matérielles et psychiques est l'idéal d'auto-détermination que vise effectivement John Rawls[193]. Seulement ce dernier parle des individus en tant que citoyens, et non en tant qu'individus privés. C'est une chose de penser l'homme comme agent purement rationnel quand il s'agit du bien public et de la justice sociale, c'en est une autre de penser l'homme comme pur agent rationnel quand il s'agit de le penser dans sa vie intérieure. Dans la réalité, qui peut choisir et agir sous un voile d'ignorance ? Quelle place accorder aux conditionnements sociaux et culturels, aux souffrances, aux frustrations, aux déceptions, aux joies et aux plaisirs dans la conception que l'on se fait de sa propre vie ? Plus radicalement :

« Même lorsqu'on arrive à se former une conception spécifique du bien, dans les choix de tous les jours, le rôle de cette conception n'est souvent pas central. Comme le disait déjà Nietzsche dans l'un de ses fragments : « Nos actions ne sont généralement pas typiques et elles sont loin d'être comme des résumés de la personne (…) Actes de circonstance, réactions épidermiques, réponses automatiques à quelque stimulation avant même que la profondeur de notre être ai été sollicitée. Une colère, une empoigne, un coup de couteau : en quoi cela exprime t il une personne ? » (…) L'individu est-il réellement un agent rationnel ayant toujours des désirs réfléchis ? Peut on croire qu'on sait toujours ce que l'on veut ? Peut on penser qu'on signifie toujours ce que l'on dit ? »[194]

---

[189] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001, p.235

[190] John Rawls, philosophe américain, (1921-2002)

[191] John Rawls, *Théorie de la justice*, Le Seuil, Paris, 1971, p.248

[192] John Rawls : « Une raison pour laquelle la position originelle doit s'abstenir des contingences (les circonstances et caractéristiques particulières des personnes) dans le cadre de la structure de base, tient à ce que les conditions que doit remplir un accord équitable, conclu entre les personnes libres et égales sur les principes premiers de la justice appropriés à cette structure imposent l'élimination des avantages de négociation qui apparaissent nécessairement au cours du temps, dans n'importe quelle société, sous l'effet de tendances historiques et sociales cumulatives. »

[193] « En tant que citoyens, ils sont considérés comme généralement capables de réviser et de changer leur conception pour des motifs raisonnables et rationnels », John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cité, p.44

[194] Michela Marzano, *Je consens, donc je suis*, Puf, Paris, 2006, p.31

Au fond, la conception rawlsienne du citoyen que ces auteurs tentent de plaquer sur l'individu privé, ne correspond pas à la réalité de ce qu'on peut ressentir, ni à la réalité des contraintes multiples et souvent déterminantes de la quotidienneté de la vie :

> *« Toute décision qu'on prend se définit certes en fonction des préférences qu'on peut avoir, mais ces mêmes préférences sont toujours influencées par le contexte auquel on appartient et par les pressions auxquelles on est soumis.»*[195]

Les auteurs de développement personnel ne questionnent pas la prédominance de la raison qu'ils tiennent pour évidente. Mais à cette idéalisation du sujet comme être purement rationnel, peut s'opposer la position selon laquelle l'homme n'agit que par impulsions et désirs. Pour Aristote[196] par exemple, rappelons que seul l'appétit est moteur :

> *« L'intelligence, de son côté, ne déclenche manifestement pas de mouvement sans appétit, puisque le souhait est un appétit et que lorsque le mouvement se règle sur le raisonnement, il se règle aussi selon le souhait ; tandis que l'appétit, de son côté, déclenche un mouvement qui déroge au raisonnement, puisque le désir est une espèce d'appétit (…) En fait, il saute aux yeux que l'intellect ne se meut pas sans le désir, car le souhait est un désir et quand on se meut en vertu de son raisonnement, on se meut aussi en vertu de son souhait. »*[197]

Les auteurs du développement personnel ne tiennent pas compte des désirs de premier ordre et se situent d'emblée sur ceux du second ordre :

> *« Les désirs de premier ordre sont l'expression d'affects immédiats, d'envies subites, de pulsions partielles, tandis que les désirs de deuxième ordre représentent une « réflexivité » sur les désirs de premier ordre. Les désirs de premier ordre renvoient au concept classique de « passion » et donc à tout ce qui peut fasciner un individu, l'exciter, le pousser à satisfaire ses pulsions subites. Les désirs de deuxième ordre se situent, en revanche, à la limite du somatique du psychique et du mental, et*

[195] Michela Marzano, *Je consens, donc je suis*, op.cité, p.35
[196] Aristote, philosophe Grec de l'Antiquité (384-322)
[197] Aristote, *De l'âme*, in Œuvres complètes, Les belles Lettres, Paris, 1966, (III,10, 433a22-25)

désignent le champ d'existence du sujet humain – un champ où chaque individu devient sujet de sa vie, en essayant plus ou moins consciemment de suivre un projet, un idéal ou un but. »[198]

Ce sont donc bien les désirs de second ordre qui renvoient à l'autodétermination que visent ces auteurs, sans questionner l'existence et la constance des désirs de premier ordre.

Ce qui compte à travers ces ouvrages de développement personnel, ce sont les résultats pratiques des modifications comportementales invoquées. Autrement dit, il s'agit moins d'acquérir une connaissance de soi-même que d'obtenir un comportement adéquat : ce qui suppose un critère extérieur comme référent, qui annihile l'idée même d'authenticité. Cette adéquation avec la méthode, résulterait davantage d'un savoir opérationnel que d'une connaissance intime de soi-même. L'authenticité confondue avec l'adéquation, se voit ainsi réduite à une suite de formules et de préceptes. Mais l'authenticité n'est-elle pas « intérieure » avant d'être pratique ? Ne faut-il pas se connaître soi-même pour choisir ce qui nous convient le mieux ? Comment peut-il y avoir comportement adéquat sans connaissance de sa subjectivité ?

Les ouvrages cités ne visent pas une connaissance de soi. Ils sont loin du « connais-toi toi-même » socratique, que Socrate dit reprendre d'une inscription figurant à l'entrée du temple d'Apollon à Delphes. Nous rappelons que se connaître soi-même n'est pas à comprendre comme une démarche introspective narcissique. Pour les Grecs, la connaissance de soi suppose la connaissance par la raison de son appartenance à un ordre de réalité supérieur et extérieur à chaque individu. L'individu appartient à une totalité dont il n'est en rien maître et possesseur. Il n'est donc pas appelé à se créer lui-même mais à se découvrir, ce qui revient à trouver sa place dans l'ordre général du monde. De même que chaque organe à sa place et sa fonction propre dans l'ensemble de l'organisme, l'individu a sa place et sa fonction propre au sein de l'univers. Trouver cette place dans un univers ainsi ordonné suppose le travail de la raison, seule capable de retrouver la structure ordonnée par l'entendement divin. Nous sommes, à travers les ouvrages de développement personnel cités, loin d'une connaissance de soi socratique pour plusieurs raisons.

La première réside dans la place qu'occupe la raison. Pour que s'instaure un dialogue qui conduise l'individu à rendre raison de lui-même et de sa vie, il faut que celui qui parle avec Socrate, accepte de se soumettre aux exigences de la raison et donc de l'objectivité (par opposition à la subjectivité). Autrement dit, la connaissance de soi ne peut advenir que dans

[198] Michela Marzano, *Je consens, donc je suis*, Puf, Paris, 2006, p.38

un dépassement de l'individualité qui se hausse au niveau de l'universalité par le *logos*. La connaissance de soi-même consiste donc moins dans une introspection subjective et intime que dans une élévation objective par la rationalité. Dans les ouvrages de développement personnel, jamais le travail rationnel n'est mis en valeur. Au contraire nous avons vu que la volonté supplantait la rationalité au point de l'annihiler complètement.

La seconde réside dans la dépendance que Socrate institue entre le sujet et le tout. L'individu se saisit par autre chose que lui-même, par sa place dans le *cosmos* ou la cité. Le « Je » se situe dans la totalité du monde, dont il éprouve qu'il n'est qu'une minime partie intégrante. Ce mouvement d'expansion du « Je » dans les diverses écoles de pensée antique, qui fait que le sujet se pense en se posant par rapport à une extériorité, s'oppose au mouvement de concentration et de repli de l'individu sur lui-même, comme y invitent les ouvrages de développement personnel. Dans ces ouvrages en effet, nous voyons que toute extériorité est bannie puisqu'il s'agit d'inviter le lecteur à ne dépendre que de lui-même.

Par ailleurs Socrate invitait les interlocuteurs à se détourner des solutions préfabriquées pour entrer dans un questionnement personnel. Par son questionnement philosophique Socrate permettait à son interlocuteur d'accoucher lui-même de sa vérité. Non seulement la connaissance de soi était vivante puisqu'elle résultait d'un échange, d'un dialogue, mais cette connaissance personnelle, unique, était trouvée par l'intéressé lui-même. Le développement personnel procède à l'inverse, il ne s'agit pas de connaissance de soi par soi, mais d'affirmation de soi *via* l'auteur. Cela signifie que la vérité n'est pas enfouie dans l'être qui la cherche, mais dans celui qui prétend la délivrer comme un secret. Aussi, l'affirmation de soi est le résultat d'une méthode non pas dialoguante ni évolutive, mais écrite et figée. Autrement dit, l'authenticité devient pratique, commune et « livrable» par un tiers, plutôt que réflexive, personnelle et élaborée par soi-même.

Nous pouvons en conclure que ces deux approches de « connaissance de soi », n'aboutissent pas du tout au même sentiment de soi. Le sujet antique éprouve un double sentiment, celui de sa petitesse, perdue dans l'infini de l'espace et du temps et celui de sa grandeur embrassant la totalité des choses par l'universalité de sa raison. Le sujet du développement personnel éprouve quant à lui un seul sentiment : celui de sa toute-puissance, puisqu'il devient son seul référent et que tout doit s'organiser à partir de lui-même. Toute extériorité étant mise de côté, il ne peut se mesurer relativement, et devient ainsi la mesure de toute chose. Cette responsabilisation extrême vis-à-vis de soi-même s'accompagne d'une

déresponsabilisation vis-à-vis d'autrui. Chaque auteur encourage le lecteur à se distancer d'autrui :

> *« Tant que la conscience de Pierre se formule par « je me sens manipulé » il reste dépendant ou tributaire de l'attitude qu'il prête à l'autre. C'est l'autre qui est responsable de son mal-être. Le mot « manipulé » comporte en effet l'interprétation que l'autre manipule. Et peut être le comportement de l'autre lui donne-t-il effectivement toutes les raisons d'avoir l'impression d'être manipulé, là n'est pas la question. Ce qui est intéressant c'est de constater que Pierre commence à sortir de sa plainte (« elle me manipule ») quand il atteint son vrai sentiment (« je suis triste et en colère »). »*[199]

Le lecteur est invité à se focaliser sur ses propres sentiments tout en niant l'autre, qu'il soit responsable, manipulateur ou fautif. Et pourtant, comble du paradoxe, quelques lignes plus loin, l'auteur précise : « Rappelons nous que notre intention est la qualité de la rencontre avec l'autre. »[200] Mais comment tisser de bonnes relations avec autrui, si la première démarche consiste à le nier ? Encore une fois, le lecteur se retrouve à nouveau confronté à un « *double bind* » puisque d'une part, l'enjeu serait une meilleure entente avec autrui, et de l'autre, se déprendre de tout ce qui relie à l'autre. L'authenticité l'emporte sur la réciprocité, et la connaissance de soi sur la reconnaissance d'autrui. Les processus de personnalisation, d'hyper-individualisme et de narcissisme, caractéristiques de notre époque comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, s'accompagnent sinon d'une indifférence à l'autre, du moins d'une indépendance sociale et affective.

Cela signifie que l'homme décrit dans ces ouvrages est un être communiquant de passage, qui conjure la solitude en donnant à l'autre un regard, sans s'encombrer de sa présence. L'autre est pensé comme un regard extérieur, jugeant, mais jamais dans une relation pleine et authentique. Il s'agit de rester en contact en ménageant les distances, ce qui a pour effet de neutraliser le dialogue véritable sans jamais s'installer sur le terrain de l'authenticité. Les relations avec l'autre sont décrites comme des relations aseptisées, qui supposent des identités évanescentes et lisses. Or ces ouvrages de développement personnel prétendaient pourtant donner les clés pour mieux densifier son identité. Là encore, il y a une forme de « *double bind* », puisque l'individu (à travers la figure de l'Autre) devient une forme évanescente, et ce même individu (à travers la figure du lecteur) doit devenir quelqu'un de solide, de construit, d'authentique. Un même individu peut donc apparaître comme neutre et

[199] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, 2001, Paris, éditions De L'Homme, p.80-81
[200] Thomas D'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, 2001, Paris, éditions De L'Homme, p.81

authentique à la fois : neutre vis-à-vis d'autrui, authentique vis-à-vis de soi-même. C'est dire que d'un côté il faut devenir réellement soi-même, se forger une identité solide, et de l'autre, rester lisse et neutre dans ses relations avec autrui, qui peut toujours s'avérer menaçant. Cela signifie qu'autrui est réduit à un simple alter ego, auquel l'individu contemporain se doit d'être plus ou moins indifférent.

Nous retrouvons ici le « processus de personnalisation » que Gilles Lipovetsky décrit et qui s'accompagne selon lui d'une indifférence à l'autre. Nous retrouvons en outre le détachement émotionnel auquel sont soumis les individus contemporains, qui les pousse à se désengager toujours davantage, à ne dépendre de personne, et à développer une indépendance sociale et affective maximales. C'est ce que Christopher Lasch nomme « the flight from feelings », que nous avons analysé dans le premier chapitre et qui consiste à se protéger des sentiments, sources de vulnérabilité face à autrui.

Nous retrouvons également, à travers les exemples de « *double bind* », les symptômes décrits par Alain Ehrenberg, ceux d'un individu qui ne cesse d'être traversé par des contradictions, et qui aboutissent à un affaiblissement du « moi » davantage qu'à une affirmation de caractère. Affaiblissement, qui renvoie à un changement dans l'organisation de la personnalité, et qui est à comprendre davantage comme le résultat d'une nouvelle donne sociale que comme l'effet de troubles psychologiques personnels.

Nous avons voulu montrer que si ces livres de développement personnel connaissent un tel succès, c'est davantage dû aux promesses avancées qu'au contenu des aides proposées. Ce qui paraît contestable dans ces ouvrages n'est pas tant le sujet et la volonté d'aider les personnes à devenir ce qu'elles sont, que l'usage rhétorique que cette littérature fait de l'épanouissement personnel. Elle laisse à penser qu'elle va contribuer efficacement à épanouir les lecteurs en leur faisant miroiter l'espoir d'un accomplissement personnel. Or une lecture attentive nous a permis de relever des incohérences de fond derrière les constantes rhétoriques.

Parmi ces incohérences, nous avons vu que la discordance entre les présupposés et les moyens proposés rendent ces théories, pour la plupart, incohérentes.

Les méthodes proposées visent une coïncidence avec soi-même, puisqu'elles cherchent à évacuer toute extériorité, toute altérité susceptible d'éloigner le lecteur d'avec lui-même. Toute instance susceptible de dés-unifier le « moi » est mise à mal : l'altérité est pensée comme adversité, comme menace pour l'intégrité du « moi ». Or que font ces auteurs sinon s'immiscer entre le lecteur et lui-même ? Comment coïncider avec soi-même en suivant

les conseils d'un autre que soi-même ? Comment retrouver son « naturel », et ce que nous sommes « véritablement », en suivant des conduites dictées de l'extérieur et donc nécessairement impersonnelles ? En somme, les ouvrages cités tentent de parvenir, par des méthodes générales et externes, à l'intériorité véritable de la personne. C'est en présupposant la possibilité d'accéder à un « moi » unique et véritable, que l'argumentation de ces théories générales s'avère d'emblée paradoxale.

Ce qui nous intéresse de souligner maintenant, ce n'est pas tant ce paradoxe de fond, que l'insistance de ces ouvrages sur la notion de véritable « moi ». Derrière cette notion, émerge l'idée qu'il existerait un « moi » naturel et la possibilité d'une coïncidence avec soi-même. Il s'agit en effet, dans chacun des cas, de redevenir ce que nous sommes au fond de nous, c'est-à-dire de renouer avec ce qui a été enfoui, ce « moi » profond, que la pression extérieure a, selon les auteurs, entamé.

Or l'existence du « moi » véritable est un présupposé que ces ouvrages ne questionnent pas. Qu'est-ce qu'un « moi » authentique ? L'authenticité a-t-elle une quelconque valeur philosophique ? Nous allons tenter de répondre à ces questions dans le troisième chapitre.

Chapitre 3 : Qu'est-ce que l'authenticité ?

L'authenticité a été questionnée d'un point de vue philosophique, notamment par le philosophe américain Charles Larmore[201] dans son ouvrage, *Les pratiques du moi,*[202,] dont le but consiste à comprendre ce que signifie véritablement « être soi-même ». Pour cela, il questionne l'idéal d'authenticité, analyse la valeur des critiques que l'on a pu faire de ce concept, et saisit le moment véritable où l'on est réellement « soi-même », en interrogeant la nature du rapport à soi qui fait de chacun de nous un « moi ».

Si nous choisissons de nous appuyer sur l'ouvrage de Charles Larmore dans le cadre de ce troisième chapitre, c'est premièrement, parce qu'il constitue l'un des ouvrage philosophique contemporain majeur, traitant des questions morales de l'identité personnelle et de l'authenticité. Deuxièmement, c'est parce que tout travail philosophique sur l'authenticité

[201] Charles Larmore, né en 1950, philosophe moral américain contemporain

[202] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004. Ce livre a reçu le Grand Prix de l'Académie française en 2004.

ne peut faire l'économie de celui qui en fait l'étude critique. Or dans cet ouvrage, Charles Larmore questionne la validité philosophique du concept d'authenticité. Sur le plan théorique, estime l'auteur, l'authenticité est discréditée philosophiquement : « Peu de philosophes songent encore à lui chercher une articulation philosophique »[203]. C'est pourquoi il questionne dans les premiers chapitres de son ouvrage l'idéal d'authenticité et les critiques qui lui ont été faites. Néanmoins, Charles Larmore maintient l'existence en chaque individu du désir d'être soi-même, par-delà les conventions et les attentes extérieures :

> *« Sur le plan existentiel, c'est-à-dire en vivant sa vie de jour en joue, chacun de nous j'en suis certain, continue de ressentir le désir de ne plus se comparer aux autres et à leurs attentes et d'être tout simplement soi-même. »*[204]

C'est pourquoi Charles Larmore souhaite maintenir la possibilité de l'authenticité malgré ses faiblesses conceptuelles :

> *« L'ambivalence de cette situation m'amène à croire que la notion d'authenticité véhicule quelque chose de réellement précieux, malgré les illusions qui assurément en font partie aussi (…) je me propose par conséquent de séparer le bon grain de l'ivraie. »*[205]

Le bon grain correspond pour Charles Larmore à l'idée d'un moi authentique qui ne soit pas théorique mais pratique. La thèse de Charles Larmore consiste à maintenir, par-delà les critiques philosophiques, la légitimité du concept d'authenticité, dès lors que celle-ci ne s'inscrit plus dans un rapport de connaissance, mais dans un rapport pratique avec soi-même :

> *« Le rapport à nous-mêmes qui fait de chacun de nous le moi qu'il est et que personne d'autre ne peut par conséquent assumer à notre place, c'est en vérité le rapport qui consiste à nous engager, à*

---

[203] Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* op.cité, p.19, à l'exception précise-t-il de Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard university press, Cambridge, 1991 ; Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity*, Londres, Routledge, 1998. Plus loin p.22 il reprend cette idée : « l'idée même d'une philosophie de l'authenticité est tombée en désuétude, la faiblesse intellectuelle de cet idéal est devenue aux yeux de beaucoup une telle évidence qu'on n'en parle plus. Il s'agit paraît-il d'une affaire classée. Or cette certitude, j'entends l'ébranler et rouvrir la question de l'authenticité. »

[204] Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* op.cité, p.19

[205] Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* op.cité, p.19

prendre position. Jusque dans nos moindres croyances ou désirs se trouve en effet inscrit un tel rapport à soi, comme je tente de le démontrer. »[206]

Le « moi » ne coïncide avec lui-même selon l'auteur, que dans un rapport d'engagement, *via* des croyances, des désirs, ou des actions : c'est à travers nos croyances, nos désirs ou nos actions que nous nous personnalisons en devenant un « moi » unique, véritable et authentique. Nous ne pouvons ressentir et comprendre ce que signifie « être soi-même » que lorsque nous nous engageons, puisque c'est par l'action, les désirs ou les croyances, que nous nous affirmons comme irremplaçables et uniques. Charles Larmore résume sa thèse ainsi :

« On est arrivé au cours de ce livre à se rendre compte que l'authenticité, telle que je me propose d'en reformuler la notion, peut assumer deux formes distinctes. D'une part, nous pouvons arriver à être pleinement nous-mêmes lorsque nous ne réfléchissons aucunement à ce que nous faisons, comme dans le feu d'une passion. D'autre part, la réflexion ne s'avère pas hostile à l'authenticité pourvu que nous fassions retour sur nous-mêmes, non pour mieux nous connaître (…) mais pour endosser de façon formelle quelque croyance ou ligne d'action. Quand le réflexion prend ainsi une tournure pratique, nous apparaissons à nous-mêmes comme l'individu que nous avons seuls à être. C'est la nature essentiellement pratique du moi qui ressort alors, et dans cette mesure tout renvoi à un autre disparaît (…) nous témoignons de ce rapport à soi primordial où personne d'autre ne peut se mettre à notre place. »[207]

Avant d'aboutir à la réhabilitation de l'authenticité par l'idée d'un « moi » normatif car irremplaçable, Charles Larmore questionne l'idéal d'authenticité en l'exposant à ses critiques les plus virulentes :

« Au lieu d'aborder de front la nature du rapport à soi constitutif du moi, je commence par une discussion de l'idéal de l'authenticité (…) je consacre en fait les deux premiers chapitres aux critiques les plus profondes qui ont été adressées à la notion d'authenticité, critiques qui mettent en doute jusqu'à sa cohérence. »[208]

---

[206] Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* op.cité, p.8
[207] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.188
[208] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.7

Les critiques les plus puissantes ont été faîtes, selon Charles Larmore, par Paul Valéry, car ce dernier s'est attaqué au concept même de l'authenticité sans rentrer sur le terrain des objections éthiques. Les objections éthiques ont cherché à montrer que le culte de l'authenticité se faisait au mépris d'autrui, et menait à l'anomie sociale. Aussi vraies que puissent être ces objections d'ordre éthique, Charles Larmore ne les considèrent pas comme suffisantes pour anéantir le concept d'authenticité en tant que tel :

> *« Je ne trouve pas dans ces objections la force qu'on leur prête d'ordinaire. Pour qu'elles réussissent à discréditer la notion en bloc, il faut supposer que l'authenticité ne peut constituer une valeur qu'à condition de toujours l'emporter sur nos autres intérêts. C'est seulement ainsi que démontrer les conséquences funestes d'une existence vouée uniquement au souci d'être authentique pourrait suffire pour écarter cet idéal en tant que tel. »*[209]

Il ne s'agit pas, pour Charles Larmore, de juger de la valeur morale de l'authenticité comme mode de vie et comme rapport aux autres, mais de questionner philosophiquement la cohérence même du concept d'authenticité. Les critiques émanant du point de vue purement éthique, celui qui évoque les conséquences malheureuses du souci d'être authentique, ne sont philosophiquement pas suffisantes pour déconstruire le concept d'authenticité :

> *« On ne peut écarter l'idée d'authenticité simplement en indiquant ses désavantages sociaux et personnels. Toute valeur peut entrer en conflit avec d'autres et de telle sorte qu'on ait éventuellement raison de la subordonner à leurs exigences. Voilà pourquoi les objections formulées par Valéry, mettant en question comme elles le font la cohérence même de la notion d'authenticité, me paraissent plus importantes. »*[210]

Ce n'est pas parce que l'authenticité ne doit pas, en certaines circonstances, être la valeur première moralement, que son existence s'en trouve moins réelle. C'est une chose de dire que l'authenticité n'est pas une valeur qui doit subsumer toutes les autres, puisqu'elle peut comporter des inconvénients décisifs du point de vue social, c'en est une autre de dire que cette notion n'a aucune cohérence ni valeur en soi.

---

[209] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, puf, Paris, 2004, p.20
[210] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.21

C'est pourquoi Charles Larmore se concentre sur les critiques mettant en question la légitimité du concept. Privilégier les critiques qui touchent à la seule cohérence philosophique du concept, vulnérabilise au maximum l'authenticité en l'exposant aux critiques les plus puissantes, et permet de voir, malgré ces objections, si quelque chose de ce concept résiste, et peut lui donner une consistance philosophique. Comme nous le disions, c'est Paul Valéry qui, aux yeux de Charles Larmore, reste sur le terrain strictement logique et ontologique de la notion, sans tomber dans les critiques d'ordre éthique :

> *« Voilà pourquoi, les objections formulées par Valéry, mettant en question comme elles le font la cohérence même de la notion d'authenticité, me paraissent plus importantes. »*[211]

Il nous semble nécessaire de rappeler que Paul Valéry critique l'idée d'authenticité lorsqu'il s'attaque au culte que Stendhal voue selon lui au « naturel »[212.] : « On ne saurait trop louer le naturel »[213]. Selon Charles Larmore, le « naturel » désigne pour Stendhal le fait d'être pleinement soi-même, et apparaît comme la quête continue de ses différents écrits :

> *« Le « naturel » désigne la possibilité d'être pleinement soi-même ou, en un mot, l'authenticité qu'il poursuit dans tous ses écrits- dans ses romans, ses œuvres psychologiques et autobiographiques, et même dans ses réflexions sur le style littéraire. »*[214]

Or ce culte que voue Stendhal à l'authenticité, se nourrit selon Paul Valéry d'une double illusion. Ces deux illusions constituent les deux critiques les plus considérables que le concept d'authenticité puisse connaître aux yeux de Charles Larmore : « Au projet d'être naturel Valéry fait deux objections, chacune d'une force considérable. »[215] Les deux objections inéluctables soulevées par Paul Valéry sont les suivantes : la première questionne l'idée de « naturel » d'un point de vue ontologique : le « naturel » existe-t-il ? N'est-il pas une catégorie sociale comme une autre ?

---

[211] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.21

[212] Charles Larmore précise que l'attaque de Paul Valéry se trouve dans un essai de 1927 servant de préface à une édition de Lucien Leuwen. Cf. *Les pratiques du moi*, op.cité, p.15

[213] Stendhal, *De l'amour*, Folio, Paris, 1980, p.110

[214] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.15

[215] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.16

« Croit-on que même l'amour, s'exclame Valéry, ne soit pas pénétré de choses apprises, qu'il n'y ait pas de la tradition jusque dans les fureurs et les émois et les complications de sentiments et de pensées qu'il peut engendrer ? »[216]

Cette critique questionne en somme l'empreinte des codes culturels au sein de ce que l'on pense « spontané ». Charles Larmore résume cette première critique ainsi : « la distinction entre l'authentique et l'inauthentique se définit à l'intérieur de l'univers de conventions. »[217]

La seconde objection que soulève Paul Valéry, est moins ontologique que logique[218] puisqu'il s'agit cette fois de questionner le paradoxe qui consiste à ne vouloir faire qu'un avec soi-même :

« En voulant être ce que nous tenons pour notre moi naturel, nous créons en nous une « division du sujet », puisque nous devons nous observer pour vérifier notre adhésion à cet idéal. En même temps nous nous appliquons à ignorer et à classer hors cadres l'observateur juge de la partie. »[219]

Il y a une impossibilité logique à ne vouloir faire qu'un avec soi-même puisque dit-il : « À peine la « volonté » s'en mêle, ce vouloir-être-sincère-avec-soi est un principe inévitable de falsification. »[220] Selon Paul Valéry, la « sincérité » signifie : ne faire qu'un avec soi-même, et correspond à ce que l'on entend par authenticité. La sincérité ne pose pas de problème logique tant que celle-ci désigne le fait de reconnaître franchement ce que nous disons, pensons, sommes, et en tant que rapport à autrui elle est légitime puisqu'il s'agit d'apparaître véritable, vrai, intègre. Autrement dit, la sincérité n'est pas ici discréditée dans son rapport extatique. Elle devient toutefois problématique, dès lors que nous l'assimilons au fait de prétendre ne faire plus qu'un avec son être le plus intime. Paradoxalement, explique Paul Valéry, en cherchant à n'être plus qu'un avec soi-même, on se divise. Chercher l'unité revient inévitablement à être deux, car nous devons nous observer pour vérifier l'adhésion à cet idéal d'unité recherché. Il faut en effet pouvoir se distinguer suffisamment du résultat (être un) pour être en mesure de le remarquer. Or s'observer c'est nécessairement se diviser pour constater

[216] Paul Valéry, « *Stendhal* », in *Œuvres complètes*, t.1, Paris, Gallimard/Pléiade, 1957, p.570
[217] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.17
[218] Paul Valéry, « *Stendhal* », op.cité, p.570 : « Je perçois le projet d'être soi, d'être vrai jusqu'au faux. Le vrai que l'on favorise se change par là insensiblement sous la plume dans le vrai qui est fait pour paraître vrai. »
[219] Paul Valéry, « *Stendhal* », op.cité, p.572-573
[220] Paul Valéry, « Stendhal », op.cité, p.572

que ce que je suis, correspond à l'image de ce que je suis. Se distinguer de l'unité, pour l'observer et la constater, aboutit nécessairement à se diviser. C'est pourquoi, en cherchant à devenir un « moi » véritable, à coïncider avec soi-même, à être « sincère » au sens d'être « un », nous nous jouons nécessairement une « comédie de sincérité »[221] , dit Paul Valéry, car nous serons toujours dans la nécessité de nous observer par rapport à cet idéal de « moi » unifié.

Ces deux objections sont, aux yeux de Charles Larmore, « les deux difficultés les plus sérieuses qui s'opposent à l'idéal de l'authenticité »[222] et c'est pourquoi Charles Larmore reprend précisément chacune de ces objections dans les deux premiers chapitres de son ouvrage :

> *« Tout effort pour nous faire coïncider avec notre « moi véritable » se trouve voué à l'échec, car le désir de nous voir y parvenir nous oblige à réfléchir sur nos progrès et à maintenir ainsi la division entre sujet et objet qu'il s'agit soi-disant d'annuler (chap.I). D'ailleurs il n'existe pas de « moi véritable », si l'on entend par là un moi non imprégné des formes de pensée que nous avons faites nôtres en nous modelant sur autrui (chap.II) »*[223]

Mais Charles Larmore ne s'arrête pas aux objections de Paul Valéry, puisqu'il pousse lui-même la critique en approfondissant chacune de ces objections par une analyse philosophique : « Dans chaque cas je prête une attention toute particulière au développement radical qu'elle a reçu par la suite aux mains d'un seul penseur. »[224] S'agissant de l'objection logique au fait de vouloir coïncider avec soi-même, Charles Larmore s'appuie sur l'analyse de la mauvaise foi chez Jean-Paul Sartre. S'agissant de l'objection sur la part conventionnelle du « naturel », Charles Larmore s'appuie sur l'analyse du mimétisme social de René Girard.

3.1 L'authenticité comme « coïncidence avec soi-même »

La notion d'authenticité, entendue comme « coïncidence avec soi-même » pose, nous l'avons dit, un problème logique, il y aurait une impossibilité à vouloir ne faire qu'un avec

[221] Charles Larmore cite Paul Valéry dans *Les pratiques du moi*, op.cité, p.17
[222] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.19
[223] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.7
[224] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.22

soi-même. La contradiction inhérente à l'authenticité entendue comme unité, vient de ce que l'authenticité définie comme un mouvement de retour vers soi-même, nous dissocie d'emblée, nous divise en sujet/objet à atteindre. C'est pour cette raison, que la volonté d'« être soi-même » ne fonctionne pas puisque être soi-même revient à se regarder devenir soi, ce qui revient à se diviser en deux : celui qui est, et celui qui se regarde comme devant être celui qu'il est. Charles Larmore illustre cette idée en reprenant l'observation de La Rochefoucauld : « Rien n'empêche tant d'être naturel que l'envie de le paraître »[225]. Vouloir être c'est ne pas être. Vouloir être un, c'est devenir deux, puisque c'est se regarder devenir un. Tout effort pour devenir ce « moi » unifié souffre donc d'une incohérence essentielle :

> *« Si l'on arrivait jamais à coïncider avec son moi véritable, on ferait éclater cette coïncidence en la contemplant, puisque ce n'est que de l'extérieur – d'un point de vue qui en portant sur elle n'y est pas identique. »*[226]

C'est dire que nous avons une pensée « sur » ou « de » notre état d'esprit, qui ne peut faire partie de cet état d'esprit lui-même. La représentation suppose un *méta* point de vue sur l'état d'esprit ou la situation en question, qui introduit d'emblée une division du sujet : celui qui agit ou ressent, et celui qui analyse et observe.

En outre, lorsque nous réfléchissons, un dialogue intérieur s'installe, précise Charles Larmore. On confronte nos pensées à ce que penserait un autre être, et si cet autre ne renvoie pas à une personne particulière, il renvoie bien à un spectateur impartial. Le « moi », posé comme objet à connaître, est alors pensé d'un *méta* point de vue, de l'extérieur, tel que le verrait un spectateur impartial. Charles Larmore s'appuie sur Adam Smith[227] pour exprimer ce point. Réfléchir, quand bien même on s'affranchit de l'influence d'individus, revient à faire résonner en soi un autre. Impossible donc de réfléchir au « moi », sans nous guider mentalement sur ce qu'un autre quelconque pourrait penser. Toute réflexion sur notre authenticité implique paradoxalement l'appel à la perspective d'un autre. L'incohérence logique provient ainsi du fait que nous faisons de l'authenticité, entendue comme coïncidence avec soi-même, un acte réflexif. Or la réflexion supposant un sujet et un objet, fait de

[225] La Rochefoucauld, *Maximes*, §431

[226] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.36

[227] Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux*, 3ème partie, chapitre 1 : « Nous ne pouvons jamais passer en revue nos sentiments et mobiles, nous ne pouvons jamais former un jugement à leur sujet, sans prendre du recul par rapport à notre attitude naturelle, pour ainsi dire, et tâcher de les regarder comme à une certaine distance de nous-mêmes. Mais nous ne pouvons faire cela qu'en essayant de les regarder avec les yeux d'autrui, ou comme d'autres gens sont disposés à les regarder. »

l'authenticité, en tant qu'unité réalisée, une impossibilité réflexive : je (sujet) me vois comme un objet. La réflexion comme acte cognitif, présuppose le « moi » indépendamment de l'effort pour le connaître. Or l'effort pour le connaître qui est un aspect du « moi », ne peut faire partie du « moi » qui en est l'objet. La réflexion sur soi est une tentative pour se récupérer, une façon de se réapproprier. On cherche à unifier ce qui est divisé puisque l'objet de la réflexion n'est pas identique à l'individu qui réfléchit. L'acte même de réflexion ne peut se poser comme faisant partie de l'objet de réflexion, aussi, l'acte de réflexion fait que l'objet de la représentation n'est pas totalement réuni. La réflexion ne peut donc aboutir à l'unité du « moi ». Ce n'est pas par la réflexion que nous serons en mesure de saisir l'unité, donc la totalité, donc toute l'authenticité de notre être. Cela ne signifie pas que la connaissance de soi soit impossible, mais simplement que la démarche représentative n'est pas un accès vers le « moi ». Or les démarches actuelles[228] de développement personnel sont, pour la plupart, réflexives : il s'agit, comme nous l'avons vu, de se représenter le « moi » que l'on souhaite devenir.

Tout ceci prouve que l'authenticité en tant que finalité est autodestructrice. Contempler son identité reste une impossibilité logique puisque la contempler c'est nécessairement s'en distancer. L'unification comme but, suppose une « division du sujet » qui le contemple. D'une certaine façon, la représentation de soi-même fait de l'authenticité une notion incohérente, puisqu'elle cherche une cohésion (coïncider avec soi-même), dont le moyen d'accès (la réflexion) est division.

C'est ce que Charles Larmore désigne par l'expression « fin innotable ». Une « fin innotable » signifie qu'on ne peut l'observer sans l'anéantir par l'exercice même de cette observation. Coïncider avec soi-même est une fin innotable, tout comme dormir est une fin innotable, puisque s'apercevoir qu'on dort, suppose qu'on ne dorme pas. Coïncider avec soi-même suppose un regard réflexif sur cet état. Ce regard réflexif suppose à son tour un dédoublement, pour voir de l'extérieur si ce que je suis correspond bien à ce que je vois de mon être. Pour pouvoir constater que l'assimilation au « moi » véritable est réalisée, le sujet connaissant doit se distinguer du « moi » censé être son objet, ce qui saborde l'identification initialement voulue. Il y a donc une incohérence logique à la notion d'authenticité entendue comme coïncidence avec soi-même. Si l'authenticité n'était pas une fin innotable, elle ne porterait pas en elle cette contradiction. L'authenticité constatée s'annule par le fait même de cette constatation. Savoir si l'on coïncide avec soi-même implique qu'on n'y coïncide pas car

[228] Démarches que nous avons analysées au chapitre 2 de cette première partie

se regarder c'est se prendre pour l'objet dont nous sommes le sujet. L'authenticité est une « fin autodestructrice », dit encore Charles Larmore : « On ne pourrait l'atteindre sans savoir qu'on y parvient, ce qui anéantit l'identification voulue. »[229]

Charles Larmore rapproche ce qu'il entend par « fins innotables » ou « autodestructrices » de ce que Jean-Paul Sartre nomme dans les *carnets de la drôle de guerre*, les « irréalisables », c'est-à-dire les évènements qu'on ne peut vivre en les réfléchissant. Pour illustrer ce point, Jean-Paul Sartre prend l'exemple de « l'aventure ». Impossible, dit-il, de vivre une aventure si nous sommes dans la représentation permanente de chaque événement que nous vivons. Si nous pensons chaque moment comme porteur de sens pour l'avenir, nous ne sommes pas dans l'aventure mais dans la prévision, qui est une forme de construction, de représentation, et donc l'exact opposé de l'aventure, non construite et guidée par le hasard. Dans la *Nausée*[230], lorsque le protagoniste Roquentin se décide à écrire son journal, toute sa vie lui apparaît alors comme un récit, et il se met à romancer ce qui lui arrive. Il ne vit plus les choses, il les raconte, et Jean-Paul Sartre de conclure : « il faut choisir : vivre ou raconter ».[231]

L'authenticité tout comme l'aventure ou encore la vie sont donc, aux yeux de Charles Larmore, des « irréalisables », non pas en tant qu'ils sont irréels, puisqu'ils ont bien une existence propre, mais au sens où « on ne peut pas les réaliser », c'est-à-dire qu'on ne peut réaliser leur réalité au moment même où on les vit. Soit on les vit, soit on les réfléchit. Cela signifie que la représentation réflexive invalide le concept d'authenticité, entendu comme coïncidence avec soi-même.

3.1.1 La mauvaise foi sartrienne

Charles Larmore s'appuie sur l'analyse de la mauvaise foi de Jean-Paul Sartre pour approfondir ce point de critique soulevé par Paul Valéry :

> *« Quant à l'argument selon lequel toute tentative de se faire coïncider avec un moi supposé naturel se détruit elle-même, je me tourne à l'analyse de la mauvaise foi chez Jean-Paul Sartre (…) il n'y a pas*

[229] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.38
[230] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1972
[231] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1972, p.63

de meilleur moyen d'exposer la première objection que de prendre Sartre comme guide, vu la puissance systématique avec laquelle il l'a développée. »[232]

C'est aussi par le terme de « sincérité », que Jean-Paul Sartre, qui reconnaît sa filiation avec Paul Valéry[233], définit le fait de vouloir coïncider pleinement avec soi-même. En effet, chez Jean-Paul Sartre, la sincérité ne désigne pas seulement la véracité vis-à-vis d'autrui, mais un rapport à soi-même, la volonté de ne faire qu'un avec soi-même. Cet idéal de cohérence, d'unité, est toutefois un piège aux yeux de l'auteur :

« La sincérité totale et constante comme effort constant pour adhérer à soi est, par nature, un effort constant pour se désolidariser de soi. »[234]

En effet, la volonté de ne faire qu'un, fait du sujet un objet, à savoir cet objet dit « le moi véritable » qu'il s'agirait de devenir. Or la nature même de la conscience implique l'impossibilité logique de l'authenticité entendue comme unité du moi, comme on l'a précédemment expliqué. Jean-Paul Sartre a fait remarquer que le rapport à soi constitutif de notre subjectivité, ne peut être un rapport réflexif, autrement dit de connaissance. Il s'agit, dit-il, d'une « conscience (de) soi non-thétique ». Le « de » est entre parenthèses pour signifier qu'il ne s'agit pas d'un rapport de connaissance (un sujet qui se rapporte à un objet).[235] Jean-Paul Sartre développe ce point en approfondissant la nature même de notre conscience, sur laquelle passe rapidement Charles Larmore, et que nous estimons ici utile de rappeler.

La conscience porte dans sa structure même l'adresse à autre chose qu'elle-même. La conscience, par l'intentionnalité qui la structure, se projette toujours au dehors d'elle-même :

« Dire que la conscience est conscience de quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle. »[236]

---

[232] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.22

[233] Jean-Paul Sartre : « On peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère. Ce serait, dit Valéry, le cas de Stendhal », *L'Être et le néant,* op.cité, p.102

[234] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op.cité, p.105-106

[235] Il nous semble nécessaire de rappeler ici que Jean-Paul Sartre réserve le terme de « moi » pour ce moi objectivé, visé par la connaissance de soi, et recourt au « soi » pour désigner la vraie nature du sujet qui est « de ne pas être sa propre coïncidence », d'être « toujours à distance de lui-même. » cf. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op.cité, p.118-119

[236] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op.cité, p.29

La conscience est dirigée vers ce qu'elle n'est pas (un objet). Elle aimerait dans son désir d'unité se retrouver, coïncider avec elle-même, mais comment peut-elle se retrouver en sortant d'elle-même ? Elle se trouve nécessairement séparée d'elle-même. Jean-Paul Sartre utilise l'expression « circuit de l'ipséité », pour montrer ce cheminement impossible vers elle-même. La conscience tente à toute force de devenir elle-même, mais son mode d'être étant la projection hors de soi pour voir l'objet dont elle veut avoir conscience, cet objectif reste inatteignable quand il s'agit du « moi » :

> *« La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. »*[237]

Par là, elle se distingue de « l'en-soi » et se définit comme « pour-soi », deux modes d'être bien différents. L'en-soi est l'être dans toute sa massivité, dans sa présence immuable, dans son unité indestructible. L'en-soi est l'être qui n'est que ce qu'il est et rien d'autre et dont la présence est décrite dans la *Nausée* :

> *« Tout à l'heure, comme j'allais entrer dans ma chambre, je me suis arrêté net, parce que je sentais dans ma main un objet froid qui retenait mon attention par une sorte de personnalité. J'ai ouvert la main, j'ai regardé : je tenais tout simplement le loquet de la porte. »*[238]

La nausée n'est autre que l'épreuve des choses dans leur résistance, dans leur présence massive et impénétrable, dans leur inertie profonde. Ce peut par exemple être la racine d'un arbre :

> *« Noueuse, inerte, sans nom, elle me fascinait, m'emplissait les yeux, me ramenait à ma propre existence (…) Chacune de ses qualités lui échappaient peut à peu, coulait hors d'elle, se solidifiait à demi, devenait presque une chose. »*[239]

---

[237] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op.cité, p.29
[238] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938, p.17
[239] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, op.cité, p.184

L'en-soi, comme chose telle qu'elle est, toute intérieure à elle-même, unifiée une bonne fois pour toutes, correspond à l'idée unitaire sous-entendue dans celle l'authenticité. Mais si l'en-soi ramène Roquentin à sa propre existence, c'est que l'existence humaine ne peut être de l'en-soi, mais seulement du pour-soi, qu'est la conscience. Si l'en-soi est tout entier massif, impénétrable, immuable, la conscience ne cesse de nous projeter au-delà de nous-mêmes, dans les choses, vers l'en-soi. Mais la conscience n'est pas autre qu'elle-même non plus. En somme, elle est ce qu'elle n'est pas (l'objet vers lequel elle tend), et elle n'est pas ce qu'elle est (l'objet la renvoie à elle-même). Ce qui explique ce paradoxe c'est le « néant », autrement dit ce qui sépare la conscience d'avec elle-même. La conscience est opération permanente de dépassement d'elle-même, ce que Jean-Paul Sartre nomme « néantisation ». C'est dire que la conscience se dévoile comme perpétuel échappement à elle-même :

> *« Ainsi le pour soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que porte l'être dans son être, c'est le néant. Ainsi, pour qu'il existe un soi, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique. »*[240]

Sans cette néantisation, la conscience ne serait plus pour-soi, mais en-soi, identité, égalité à elle-même, unité, authenticité. Or la présence à soi de la conscience s'effectue par une néantisation perpétuelle. Existe au sein de la conscience une faille, une fissure ontologique, qui cause une désolidarisation permanente. Parce que la conscience est traversée par l'intentionnalité[241], elle ne peut demeurer auprès d'elle-même. Sa nature la force à sortir d'elle-même, aussi ne peut-elle être totalement « présence à soi ». La conscience par son intentionnalité, rompt donc la fermeture de l'en-soi. Or c'est pourtant ce qu'elle cherche dans la quête d'authenticité : le pour-soi sort de lui-même et tente de se retrouver là où il n'est pas, c'est-à-dire dans l'en-soi. Le pour-soi, la conscience, voudrait être présence à soi, identique à elle-même, mais cela lui est impossible par l'inhérence même de son néant.

Alors que suis-je, moi qui ne suis jamais moi, qui ne parviens jamais ni à me saisir dans les choses (parce que je ne les suis pas) ni à me saisir en moi parce que je suis déjà là-

[240] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op.cité, p.114
[241] Présupposé de Jean-Paul Sartre hérite d'Edmund Husserl

bas, au-dehors, posé comme un objet ? Je suis une présence à soi, qui s'appréhende comme distance à soi-même :

> *« La caractéristique de la conscience (…) c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. »*[242]

Autant l'en-soi est plein, autant le pour-soi est vide. Ce vide est l'impossibilité pour la conscience d'être en phase avec elle-même. Elle est toujours en décalage par rapport à elle-même. Elle ne peut être elle-même, authentique, puisque seul l'en-soi possède cette identité, cette présence, cette égalité à lui-même. Ainsi ne sommes-nous jamais nous-mêmes, puisque nous ne cessons de nous néantiser. Telle est la structure ontologique de la conscience pour Jean-Paul Sartre, que nous avons estimé nécessaire de rappeler pour comprendre l'impossibilité logique de l'authenticité comme coïncidence avec soi-même.

La mauvaise foi, précise Jean-Paul Sartre, est la non reconnaissance de cette non coïncidence de la conscience avec elle-même. Si « authenticité » il peut y avoir pour Jean-Paul Sartre, elle consiste à reconnaître que notre conscience nous fait entrer dans un rapport à nous-même comme néantisation perpétuelle, dualité originaire. La conscience comme « l'être qui est ce qu'il n'est pas, qui n'est pas ce qu'il est »[243], ne cesse de se néantiser, tout en tâchant de se récupérer comme en-soi. La mauvaise foi consiste à nier ce que l'on est, étant entendu que le propre de l'homme est d'être ce qu'il n'est pas, et de n'être pas ce qu'il est, c'est-à-dire liberté. On ne cesse de se désagréger (néantisation) et par mauvaise foi de se ré-agréger dans une essence flottante quelconque. En d'autres termes, la mauvaise foi, consiste à prendre son rôle social ou son caractère pour l'intégralité de son être, comme si nous étions ce que nous sommes, comme une chose est ce qu'elle est une bonne fois pour toute. Or notre nature d'être conscient (que l'on nie dans la mauvaise foi) nous empêche de nous fondre ainsi dans l'extériorité de sa vie. En posant cette identité présumée, on se nie nécessairement, puisqu'on ne fait jamais un avec le rôle, comme la chose fait un avec elle-même. La conscience fait qu'on dépasse nécessairement l'identité, l'unité que l'on souhaitait rejoindre intégralement, comme nous l'avons vu. Quand je dis à autrui « sois toi-même », je lui demande d'être ce qu'il est sur le mode de l'en-soi. C'est nier sa liberté, nier une transcendance toujours possible. C'est pétrifier la liberté d'un individu pour qu'il soit toujours

---

[242] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op.cité, p. 110

[243] Jean-Paul Sartre, *« conscience de soi et connaissance de soi », Bulletin de la société Française de philosophie 42,* 1948, p.49-91, cité par Charles Larmore p.33

identique à ce qu'il est. Or la liberté humaine fait que nul ne peut être ce qu'il est puisque son être n'est jamais posé là, comme celui d'une chose. La conscience permet de s'élever au-dessus du donné, de prendre l'ascendant sur lui. En ce sens, l'homme est « transcendance » : il s'échappe en permanence de toute identité stable et définitive. La conscience est distance, et cette distance est transcendance. La mauvaise foi nie la propriété fondamentale de la conscience qui tient dans sa duplicité. Elle permet de conjurer, pour se consolider, l'aspect incommode de l'être. D'après Jean-Paul Sartre, nous avons tendance à vouloir nier cet inconfort, cet écart inhérent à notre nature, car il est plus rassurant de nous figurer notre moi comme un objet bien défini, bien délimité, une bonne fois pour toutes. La mauvaise foi consiste donc dans cette volonté de venir à bout de cette non-coïncidence avec soi-même. Or le sujet ne coïncide jamais avec lui-même.

Penser l'inverse, consiste à croire à l'authenticité, entendue comme coïncidence, mais cette croyance relève de la réflexion impure, précise Jean-Paul Sartre. La réflexion impure, réifie le subjectif. Elle s'efforce de saisir les choses par l'extérieur, et prétend atteindre l'objectivité : « saisir le réfléchi comme en-soi pour se faire être cet en-soi qu'on saisit. »[244] A l'opposé, la réflexion pure n'extériorise pas, n'objectivise pas, et se révèle simple dévoilement de la conscience à elle-même. L'authenticité véritable consisterait donc à nous déprendre de l'attitude objectiviste et impure qui pousse à constituer en en-soi ce qui relève du pour-soi, en unité ce qui relève d'une duplicité fondamentale. La mauvaise foi n'est que cette tentative désespérée de combler cette duplicité, cet écart essentiel, inhérent, à notre condition d'être pensant.

Jean-Paul Sartre retourne ainsi l'idéal de sincérité, puisqu'il en fait le point culminant de la mauvaise foi : « On peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère »[245]. La tentative d'unification, de cohésion, est illusoire puisque, d'après Jean-Paul Sartre, la nature de l'homme est de vivre à distance de lui-même. Vérité que refuse d'admettre l'idée de sincérité, entendue comme « coïncidence avec soi-même ». La déconstruction sartrienne du concept d'authenticité semble donc ne laisser aucune possibilité à ce concept d'avoir une quelconque consistance théorique.

C'est pourquoi, à partir de la critique de Paul Valéry et de l'analyse sartrienne qui prolonge cette critique, Charles Larmore conclut à l'impossibilité, par la réflexion, de coïncider pleinement avec soi-même :

---

[244] Jean-Paul Sartre, *l'Être et le néant*, op.cité, p.195
[245] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant,* op.cité, p.105

« La critique sartrienne de la sincérité constitue en effet, une des attaques les plus dévastatrices jamais lancées contre une certaine façon bien répandue de concevoir l'authenticité. »[246]

La représentation réflexive, constitutive de l'esprit, rend la coïncidence avec soi-même impossible. Paul Valéry et Jean-Paul Sartre permettent ainsi à Charles Larmore d'exclure l'authenticité de l'ordre représentatif, réflexif, ou encore cognitif.

3.1.2 Le naturel au sens stendhalien

L'authenticité est-elle à exclure du champ conceptuel pour autant ? Afin d'appuyer l'idée selon laquelle l'authenticité n'est pas totalement déconstruite par la critique de Paul Valéry et de Jean-Paul Sartre, et de « sauver » le concept d'authenticité, Charles Larmore réhabilite le culte que voue Stendhal au « naturel », en montrant que pour ce dernier, le fait d'être soi-même reste néanmoins possible, malgré la critique de la représentation réflexive :

« Mais voici la limite de cette critique de Sartre, l'authenticité ne se comprend pas nécessairement de cette façon. Et chose curieuse, c'est Stendhal, tant malmené par Valéry et Sartre, qui en livre la démonstration. Sa notion de naturel n'a rien à voir avec la recherche d'un but réflexif. Elle est donc le contraire d'un idéal de sincérité. L'exemple de Stendhal vaut bien un détour car nous verrons par là combien l'argument de Valéry et de Sartre ne constitue pas le dernier mot. »[247]

L'argument de la représentation réflexive n'atteint pas ce qui fait le « naturel » pour Stendhal, dont Charles Larmore rappelle la teneur. Aux yeux de Stendhal, nous sommes nous-mêmes, naturels, authentiques, dans un moment qui dépasse la réflexion, à savoir celui de la passion. Dans la passion dit Stendhal, on manifeste notre être le plus profond, nos sentiments les plus personnels, nos désirs les plus singuliers, car l'émotion l'emporte sur les codes sociaux. Nous serions nous-mêmes lorsqu'une émotion nous transporterait au-delà des conventions. Stendhal, rappelle Charles Larmore, oppose le « naturel » à ce qu'il nomme la « vanité ». Il y a les « vaniteux » pour qui priment les conventions sociales, et les « authentiques » pour qui prime l'amour et les sentiments véritables. La vanité revient à privilégier l'image de soi plutôt que son être véritable, l'apparence plutôt que l'essence, et

[246] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.28
[247] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.39

pousse à vivre en fonction du regard, des attentes, et des opinions d'autrui. La vanité toujours aliénante et sociale s'oppose donc au naturel toujours libre et singulier.

En outre, la vanité, contrairement au naturel, suppose la réflexivité, car la vanité signifie la comparaison entre individus : nous ne cherchons pas seulement à être nous-mêmes mais nous cherchons à être mieux que les autres. Dans la vanité nous nous situons par rapport aux autres, or se situer, c'est adopter un *méta* point de vue sur soi-même. Adopter ce point de vue, revient à se désolidariser de soi, se réfléchir, se penser, se voir à distance de soi-même. Cela consiste, nous dit Charles Larmore, à adopter le point de vue d'un autre, que cet autre soit un être réel ou être abstrait (quelconque) qui penserait selon certains principes. Dans les deux cas, se glisse un tiers entre soi et soi-même, or la réflexivité éloigne de soi-même. Nous retrouvons ici la critique de la coïncidence avec soi-même, précédemment expliquée. C'est pourquoi la vanité supposant certes la réflexivité, nous éloigne de nous-mêmes, et que le naturel excluant la réflexivité, nous en rapproche. Etre « naturel », revient à agir, sentir, penser sans retour réflexif sur soi-même, sans se regarder avec les yeux d'autrui ou ceux d'un spectateur impartial. Agir authentiquement, c'est agir naturellement, c'est-à-dire sans jugement, sans analyse, sans retour réflexif sur soi-même. Dès que le naturel entre dans le domaine de l'analyse, il s'annule. Le naturel ne subsiste qu'à la condition de ne pas y penser.

Cela signifie donc qu'il n'y a pas de meilleur moyen de manquer de naturel qu'en songeant à l'être. Vouloir savoir si nous sommes naturels, nous éloigne nécessairement du naturel. Vouloir savoir si nous sommes authentiques nous éloigne nécessairement de l'authenticité. C'est pourquoi, rappelle Charles Larmore, le naturel est possible pour Stendhal dès qu'il quitte l'esprit d'analyse réflexive, pour se ranger du côté de son opposé : la passion.

Ceci signifie que l'authenticité n'est pas atteignable par la voie de la raison, mais uniquement par celle du sentiment. C'est à cette condition (exclusion de la réflexivité et du regard extérieur) que le naturel est possible et l'authenticité atteignable. C'est, rappelle Charles Larmore, l'histoire du *Rouge et du noir*, où Julien Sorel transporté par son amour pour Madame de Rénal ne peut justifier ses actions, et notamment son crime passionnel. Toutes les raisons et justifications sont évacuées par Stendhal afin de montrer, (et c'est sa veine romantique), que les sentiments comme reflets authentiques de l'âme, n'entrent pas dans le champ du réflexif. En faisant du « naturel » un état propre à la passion, Stendhal montre en quoi cet état, qui certes existe, ne s'explique toutefois pas, et ne se réfléchit pas.

Il y aurait donc bien un « naturel », un état authentique possible, par-delà la critique d'ordre logique faîte au concept d'authenticité, concède Charles Larmore. Si l'authenticité, le

fait de ne vouloir faire qu'un avec soi-même reste possible, c'est que cet état peut déborder toute représentation réflexive. La référence à Stendhal permet à Charles Larmore de confirmer la critique de Paul Valéry appuyée par le développement de Jean-Paul Sartre, (à savoir que l'authenticité exclut la représentation réflexive), tout en maintenant la possibilité d'un accès à soi-même, autre que représentatif. En analysant la possibilité d'une authenticité non réflexive, Charles Larmore prouve que l'authenticité n'est pas totalement déconstruite par la critique de Paul Valéry prolongée par l'analyse sartrienne.

Néanmoins, si la référence à Stendhal permet à Charles Larmore de montrer que l'authenticité n'est pas totalement anéantie par la critique de Paul Valéry et l'analyse de Jean-Paul Sartre, puisqu'elle peut correspondre à un « naturel » qui exclut la représentation réflexive, Charles Larmore, dans un rôle à la fois d'avocat et de procureur de l'authenticité, expose désormais l'argument du « naturel » à sa critique la plus puissante : celle de l'ubiquité de la convention et du mimétisme social dans nos pensées et sentiments dits les plus « naturels ».

3.2 L'authenticité comme « naturel »

La méthode critique de Charles Larmore reste identique pour cette seconde objection, à celle de la première : à la conception stendhalienne de l'authenticité entendue comme « naturel » Charles Larmore part de la critique qu'en fait Paul Valéry, et prolonge cette critique par une analyse philosophique. Cette seconde critique ne porte plus sur l'aspect logique et contradictoire de l'authenticité, mais sur sa valeur cette fois ontologique.

L'authenticité, entendue comme « naturel », existe-t-elle ? Les gestes que nous considérons comme authentiques, naturels, ne sont-ils pas, somme toute, conventionnels et mimétiques ?

La critique de Paul Valéry porte en effet sur la possibilité ontologique du « naturel ». Paul Valéry cherche à montrer, selon Charles Larmore, combien est illusoire l'idée d'un sentiment purement naturel, purement authentique, car nos pensées et nos sentiments portent inéluctablement l'empreinte des coutumes que nous acquérons. L'illusion dans l'idée d'authenticité entendue comme « naturel », est donc de croire, selon Paul Valéry, que nous pouvons cesser d'être marqués par la convention. D'après Charles Larmore, Paul Valéry reproche moins à Stendhal le culte du naturel, que son refus d'en admettre l'aspect conventionnel :

« Non que la passion véritable n'existe pas, mais que être naturel constitue toujours une façon parmi d'autres d'être comme un autre.»[248]

Si la passion existe, est-elle naturelle, ou empreinte de conventions ? Ce qu'on pose comme naturel n'est-il pas lui aussi conventionnel ? Telle serait l'objection de Paul Valéry selon Charles Larmore :

« On recherche le clair de lune ou des prés verdoyants, on regarde le bien-aimé d'un air rêveur, on lui prend la main et déclare qu'on n'a jamais ressenti pour un autre des sentiments pareils (…) Or comment méconnaître dans ces cérémonies, et quelle que soit la sincérité des aveux échangés, l'influence de la légion d'exemples dont nous sommes inondés de toute part, image d'ardeur et de tendresses transmises par une vaste littérature sentimentale et incorporées dans la vie quotidienne ? La Rochefoucauld a bien fait remarquer qu' « il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour ». »[249]

Il y aurait comme une grammaire de l'émotion, un code de la déclaration d'amour, un guide des mots amoureux.[250] Les comportements apparemment spontanés sembleraient porter dans leur nature intime l'empreinte des codes culturels. Cela sous-entendrait que nous ne cessons de suivre plus ou moins consciemment des modèles hétéronomes, quand bien même nous avons la conviction qu'ils surgissent de nos profondeurs les plus intimes.

Est-ce à dire que le rejet de toute forme d'hétéronomie tel que nous l'avons analysé dans le premier chapitre, et qui expliquait l'émergence du concept d'authenticité, ne serait qu'un leurre ? L'individu serait-il en ce sens nécessairement soumis à des codes supérieurs dont il ne serait que le produit et dont il n'aurait pas nécessairement conscience ? Supprimer les réactions singulières et les élans authentiques, revient alors à soumettre l'Homme aux mimétismes les plus communs.

---

[248] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.17

[249] Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* op.cité, p.57-58

[250] C'est l'idée qu'exprime aussi La Rochefoucauld quand il fait du sentiment amoureux un sentiment appris, mimétique, plutôt que naturel et spontané. « Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour », *Réflexions ou sentences et maximes morales,* Paris, 1664, §136

3.2.1 Le mimétisme social

Pour prolonger ce point critique de Paul Valéry, qui est celui de l'ubiquité de la convention dans ce qui nous semble le plus intime et naturel, Charles Larmore s'appuie sur René Girard[251] et sa théorie du mimétisme social qui systématise le caractère social de ce que nous pensons comme « naturel », et s'attaque le plus radicalement au mythe de l'authenticité :

> *« Aucun autre penseur ne s'est acharné aussi impitoyablement et avec tant de succès à démontrer en ce sens l'imposture de l'authenticité. »*[252]

Nous précisions que Charles Larmore s'appuie sur René Girard de manière « sélective », en conservant ce qui sert ses propos et en laissant beaucoup d'autres aspects de sa théorie.[253] Avant de montrer en quoi la thèse de René Girard fait avancer l'analyse critique que fait Charles Larmore de l'authenticité, il nous semble nécessaire de rappeler certains éléments de la théorie du mimétisme social.

Le présupposé de René Girard, rappelle Charles Larmore, est que le désir constitue ce que nous avons de plus intime et de plus propre, et devrait ainsi refléter le moi intime, authentique, de l'individu. Or René Girard part du constat de l'extrême plasticité du désir humain et de l'aspect conventionnel de sa constitution : « Le sujet attend (d'autrui) qu'il lui dise ce qu'il faut désirer »[254], « le propre du désir, fait-il remarquer, est de ne pas être propre »[255].

En outre, le désir n'est pas l'expression de la nature propre d'un individu sinon ses désirs auraient tous une certaine ressemblance, un air de parenté selon l'auteur. La diversité des désirs signale donc qu'ils ne proviennent pas tous d'une même nature profonde. En somme, le désir est selon René Girard « mobile », c'est-à-dire toujours en lien entre des appétits premiers, des instincts, et le milieu social dans lequel nous sommes. C'est dire qu'il y a une part mimétique et sociale dans tout désir, et que même dans l'acte le plus spontané, qu'on pense comme le plus intimement sien, se profile l'autre : « l'essence du désir est d'être

---

[251] René Girard, philosophe Français, (1923-2015)

[252] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.61

[253] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.61 : Charles Larmore explique qu'il adopte la méthode « d'appropriation séléctive » des analyses de René Girard, sans prétendre à une analyse exhaustive de la théorie du mimétisme social.

[254] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.62, cite René Girard, *La violence et le sacré*, 1972, Paris, Grasset, p.217

[255] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.62

triangulaire. »[256] En d'autres termes, il y a l'objet désiré, le sujet désirant et le tiers désirant le même objet et désiré par le sujet.

René Girard prend l'exemple du narrateur et d'Albertine dans le roman, *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust. René Girard montre que le désir du narrateur est sans conteste mimétique : il aime Albertine quand celle-ci est absente, et il la hait quand elle est là[257]. L'interprétation de René Girard est la suivante : si le désir du narrateur était le sien propre, il désirerait Albertine indifféremment, qu'elle soit absente ou présente. Mais ce n'est qu'en imaginant Albertine désirée par d'autres, que son désir se déclenche. Son désir s'avère donc moins personnel que mimétique, moins authentique qu'emprunté. Une fois Albertine aux cotés du narrateur, soit non imaginée désirée par d'autres, le désir du narrateur s'amoindrit. Le désir apparaît donc comme une conséquence des désirs des autres : nous en venons à trouver désirable que ce qu'un autre trouve tel.

Impossible d'être soi-même sans être redevable à un autre, ce qu'on pense authentique n'est qu'imitation : « Notre propre identité ne saurait être création pure à partir de rien »[258]. Si l'imitation, selon René Girard, est constitutive de notre être, cela signifie que c'est seulement à partir de l'autre que notre individualité prend vie, ce qui revient à dire que l'authenticité n'a aucune existence possible. Le désir n'apparaît pas comme « appartenant » ou reflétant l'âme de l'individu, mais au contraire comme reflétant ce qu'il a de plus sociable, de plus commun, de plus impersonnel. Le désir mimétique construit donc l'individu à partir d'une chute du « moi » puisque l'édifice de ce que nous sommes a ses fondations en autrui et non en nous-mêmes :

> *« Nous parvenons à être nous-mêmes, dit-on sans hésiter, lorsque nous ne sommes plus affectés par ce que nous avons emprunté à autrui, mais puisons dans le moi qui est véritablement le nôtre. C'est là en fait, l'idée rebattue qu'on se fait d'ordinaire de l'authenticité. Il s'agit pourtant d'une éventualité chimérique, ou au mieux marginale, et ce pour les raisons que la critique girardienne a le mérite de mettre en évidence : les sentiments et les actions qu'on voudrait appeler « authentiques » portent en réalité toujours l'empreinte des usages et des paradigmes déjà en place ».*[259]

---

[256] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.63 cite René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pluriel, Paris, 2010, chapitre I, p.15

[257] René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op.cité, p.36 à 56 sur le désir proustien : « Le désir proustien est chaque fois triomphe de la suggestion sur l'impression. A sa naissance, (…) on trouve toujours l'autre (…) le désir proustien est toujours un désir emprunté », p.47

[258] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.63

[259] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.83

Cela revient à dire que nous nous construisons à partir d'autrui et que l'authenticité, de ce fait, n'existe pas. Nous voyons que le point de vue de René Girard rapporté par Charles Larmore s'oppose au « naturel » que défend Stendhal. Si le désir et la passion représentent chez Stendhal l'expression de qu'il y a de plus singulier, authentique et naturel chez l'individu, il n'est que le reflet d'un mimétisme social, selon René Girard. L'authenticité se réduit alors à n'être qu'une invention humaine.

Charles Larmore explique comment, d'après René Girard, l'homme a eu besoin d'inventer l'authenticité. Pour le comprendre il est nécessaire de rappeler qu'il y a aux yeux de René Girard, deux types de mimétisme selon la distance à laquelle se trouve le modèle à imiter. Le premier est celui de la « médiation externe », où le modèle reste inaccessible. Il représente un idéal, une icône sur laquelle l'individu règle ses comportements et ses valeurs, et qui reste à jamais inégalable. René Girard prend à ce sujet, l'exemple de Don Quichotte, qui vit dans l'ombre et à la lumière des grands chevaliers héroïques. Le second type de mimétisme est celui de la « médiation interne », dont le modèle à imiter reste, contrairement à celui de la médiation externe, à portée des imitateurs. Rien n'est meilleur pour un enfant que l'assiette de son voisin, rien n'est plus désirable que de posséder ce qui est déjà possédé par un proche.

Dans le cas de la médiation interne, le modèle est accessible à l'imitateur, et le mimétisme va conduire à l'anéantissement de l'objet désiré : « L'objet disparaît dans le feu de la rivalité » écrit René Girard.[260] L'objectif consiste davantage à vaincre l'adversaire qu'à obtenir l'objet. Nous pourrions dire qu'il n'y a pas, comme on le dit souvent, d'objet du désir, mais sujet d'un désir. C'est ce que René Girard nomme « le rapport des doubles », car les protagonistes se ressemblent dans leurs désirs au point de devenir des doubles, des identiques, des « indifférenciables ». S'ils deviennent identiques dans leurs désirs, c'est bien qu'ils ne sont en rien authentiques dans leur singularité.

Charles Larmore poursuit le raisonnement de René Girard en montrant que face à ce type de mimétisme, deux réactions sont possibles : assumer l'imitation sans nier son appartenance, ou camoufler aux autres et à soi-même l'hétéronomie et la codification de ses gestes. Pourquoi ? Car il est incommode de se dire qu'un égal (un proche par exemple) devient un modèle. C'est avouer son manque d'être, son manque de consistance, son vide personnel.

[260] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.69, cite René Girard, *Les origines de la culture,* op.cité, p.62

La situation est d'autant plus inconfortable en démocratie, précise René Girard que le principe de la société moderne et démocratique fait de l'égalité une valeur fondamentale. Or l'homme a naturellement besoin de s'appuyer sur des modèles, ce qui ne va pas avec l'idée d'égalité propre à la démocratie. Qu'un égal puisse être en même temps un modèle et donc un supérieur, crée une situation incommode, paradoxale et discordante. Plus l'Etat est démocratique, plus la contradiction est forte : « L'attitude est discordante, divisée comme elle l'est entre la dépendance personnelle et la croyance dans l'égalité »[261]. L'égalité démocratique implique en effet, l'idée d'indépendance et d'autonomie, or l'homme se trouve d'emblée pris dans des rapports de dépendances et d'inégalités, du fait du processus mimétique inhérent à sa nature. L'homme démocratique se trouve pour ainsi dire écartelé entre l'idéal d'égalité, et sa dépendance à l'égard d'individus référents :

> *« En d'autres termes, l'homme démocratique d'après Girard se trouve embarrassé de ce que ses valeurs s'accordent mal avec la nature de ses motivations : il est tiraillé entre l'égalité (et la notion de liberté individuelle qu'elle implique) et la dépendance. D'un côté, il souscrit au principe selon lequel tous les hommes sont égaux, ayant chacun le droit de disposer de lui-même. De l'autre, il se trouve partout impliqué dans des rapports d'imitation, où il s'aligne sur le comportement de ceux qui l'entourent. »*[262]

Si les valeurs de l'homme démocratique entrent en contradiction avec la nature même du désir mimétique, la tentation est alors grande de camoufler la supériorité du modèle, en faisant du désir un désir sien, émanant de son propre « moi ». C'est alors que l'homme démocratique, trouve l'issue au dilemme démocratique en inventant l'idée même d'authenticité :

> *« La stratégie la plus commune consiste alors à se persuader que son désir jaillit du fond de son propre moi, sa dépendance à l'égard du modèle étant en vérité un moment accessoire, un moyen pour arriver à l'objet qu'en fin de compte on poursuit de sa propre initiative (…) Ainsi est-on amené à intervertir l'ordre logique, faisant du modèle la conséquence de son désir au lieu de son origine. En un mot, et c'est là l'essentiel de l'analyse, on finit par croire que son désir est spontané ou « authentique. »*[263]

---

[261] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.70
[262] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.71
[263] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.70

L'idéal d'authenticité ne serait donc en réalité que l'expression d'un conflit entre l'aspiration égalitaire et la nature mimétique de l'individu. En posant le désir comme sien, comme authentique, l'individu échappe à cette contradiction. S'il y a authenticité, il n'y a plus de modèle, donc plus d'inégalité ni de dépendance, et l'individu se retrouve en phase avec l'idéal démocratique. L'authenticité serait ainsi la trouvaille qu'invente l'homme démocratique en quête d'égalité, pour se camoufler le dérangeant constat qu'il s'aligne sur les comportements d'autrui, ce qui fait d'autrui son supérieur et non plus son égal. « L'authenticité lui permet d'oublier une réalité gênante »[264], dit Charles Larmore. En effet, au lieu de reconnaître les rapports de dépendance, on se figure et on figure aux autres que nos désirs sont nôtres. Nous camouflons ainsi les dépendances et l'uniformisation de nos désirs par l'idée d'authenticité, et faisons du désir de l'autre, un désir personnel.

En somme, nous inversons le mécanisme en faisant du modèle non pas l'origine du désir, mais sa conséquence. Si j'imite untel c'est qu'il correspond à mon désir, et non lui qui détermine mon désir : « Si j'essaie de me faire ressembler à James Dean, c'est me dis-je, qu'il correspond, lui, à ma propre image de la masculinité. »[265] On pose le « moi » au fondement de tous les mouvements, au lieu d'en faire une conséquence. L'homme se leurre en inversant logiquement la cause et la conséquence, car il y aurait quelque chose d'honteux à avouer être influencés sinon construits par un autre que soi. Aussi, le sujet vit illusoirement sa dépendance comme une spontanéité libre. Mais cette authenticité n'est qu'illusoire : elle se réduit à n'être qu'une inversion logique et conventionnelle, qui fait de la dépendance à autrui l'expression d'un désir libre.

En ce sens nous voyons que l'analyse qu'effectue Charles Larmore de la théorie du mimétisme social de René Girard ne s'arrête pas à la critique de l'aspect conventionnel des moments que l'on pense naturels, mais va jusqu'à faire de l'authenticité une pure illusion.

Cette illusion est d'autant plus tenace qu'elle est structurelle, dans la mesure où elle répond à un problème, comme nous l'avons vu, inhérent à la démocratie. Charles Larmore insiste sur le fait que l'analyse de René Girard permet de comprendre en quoi l'époque moderne est favorable à l'idéalisation de l'authenticité. Non pas, précise-t-il, que les conditions de vie soient moins contraignantes et aliénantes, comme on le pense souvent, mais

[264] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.71
[265] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.70

que l'authenticité résout le dilemme entre l'aspiration démocratique de l'homme et sa nature conventionnelle ou mimétique.

Aussi, l'une des grandes idées reçues sur l'authenticité qui consiste à penser, que cette dernière est devenue un idéal grâce au recul des traditions, des systèmes de classes, des privilèges et de tout le cloisonnement social est ébranlée. La démocratisation, souvent considérée comme la voie ouverte et directe vers une spontanéité individuelle, rend d'autant plus problématique la nature mimétique de l'individu. L'émancipation face aux traditions n'est pas une garantie suffisante de l'expression spontanée et singulière des individus. Il n'y a pas nécessairement davantage d'authenticité sous prétexte qu'il y aurait moins de cloisonnement social. L'analyse de René Girard, permet de montrer que c'est plutôt en termes de conflit, et moins en termes d'alliance, que le lien entre démocratie et authenticité doit être pensé. Seulement, l'idéalisation de l'authenticité en démocratie tient, selon Charles Larmore, au fait que l'authenticité est une valeur démocratique en soi, c'est-à-dire égalitaire dans son principe:

> *« Cette notion ne pourrait pourtant pas se montrer si séduisante si elle ne constituait pas aussi, plus positivement, une solution rentrant dans l'esprit égalitaire. L'authenticité est en effet quelque chose dont tout homme est censé être capable, n'étant affaire ni de naissance, ni d'éducation, ni de position sociale. »*[266]

L'authenticité n'est pas affaire de privilège, ni de classe sociale. Elle dépend bien du seul individu, et ce point explique la prérogative aujourd'hui accordée à l'authenticité.

Charles Larmore, par l'intermédiaire de l'analyse de René Girard, en vient à invalider la notion d'authenticité entendue comme « naturel » dépris de toute convention. Cependant, si l'authenticité est certes mise à mal par la théorie du désir mimétique, cette dernière n'invalide pas pour autant la notion dans son intégralité. Si Charles Larmore reconnaît les mérites de l'analyse girardienne, il ne souscrit pas à l'idée d'une authenticité totalement illusoire. Il précise que malgré ses apports constructifs, la critique girardienne de la notion d'authenticité n'invalide pas totalement l'idée d'authenticité :

[266] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.71

« Malgré ses vertus évidentes, cette critique ne me paraît pourtant pas dépouiller la notion d'authenticité de toute vérité. »[267]

Afin de prouver que la thèse de René Girard ne déconstruit pas totalement le concept d'authenticité, Charles Larmore lui adresse quelques objections.

3.2.2 Objections au mimétisme social

La première objection consiste à interroger l'opposition qu'effectue René Girard entre mimétisme et égalité : pourquoi s'appuyer sur autrui ne pourrait-il qu'heurter nos convictions égalitaires et en quoi se comparer et s'imiter, serait un signe d'inégalité ? On peut prendre pour modèle des personnes accessibles et égales moralement et juridiquement. N'est-ce pas, au contraire, parce que nous sommes égaux qu'une comparaison voire une imitation s'avère justement possible ? Charles Larmore questionne René Girard sur ce point, en montrant comment le mimétisme peut aller jusqu'à intégrer l'égalité.

En cas de médiation externe, l'autre à imiter peut être une norme, un principe, représentant ce qu'il serait bon de faire, un produit de la raison. Imiter ce modèle revient alors à se subordonner à une instance morale à laquelle nous sommes tous égalitairement soumis. Dans ce cas, l'homme démocratique n'est pas en conflit avec lui-même, pris entre son désir mimétique et ses convictions égalitaires :

« Ainsi le mimétisme, loin de se heurter nécessairement à l'égalité, en vient-il parfois à l'incorporer. Dans cette mesure, l'homme démocratique ne se trouve donc pas en conflit avec lui-même, même s'il lui faut toujours se regarder avec les yeux d'un autre. »[268]

Une chose est de critiquer l'aspect naturel des désirs humains, en montrant leur caractère mimétique et social, une autre est de faire de l'individu mimétique un être dépendant, soumis, ambivalent, en contradiction avec la valeur démocratique d'égalité.

En outre, et c'est la seconde objection de Charles Larmore, une chose est de dire que nous sommes influencés par autrui, une autre est de nous dire totalement déterminés, conduits ou modelés par autrui :

---

[267] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.76
[268] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.77

« Qu'une action soit l'effet d'une habitude acquise n'implique pas qu'elle ait pour intention de se conformer à cette habitude ou à ses sources ».[269]

N'y-a-t il pas en effet une différence entre se modeler sur autrui et être influencé par autrui ? Dans ce cas, le mimétisme exclut-il alors totalement le naturel et l'authenticité ? Le mimétisme est-il une entrave irrémédiable à l'authenticité ? Charles Larmore déplace le mimétisme de l'intention à la conséquence, et précise qu'on peut imiter quelqu'un sans en avoir l'intention mais par simple habitude. Une chose est de vouloir s'assimiler à autrui, une autre d'agir malgré l'influence d'autrui. Etre sous influence, n'est pas la même chose qu'imiter volontairement :

« Qu'une action soit l'effet d'une habitude acquise n'implique pas qu'elle ait pour intention de se conformer à cette habitude ou à ses sources (…) admettons que l'individu ne vise pas à s'assimiler à un autre et que, dans cette mesure, son action soit qualifiée d'authentique : pourquoi cette qualification est-elle censée donner naissance à une illusion ? »[270]

Par conséquent, précise Charles Larmore, si être authentique signifie ne jamais être sous influence d'autrui, alors oui l'authenticité reste difficilement tenable.

Mais l'authenticité signifie-t-elle l'indépendance absolue ou l'autarcie du « moi » ? L'authenticité est une chose, l'originalité en est une autre, précise Charles Larmore. Nous pouvons être pleinement nous-mêmes sans être original. Charles Larmore cite à ce propos La Bruyère : « Horace et Despréaux l'a dit avant vous. Je le crois sur parole ; mais je l'ai dit comme mien ».[271] Cela signifie que la façon dont on vit les choses peut être authentique, quand bien même les vivre n'est pas original :

« Pour être authentiques nous n'avons pas besoin de nous dérober aux conventions innombrables qui nous pénètrent de tous côtés et de reprendre les traits de quelque « moi véritable » situé sous toutes

[269] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.82
[270] Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* op.cité, p.82
[271] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.187 cite La Bruyère, *Les caractères*, I, « des ouvrages de l'esprit » §1, 69.

ces incrustations. L'important n'est pas l'originalité de nos idées ou de nos gestes, mais l'état d'esprit où nous sommes occupés à penser ceci ou à faire cela. »[272]

En distinguant l'originalité de l'authenticité, Charles Larmore « sauve » l'authenticité de la critique girardienne, en montrant que le naturel peut exister malgré l'influence de la convention, et que l'authenticité demeure quand bien même l'originalité s'absente :

« Les sentiments et les actions qu'on voudrait appeler « authentiques » portent en réalité toujours l'empreinte des usages et des paradigmes déjà en place. Mais cette conclusion ne montre pas que la notion d'authenticité revient elle-même à une sorte de mirage. En effet, la distinction entre l'action qui se modèle sur une convention et l'action qui provient d'une habitude créée par la convention demeure une donnée incontestable de l'expérience. Voilà le point oublié par la critique en question. Et rien n'interdit de définir l'authenticité en termes seulement de cette distinction, en écartant comme bien illusoire l'exigence courante d'originalité. »[273]

Nous avons vu jusqu'à présent que la référence à Paul Valéry permet à Charles Larmore d'introduire la critique de l'authenticité en posant la nécessité du conventionnel dans ce qu'on pense pourtant comme naturel et authentique, et que l'analyse de René Girard lui permet de systématiser le point en expliquant la nature mimétique du processus identitaire.

Toutefois, si les deux grandes critiques de l'authenticité sont justifiées aux yeux de l'auteur, elles ne parviennent cependant pas à délégitimer intégralement la notion :

« L'authenticité a été la cible d'objections justifiées, en même temps qu'elle est de nature à évoquer quelque chose d'énormément précieux qui ne se laisse pas abandonner. »[274]

Le résultat de l'analyse critique de Charles Larmore est le suivant : si la convention n'invalide pas l'authenticité puisque cette dernière ne doit pas être confondue avec l'originalité, le naturel reste possible. Ce naturel doit toutefois répondre à l'exigence de la première critique : ne pas se situer dans l'ordre cognitif. Si la représentation réflexive

[272] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.187
[273] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.83
[274] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.88

empêche l'authenticité, cette dernière ne sera possible qu'à travers un rapport, non plus cognitif, mais pratique à soi-même. C'est le cœur de la thèse de Charles Larmore :

> *« Quoique Sartre se plaise à énoncer cette thèse au moyen d'une formule en apparence abusive « on n'est pas ce qu'on est et on est ce qu'on n'est pas », il a en fait mis le doigt sur une vérité profonde de notre être. Je m'en inspire souvent au cours de ce livre, et j'y reviens de façon systématique à partir du chapitre III, où il est question de la nature du rapport à soi qui est constitutif du moi. Là, je tente de démontrer que ce rapport à soi est au fond un rapport pratique. »*[275]

Charles Larmore défend la thèse d'une authenticité « pratique », au sens où l'accès le plus direct à soi-même n'est pas d'ordre cognitif :

> *« L'erreur est justement de supposer que notre accès privilégié à nos croyances et désirs relève de la connaissance de soi. »*[276]

Charles Larmore définit la connaissance comme le résultat de deux choses : soit d'une observation, soit d'une inférence.[277] Toute connaissance de soi suppose la réflexion, puisqu'une inférence suppose un retour sur soi-même, et qu'une observation suppose également un regard extérieur donc une distance sur soi-même. Toute réflexion suppose donc une dissociation d'avec soi-même. Dans les deux cas le « moi » prend la place que peut prendre un tiers vis-à-vis de lui-même, la place d'un observateur extérieur :

> *« Ainsi la connaissance de soi que nous possédons ressemble-t-elle à tout égard à la connaissance que d'autres individus peuvent avoir de notre vie mentale. »*[278]

Par la connaissance théorique, un autre individu serait tout aussi à même de connaître l'état d'esprit du « moi », que le « moi » lui-même. C'est pourquoi Charles Larmore défend une authenticité non pas cognitive, réfléchie, mais uniquement pratique :

---

[275] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.33
[276] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.154
[277] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.179 et 182
[278] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.182

« C'est une théorie du « moi » que je me propose au fond de développer, théorie selon laquelle le moi se rapporte à lui-même d'une façon essentiellement pratique. »[279]

Seul l'engagement pratique révèle le véritable « moi » puisque personne d'autre que le « moi » lui-même n'est en mesure de s'engager, et de se substituer au « moi » dans l'action :

« Le rapport à soi qui fait de chacun de nous un moi n'est ni paradoxal ni mystérieux, parce qu'il s'agit du rapport fondamentalement pratique qu'est l'engagement. »[280]

L'authenticité, le fait d'être singulier, unique, se constitue et se définit par l'engagement et les prises de décision. La réflexion pratique « représente une expression plus intime, plus révélatrice, de notre être fondamental que la réflexion cognitive. »[281] L'engagement fait apparaître le « moi » sous son aspect le plus « authentique » qui est celui d'être le « moi » que j'ai seul à être, que personne d'autre ne peut être. Charles Larmore remplace l'acte de connaissance des aveux et des désirs par des prises de positions, des engagements, que seul le sujet est apte à prendre et à respecter. C'est en cela que les engagements révèlent l'être, et signent l'authenticité. Si des aveux révèlent le « moi » ce n'est pas tant qu'ils le dévoilent, mais qu'ils l'engagent. Affirmer désirer ou croire, c'est s'engager à se comporter conformément à ce désir ou cette croyance :

« Dans les aveux où nous déclarons de façon immédiate que nous croyons ceci ou désirons cela, nous n'exprimons pas une connaissance de notre état psychique. Nous prenons position en signalant comment nous entendons nous comporter à l'avenir. »[282]

Le « moi » n'apparaît donc pas comme la description d'un fait, ou d'un état d'âme, mais comme un acte d'engagement, comme une promesse qui contrairement au fait, ne se laisse pas discuter. Le « moi » devient dès lors incontestable :

---

[279] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.88
[280] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.183
[281] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.184
[282] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.180

« En effet, la sorte d'aveu en question ressemble de très près à l'expression d'une promesse. Dans ce cas aussi, nous donnons notre parole, et à cela personne ne peut objecter qu'elle soit fausse, quoiqu'elle puisse certainement se révéler peu fiable. »[283]

Conclusion

Nous avons vu dans cette première partie, que l'authenticité s'est progressivement imposée comme la valeur actuelle cardinale, pour des raisons la fois historiques et philosophiques. Cet impératif d'authenticité à des conséquences sociales mais aussi psychologiques sur l'individu contemporain. Le désarroi psychologique face auquel se trouve confronté l'homme contemporain, désormais seul face à lui-même, explique en partie la raison pour laquelle les « bibles » en développement personnel, qui font de l'authenticité leur fond de commerce, rencontrent un tel succès.

Ce succès s'explique d'autant mieux que l'analyse philosophique contemporaine réduit la légitimité de ce concept en l'invalidant d'un point de vue logique, et ontologique, puisque la dimension réflexive, par la dissociation qu'elle implique, abroge la possibilité même de coïncidence avec soi-même, propre à l'authenticité.

Toute représentation réflexive invalide-t-elle pour autant l'idée de coïncidence avec soi-même ? N'y-a-t-il pas un type de représentation qui ne dissocie pas la conscience d'avec elle-même, mais qui permette au contraire au « moi » de s'unifier ? C'est ce que nous allons analyser dans la seconde partie.

En outre, la représentation réflexive ne pouvant mener au sentiment du « moi », c'est donc en toute logique par ses actions que l'homme va manifester ce qu'il est et qui il est. Aussi, nous sommes arrivés à la conclusion de Charles Larmore que le « moi » ne peut se saisir qu'à travers une expérience pratique. Dans la réflexion pratique, l'authenticité se définit alors comme le fait que nous seuls et personne d'autre à notre place, sommes en mesure de nous engager.

Mais ne serait-il pas envisageable de penser l'individualité de l'individu par-delà l'ordre uniquement pratique de l'engagement ? Ne pouvons-nous pas nous (re)trouver à travers une évocation, un souvenir, un moment, que nous seuls pouvons ressentir, imaginer ou nous représenter ?

[283] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, op.cité, p.181

Nous nous appuierons dans la seconde partie de ce travail sur l'œuvre de Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, sur laquelle se fonde lui-même Charles Larmore pour attester sa thèse d'une identité personnelle pratique.[284] Charles Larmore fait des souvenirs involontaires qui attestent de la réalité du « moi » des expériences pratiques.

Toutefois, les souvenirs involontaires ne nous semblent pas réductibles à des expériences uniquement pratiques. Nous tenterons de montrer que *La Recherche* invite à penser l'accès au « moi » véritable par la représentation et le mimétisme, les deux arguments pourtant invoqués à l'encontre du concept d'authenticité. Il y aurait ainsi, par-delà la dimension pratique de l'authenticité, une revalorisation cognitive possible de cette notion, qui ne tombe ni sous la critique de la dissociation de la représentation, ni sous la critique du mimétisme.

[284] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.233 : « Comme Proust l'a montré, c'est la mémoire involontaire (…) qui est le véhicule privilégié de cette expérience. Soudain, sans qu'on y soit préparé, peut-être à l'occasion d'un incident insignifiant (disons en butant contre un pavé, ou en mangeant une madeleine), il surgit à la conscience le souvenir d'un moi oublié. D'un moi (…) qu'on reconnaît comme soi-même. »

Deuxième partie :
L'authenticité dans *A la recherche du temps perdu,* de Marcel Proust

Introduction

A la recherche du temps perdu de Marcel Proust, va nous permettre de montrer dans cette seconde partie qu'il existe un moyen, autre que pratique, de faire émerger le « moi » véritable[285]. *La Recherche* nous apparaît en effet comme l'histoire d'une longue et patiente entreprise pour s'approprier la réalité d'un « moi », à travers ce que le narrateur vit et a vécu. Il s'agit pour ce dernier, de faire une satire de la vie fausse, en montrant combien nous passons à côté de notre vie véritable à travers les trop nombreuses expériences régies par le mensonge, la duplicité, l'illusion, la fiction, qui font que nous sommes la plupart du temps séparés de nous-mêmes. Le temps dissémine, la société façonne, les autres conditionnent, et le narrateur se vit la majeure partie de son temps comme une ombre malheureuse de lui-même[286]. Or ce que cherche le narrateur, c'est bien la saisie de cette réalité, car ce serait en effet un échec pour lui que de prendre le risque de mourir sans avoir connu sa vie véritable et l'authenticité de son être.

De quels moyens dispose le narrateur pour parvenir à son être véritable ? C'est, selon notre hypothèse, par le biais de la représentation et du mimétisme, que le narrateur éprouve le sentiment de (re)trouver son « moi » authentique.

Nous développerons notre hypothèse en trois temps. Le premier portera sur la critique proustienne de la représentation « intellectuelle ». La représentation permettant d'accéder au « moi » n'est pas à entendre dans sa dimension cérébrale, intellectualisante : la conscience, l'imagination, et l'intelligence ne seront pas les moyens de parvenir au « moi » véritable. Le sentiment de ce dernier s'atteint par une représentation d'ordre sensible.

C'est pourquoi le second chapitre portera sur la représentation sensible, celle qui rend possible l'unification du « moi » par-delà la multiplicité apparente de ses divers états. La multiplicité et l'incohérence apparente d'un être n'invalident pas l'idée d'authenticité puisqu'il est possible de retrouver une cohérence au sein même de la multiplicité, autrement

[285] La quête du « moi » véritable, loin d'être l'unique thème de l'œuvre, nous semble néanmoins guider les quatre-mille pages : Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris, 2014, p.348 : « …l'idée de la mort me tenait une compagnie aussi incessante que l'idée du moi ».

[286] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard, Paris, 2013, p.164 : « Certains rôles favoris sont par nous joués tant de fois devant le monde, et repassés en nous-mêmes, que nous nous référons plus aisément à leur témoignage fictif qu'à celui d'une réalité presque complètement oubliée. »

dit de parvenir au sentiment du « soi », par les différentes médiations sensibles qui ravivent le souvenir de manière involontaire. Si le sensible n'est certes pas d'ordre cérébral, il n'est toutefois pas d'ordre pratique non plus, puisqu'il s'agit d'une rencontre fortuite avec l'extériorité et non d'un engagement volontaire. C'est parce que le sujet se laissera involontairement saisir par une sensation dans sa chair, que l'unicité du sujet pourra advenir.

Le troisième chapitre nous amènera à penser le mimétisme comme mode d'accès direct vers le « moi » véritable, à condition de ne pas le réduire à une terne imitation, mais à l'entendre sous différentes formes, toutes révélatrices d'essence.

Nous précisons d'emblée qu'il ne s'agit pas ici de se lancer dans une analyse littéraire de l'œuvre de Marcel Proust ni de tomber dans le piège de l'anachronisme. Il s'agit uniquement de prendre certains passages de *La Recherche* comme terrain d'enquête, pour penser l'authenticité. Pour ce faire, nos analyses seront nourries tout au long de cette seconde partie d'exemples issus de la littérature proustienne. Ce qui fait à nos yeux la légitimité et la puissance de l'œuvre littéraire, en appui de la philosophie, consiste dans la réalité et la perspicacité de ses descriptions et de ses personnages. La littérature nous semble en effet une substance particulièrement fertile, pour y appliquer les concepts de la philosophie. En philosophie morale, la littérature peut légitimement servir de terrain d'enquête, car l'œuvre littéraire donne bien souvent les bases d'une vie plus réelle encore que la vie ordinaire[287]. Aussi, nous prenons le parti de ne pas séparer le conceptuel du sensible, et de faire des exemples littéraires illustratifs que nous citerons, des éléments constitutifs d'une analyse de philosophie morale. C'est ainsi que nous entendons cheminer à travers l'œuvre de Marcel Proust.

[287] Marta Nussbaum, *La connaissance de l'amour* : *Essais sur la philosophie et la littérature* (1991), trad. S.Chavel, Le cerf, Paris, 2010, p.17 : « La littérature est une extension de la vie : horizontalement parce qu'elle met le lecteur en contact avec des évènements, des lieux, des personnes ou des problèmes qu'il ne peut rencontrer autrement, mais aussi verticalement parce qu'elle donne au lecteur une expérience plus profonde, plus précise et plus fine que ce que la vie offre d'ordinaire. » Marta Nussbaum dont le projet est d'introduire au sein de la philosophie une place pour les textes littéraires, écrit : *Poetic Justice, literary imagination and publicity*, (2004), Boston, Beacon Press, p.16 « Dans l'activité d'imagination littéraire, nous sommes conduits à imaginer et décrire avec une plus grande précision, à concentrer notre attention sur chaque mot, en ressentant chaque événement avec plus d'acuité, alors qu'une bonne part de la vie réelle peut se passer de cette conscience soutenue et n'est pas, en ce sens, pleinement vécue. »

Chapitre 1 Critique de la représentation intellectuelle

Le « moi » véritable fait l'objet d'une quête sinon impossible, du moins difficile dans *La Recherche* : « J'avais douté bien des fois de la réalité actuelle de ce moi »,[288] précise le narrateur. Le narrateur doute de la réalité du « moi », pas tant par sa nature ontologique, que par la faiblesse de l'esprit : « Comme on s'ignore ! », répète-t-il tout au long de *La Recherche*. L'authenticité apparaît comme une incapacité plutôt qu'une impossibilité : incapacité à savoir qui nous sommes et si ce que nous faisons est bien nôtre :

> *« Quelqu'un qui a l'habitude de sourire dans la glace à sa belle figure et à son beau torse, si on lui montre leur radiographie, aura devant ce chapelet osseux, indiqué comme étant une image de lui-même, le même soupçon d'une erreur que le visiteur d'une exposition, qui devant un portrait de jeune femme lit dans le catalogue : dromadaire couché. Plus tard cet écart entre notre image selon qu'elle est dessinée par nous-mêmes ou par autrui, je devais m'en rendre compte pour d'autres que moi, vivant béatement au milieu d'une collection de photographies qu'ils avaient tirées d'eux-mêmes tandis qu'alentour grimaçaient d'effroyables images, habituellement invisibles pour eux-mêmes, mais qui les plongeaient dans la stupeur si un hasard les leur montrait en leur disant : « c'est vous. »*[289]

Ce que le narrateur dit de son « moi » est transposable au « moi » d'autrui : « En réalité sa nature était vraiment comme un papier sur lequel on a fait tant de plis dans tous les sens qu'il est impossible de s'y retrouver »[290], ou encore : « De M.de Cambremer je n'avais connu que l'écorce. Et sa saveur, qui me fut attestée par d'autres, m'était inconnue »[291], précise le narrateur. A chaque fois, la nature inconnaissable du « moi » ne semble pas provenir pas d'une impossibilité logique ou ontologique, mais heuristique, puisque le narrateur présuppose bien une nature, une saveur véritable ou un cœur authentique :

---

[288] Marcel Proust, *Albertine disparue*, Gallimard, Paris, 2012, p.180
[289] Marcel Proust, *Le côté de Guermantes I*, Brun, Paris, 1992, p.312
[290] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Gallimard, Paris, 1998, p.422
[291] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.46

« Série successive de lignes de défense que tout être élève contre notre vision et qu'il faut franchir l'une après l'autre, au prix de combien de souffrances, avant d'arriver au cœur. »[292]

La réalité ontologique, c'est-à-dire la nature, la saveur ou encore le « cœur » dont parle ici le narrateur, est posée de façon incontestable, sous l'idée d'un « je » :

« De même que dans tous le cours de notre vie notre égoïsme voit tout le temps devant lui les buts précieux pour notre moi, mais ne regarde jamais ce JE lui-même qui ne cesse de les considérer. »[293]

Si l'existence du « je » est certes posée, elle n'est pas pour autant élucidée. Le problème n'est donc pas tant celui de l'existence du « moi » authentique, que des moyens d'y accéder. Cette incapacité à saisir sa propre réalité ou la réalité des êtres en général, repose sur une forme de représentation qui implique trois facultés de l'esprit, que le narrateur critique : la conscience, l'imagination, l'intelligence. Dès que nous nous représentons un être ou le sien propre par la conscience, l'imagination ou l'intelligence, la vérité de cet être nous échappe nécessairement.

1.1 La conscience

Le narrateur se sent en permanence exclu de la réalité, y compris de la réalité de son propre « moi ». Il y a pour le narrateur une incommunicabilité avec soi-même comme avec les choses, une incommunicabilité avec l'être, avec l'essence :

« Je sentais que je n'allais pas au bout de mon impression, que quelque chose était derrière ce mouvement, derrière cette clarté, quelque chose qu'ils semblaient contenir et dérober à la fois. »[294]

Le narrateur a le sentiment que quelque chose s'annonce dans ce qu'il sent, qu'il faudrait déchiffrer, traduire, et qui lui échappe dès qu'il tente de le saisir par la pensée. Le problème réside à première vue dans la nature même de la représentation. Se représenter son

[292] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.189
[293] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.48
[294] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann,* Gallimard, Paris, 1987, p. 268-269

« moi » revient à le quitter, comme si la représentation excluait d'emblée le sujet de ce qu'elle lui représente :

> *« Quand je voyais un objet extérieur, la conscience que je le voyais restait entre moi et lui, le bordait d'un mince liseré spirituel qui m'empêchait de jamais toucher directement sa matière : elle se volatilisait en quelque sorte avant que je prisse contact avec elle, comme un corps incandescent qu'on approche d'un objet mouillé ne touche pas son humidité parce qu'il se fait toujours précéder d'une zone d'évaporation. »*[295]

Telle est l'impasse dans laquelle la conscience se trouve : une insurmontable séparation d'avec la réalité, une incommunicabilité avec notre propre réalité, qui fait que nous restons à la lisère de notre être. Par sa nature même la conscience est déficitaire puisqu'elle vise toujours ce qu'elle ne cesse de rater, elle est à elle-même son propre néant, ce qui fait que la conscience n'a conscience d'elle-même, qu'en ayant conscience d'autre chose qu'elle-même.

Cette distance par rapport au réel, propre à la représentation, est l'expérience fondamentale qui parcourt toute *La Recherche*, à savoir celle du déficit de ce que le narrateur voit, observe, et perçoit comme réel, par rapport à ce que la représentation lui en avait fait attendre. Il fait l'expérience de cette incommunicabilité à plusieurs reprises, notamment en Bretagne, en voyant trois arbres près d'Hudimesnil : « Mon esprit sentit qu'ils recouvraient quelque chose sur quoi il n'avait pas prise, comme sur ces objets placés trop loin dont nos doigts effleurent seulement l'enveloppe »[296], ou encore devant les aubépines : « j'avais beau rester devant les aubépines, elles m'offraient indéfiniment le même charme, mais sans me laisser approfondir leur secret »[297]. Le secret, c'est-à-dire la réalité de l'être authentique des choses, semble faire signe vers le narrateur, qui ne sait pas encore le saisir. Il y a la réalité perçue et la réalité vécue pour le narrateur : c'est-à-dire qu'il peut tout se représenter comme un entomologiste le ferait en décrivant les moindres faits et gestes, mais cette réalité perçue n'aboutira toutefois pas, selon lui, à la compréhension de l'essence, au sentiment de l'être, à la réalité vécue. Le narrateur aboutit ainsi à la fin de *La Recherche* au constat qu'il pourrait passer sa vie dans l'intimité de sa réalité, sans pour autant la connaître. Le divorce avec la réalité vécue, demeure le malheur de la conscience représentative. Il y a donc une réalité des

[295] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.149
[296] Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard, Paris, 1988, p.285
[297] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.217

choses et des êtres que le narrateur est incapable de saisir pleinement, mais qu'il sait pourtant exister :

> *« Tout d'un coup, un toit, un reflet de soleil sur une pierre, l'odeur d'un chemin, me faisaient m'arrêter par un plaisir particulier qu'ils me donnaient, et aussi parce qu'ils avaient l'air de cacher, au-delà de ce que je voyais quelque chose qu'ils invitaient à venir prendre, et que, malgré mes efforts, je n'arrivais pas à découvrir. Comme je sentais que cela se trouvait en eux, je restais là, immobile, à regarder, à respirer, à tâcher d'aller avec ma pensée au-delà de l'image ou de l'odeur. »*[298]

Georges Poulet[299] écrit que : « *La Recherche* est un roman de l'existence à la recherche de son essence ».[300] En d'autres termes, la vérité de l'être ne correspond pas au réel représenté par la conscience, ce qui échappe dans la réalité représentée, c'est l'essence même de la réalité, l'authenticité de l'être. Le narrateur côtoie ainsi une réalité qui, par la conscience représentative, ne se donne qu'en se dissimulant.

1.2 L'imagination

Si la réalité échappe à la représentation qu'on peut s'en faire, ce n'est pas seulement dû à la nature de la conscience, mais à la construction imaginaire que l'esprit opère au sujet de toute chose. Si l'esprit n'est pas capable de saisir le réel, c'est moins une déficience de nature qu'un excès d'imagination :

> *« Nous ne sommes pas un tout matériellement constitué, identique pour tout le monde et dont chacun n'a qu'à aller prendre connaissance comme d'un cahier des charges ou d'un testament ; notre personnalité sociale est une création de la pensée des autres (…) nous remplissons l'apparence physique de l'être que nous voyons de toutes les notions que nous avons sur lui. »*[301]

---

[298] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.266

[299] Georges Poulet, (1902-1991), maître de conférences à l'université d'Edimbourg, professeur de littérature française à la Johns Hopkins University, Baltimore, puis à Zurich. Nous nous intéressons à Georges Poulet car il nous paraît original dans son interprétation du texte de Marcel Proust, en ce qu'il s'intéresse à l'espace proustien, là où la plupart des commentateurs s'intéressent au temps. L'essayiste tente de montrer que ce n'est pas seulement à partir du temps, mais bien de l'espace que les divers aspects de la réalité peuvent être restitués.

[300] Georges Poulet, *L'espace proustien*, Tel Gallimard, Paris, 1982

[301] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.69

L'esprit façonne en permanence la réalité, or la réalité n'est jamais ce que l'esprit peut en imaginer, selon le narrateur. La conséquence malheureuse est qu'on attend de la réalité qu'elle soit aussi intense que ce qu'on s'en était imaginé, or ce qu'on imagine de la réalité est toujours absent pour le narrateur, au sens où toute perception ne peut qu'être déficitaire par rapport à ce que l'esprit en a fantasmé. En effet, ce que nous nous représentons nous exclut d'autant plus fortement de la réalité, que nous nous représentons les êtres et nous-mêmes indépendamment d'aucun lieu, d'aucun temps, dans une forme d'absolu, dans une intemporalité. Aucune contrainte de temps ni de lieu ne vient borner l'imagination. Or rencontrer ce qu'on avait imaginé ne peut se faire que dans le temps et l'espace, puisque tout objet est nécessairement situé dans l'espace et dans le temps au sens où ce que nous percevons est toujours inscrit dans le flux du temps et nuancé par tout ce qui l'entoure dans l'espace. Aussi, avons-nous en imaginant un affranchissement absolu des conditions de perception que sont le temps et l'espace, que nous n'avons pas quand nous nous confrontons à la réalité. En ce sens nous comprenons pourquoi l'imagination ne permet pas d'accéder au réel, à l'essence, à l'être, mais au contraire nous en éloigne, en nous faisant quitter l'espace et le temps, auxquels sont soumis tous les êtres.

Nous avons vu pour le moment que les deux facultés de l'esprit que sont la conscience et l'imagination, ne permettent pas d'atteindre l'authenticité de l'être. La conscience se représente les choses sans avoir accès à l'être véritable de ces choses, et l'imagination façonne la réalité plus qu'elle ne la saisit. Reste une troisième faculté de l'esprit, qui éloigne de l'être véritable et qui est également mise en cause par le narrateur.

1.3 L'intelligence

Tout comme l'imagination et la conscience, l'intelligence sépare le narrateur du réel véritable. L'intelligence comme structure d'esprit, comme logique intellectuelle, nous dépossède de nous-mêmes selon le narrateur. C'est un point que l'on retrouve constamment dans *La Recherche* : le monde du *logos* est opposé à celui de l'impression sensible, or l'authenticité et la vérité de l'être sont davantage situées dans le signe sensible, que dans les vérités analytiques et rationnelles. L'intelligence, pour le narrateur, est réduite à une fonction pratico-spatiale : en nous permettant de nous représenter le monde et les choses en terme d'espace et de rapports spatiaux, elle nous permet d'agir, parce que l'action se fait dans l'espace : prendre le verre d'eau suppose de l'avoir localisé. En situant les choses, on les

distingue, on en fait le contour précis, on les juxtapose, on les géométrise, et on en conclut des liens. L'intelligence est réduite à la faculté de se représenter les choses dans l'espace en liaison les unes avec les autres. Or l'intelligence n'appréhendant tout objet qu'en terme d'espace et de rapports, pose problème pour la connaissance, car elle manque les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. L'intelligence masque la réalité de l'être plutôt qu'elle n'en rend compte, car elle procède par composition et recomposition, et manque le mouvement sous-jacent et propre de l'être véritable :

> *« Si les jeunes ont jusqu'à présent échoué dans leurs généreuses tentatives, la faute en est peut-être à ce qu'on perd le don de la vie quand on veut trop en raisonner : l'œuvre trop réfléchie rarement est vivante, et la couleur perd en intensité ce que l'analyse gagne en profondeur. »*[302]

L'être véritable n'est donc jamais saisissable par cette faculté de l'esprit qu'est l'intelligence. Un personnage totalement explicable intellectuellement s'évanouit : l'intelligence recompose la vie, recolle les morceaux de perceptions et obtient non pas un être vivant, mais une apparence de vie. Cela signifie qu'un caractère, un être, pour le narrateur ne se déduit jamais, il est une ombre sans identité fixe, sans authenticité remarquable par l'intelligence :

> *« Une personne n'est pas, comme j'avais cru, claire et immobile devant nous avec ses qualités, ses défauts, ses projets, ses intentions à notre égard (…) mais est une ombre où nous ne pouvons jamais pénétrer, pour laquelle il n'existe pas de connaissance directe, au sujet de quoi nous nous faisons des croyances nombreuses à l'aide des paroles et même d'actions, lesquelles les unes et les autres ne nous donnent que des renseignements insuffisants et d'ailleurs contradictoires. »*[303]

En visant les rapports des choses entre elles, l'intelligence s'éloigne des choses elles-mêmes, car l'intelligence décompose, analyse, rapproche, tout en restant extérieure à la vie de l'objet ou de l'être en question. Chercher à se représenter intellectuellement les mouvements d'un danseur fait manquer la grâce du mouvement. Intellectualiser un morceau de piano en fait manquer la musicalité. En pensant approfondir une chose ou un être, l'intelligence ne reste finalement qu'à la périphérie de la réalité, du mouvement, de la vie.

---

[302] Marcel Proust, *La revue blanche,* 1893
[303] Marcel Proust, *Du côté de Guermantes I*, op.cité, p.92

L'intelligence qui cherche à saisir le « moi » va alors tenter de le rapprocher de certains types, en se basant sur des grands traits de caractères, des comportements généraux, qui lui servent de cadres explicatifs, et qui s'appliquent au « moi » autant qu'à celui des autres. Est ainsi manquée la singularité du « moi », sa courbure spécifique, qui ne cesse de changer et d'évoluer au cours du temps. Par ce type d'abstractions générales, l'intelligence manque l'aspect concret et véritable du « moi » et par des associations entre des schémas généraux, croit vainement le recomposer.

Si l'intelligence ne peut atteindre l'être véritable, c'est qu'elle recompose et ne fait par là que juger, précise le narrateur. Juger ce n'est pas comprendre, mais fixer. Or fixer l'authenticité ou la vérité d'un être revient nécessairement à se fourvoyer car la multiplicité et l'évolution inhérentes à chaque individu, ne peuvent se laisser figer par un jugement arrêté. Un « caractère stable », un « moi » arrêté ne peut provenir que d'un jugement nécessairement faux de l'intelligence :

> *« En soi-même était elle l'une ou l'autre ? Peut être pas, mais capable d'accéder à tant de possibilités diverses dans le courant vertigineux de la vie (…) je ne dis pas qu'un jour ne viendra pas où, même à ces lumineuses jeunes filles, nous n'assignerons pas des caractères très tranchés, mais c'est qu'elles auront cessé de nous intéresser, que leur entrée ne sera plus pour notre cœur l'apparition qu'il attendait autre et qui le laisse bouleversé chaque fois d'incarnations nouvelles. Leur immobilité viendra de notre indifférence qui les livrera au jugement de l'esprit (…) de sorte que du faux jugement de l'intelligence, laquelle n'entre en jeu que lorsqu'on cesse de s'intéresser sortiront définis des caractères stables de jeunes filles. »*[304]

Les catégories qui essaient de figer une essence immobilisent et sont par là-même signes d'erreurs et de fausseté quand il s'agit de la nature de l'être ou du sien propre, toujours en mouvement et en évolution permanents. C'est dire que l'authenticité d'un être, toujours en mouvement, et non réductible à un état stable une bonne fois pour toute, se saisit en dehors des cadres rigides et fixes de l'intelligence. L'authenticité est ici présupposée comme fluide, mobile, en devenir, et jamais comme un état de fait.

C'est pourquoi le cœur, qui demeure toujours en questionnement, en quête de l'autre, en mouvement vers celui ou celle qu'il aime, contrairement à la rationalité qui stabilise, se rapproche de la vérité de l'être, également en mouvement. Néanmoins, le mouvement

[304] Marcel Proust, *La prisonnière*, Gallimard, Paris, 1988, p.58

questionnant du cœur ne parvient toutefois pas à saisir le mouvement véritable de l'être qu'il aime, précise le narrateur. Le mouvement est nécessaire mais non suffisant : « aux mouvements de la personne vivante que d'habitude, quand nous n'aimons pas, nous immobilisons, le modèle chéri, au contraire bouge ; on n'en a jamais que des photographies manquées »[305]. Le cœur pourtant en mouvement, demeure toutefois en retard sur le modèle qu'il cherche à atteindre et qui lui échappe donc nécessairement.

Le sommeil échappe également au contrôle de l'intelligence, c'est pourquoi nous pourrions émettre l'hypothèse qu'il fait signe vers le « moi » véritable. En effet, le sommeil s'approche de la vérité d'un être car le monde du sommeil est celui où la volonté et l'intelligence s'arrêtent, au point que le narrateur appelle l'heure du sommeil, « l'heure véridique », celle où l'on dort avec son secret. En observant Albertine dormir, il a le sentiment de se rapprocher de l'authenticité de cette femme :

> *« Son moi ne s'échappait pas à tous moments, comme quand nous causions, par les issues de la pensée inavouée et du regard. Elle avait rappelé à soi tout ce qui d'elle était en dehors, elle s'était réfugiée, enclose, résumée, dans son corps. En la tenant sous mon regard, dans mes mains, j'avais cette impression de la posséder tout entière que je n'avais pas quand elle était réveillée (…) il me semblait que c'était condensée en lui, toute la personne, toute la vie de la charmante captive, étendue là sous mes yeux. »*[306]

Mais s'il a bien le sentiment de côtoyer son être véritable, de le frôler grâce au sommeil, il a toutefois conscience de ne jamais y parvenir, car quand bien même le sommeil est plus vrai que l'intelligence, il reste néanmoins impénétrable. De sorte que le narrateur se sent à nouveau exclu de la réalité de l'autre, et Albertine lui apparaît, par conséquent, comme doublement hermétique : hermétique quand elle est éveillée, puisqu'elle est pour lui un mystère, une énigme, mais aussi hermétique quand elle dort, puisqu'à l'impénétrabilité de l'altérité s'ajoute le mur du sommeil. C'est pourquoi Albertine est en ce sens comparée à la mer, toujours insaisissable : « Je m'étais embarqué sur le sommeil d'Albertine », comme si sa vérité était insaisissable et métamorphosable à l'infini, comme l'est l'eau.

[305] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.61
[306] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.62

Il apparaît donc comme impossible, que ce soit par l'intelligence rationnelle ou ses contraires (cœur et sommeil) de saisir la vérité d'un être. Aucun chemin sûr ne semble pouvoir mener à la réalité d'un être.

La réalité d'un être reste énigmatique au point que les personnages ne sont jamais réductibles à une essence, et qu'aucun personnage de *La Recherche* n'est réellement lisible de l'intérieur. Les personnages sont pour la plupart équivoques, ambivalents, parce que le narrateur ne peut les rendre univoques. En faire une lecture univoque reviendrait à les juger, à les fixer, or fixer un individu comme nous l'avons vu revient à le manquer puisque l'être se situe dans la diversité, dans le mouvant, dans l'évolution, dans le changement, dans la multiplicité. Si le narrateur cherchait l'objectivité, qui suppose stabilité, fixité, unité, cohérence, il n'aboutirait qu'à l'avis partiel et donc partial d'un seul point de vue. C'est pourquoi les personnages ne sont jamais « quelqu'un » une bonne fois pour toutes. Ils sont tous relatifs, aucune identité stable, aucune définition fixe ne les fige, aucun jugement de l'intelligence ne les stabilise :

> *« Sans doute le Swann que connurent à la même époque tant de clubmen était bien différent de celui que créait ma grand tante, quand le soir, dans le petit jardin de Combray, après qu'avaient retenti les deux coups hésitants de la clochette, elle injectait et vivifiait de tout ce qu'elle savait sur la famille Swann, l'obscur et incertain personnage qui se détachait, suivi de ma grand-mère, sur un fond de ténèbres, et qu'on reconnaissait à la voix. »*[307]

Le personnage de Charlus, tout comme celui de Swann, n'est pas réductible à une essence : il soulève une multitude d'interprétations. Pour la grand-mère il est féminin, pour Bloch il a du style, pour la duchesse de Guermantes c'est un artiste un peu fou, Swann ne voit en lui qu'un ami délicieux. Son essence n'est pas saisissable et ses apparences sont sans cesse remises en question.

Cela signifie que chaque point de vue nouveau apporté sur un personnage ne rend pas plus cohérente sa personnalité, mais au contraire alimente le mystère de son individualité. Ni Swann n'a pu savoir qui était véritablement Odette, ni Saint-Loup qui était véritablement Rachel, ni le narrateur Albertine ou lui-même. Les personnages restent impénétrables : « Je ne peux pas te dire comment je trouve Albertine, je ne la trouve pas »[308], va même jusqu'à

[307] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.68
[308] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.318

affirmer la mère du narrateur. L'impossible connaissance d'autrui amène la narrateur à penser qu' « on devrait, au moins par prudence, ne jamais parler de soi, parce que c'est un sujet où on peut être sûr que la vue des autres et la nôtre propre ne concordent jamais. »[309] Ainsi lorsque Saint-Loup présente Rachel au narrateur, c'est le heurt de deux images à propos d'une même femme qui a lieu. Pour l'un, Rachel est un objet de souffrances infinies, pour l'autre, un être mécanique :

> *« Dans cette femme qui était pour lui tout l'amour, toutes les douceurs possibles de la vie, dont la personnalité mystérieusement enfermée comme dans un tabernacle, était l'objet sur lequel travaillait sans cesse l'imagination de mon ami, qu'il sentait qu'il ne connaîtrait jamais, dont il se demandait ce qu'elle était en elle-même, derrière le voile des regards et de la chair – dans cette femme je reconnus « Rachel quand du seigneur » (…) Sans doute c'était le même mince et étroit visage que nous voyions Robert et moi. Mais nous étions arrivés à lui par deux routes opposées qui ne communiqueraient jamais ; et nous n'en verrions jamais la même face. »*[310]

L'opposition entre le regard amoureux de Robert et le regard froid du narrateur pousse à l'extrême la séparation et l'hétérogénéité des points de vue sur Rachel : « La regardant tous les deux Robert et moi nous ne la voyions pas du même côté du mystère. »[311]

Cette hétérogénéité des regards sur un être s'accentue avec le temps, et l'image que l'on se fait du personnage évolue. Chaque personnage devient dès lors une histoire, une histoire de points de vue divers. Chaque personnage concentre en lui tellement d'ambivalences, que la radiographie d'un être ne permet pas de faire en lui la clarté, mais au contraire de voir la confusion et la profusion de sa propre réalité. La volonté de connaissance n'est pas une garantie d'accès à l'être, un gage de vérité, mais au contraire une illusion sans borne, puisqu'elle ne mène, selon le narrateur, qu'à la confusion, au trouble d'une multitude de « moi » contradictoires au sein d'un même sujet. En cherchant l'unité d'un être, le narrateur aboutit à la pluralité d'aspects divers et contradictoires que peut revêtir un même être :

---

[309] Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.310
[310] Marcel Proust, *Du côté de Guermantes1*, op.cité, p.189
[311] Marcel Proust, *Du côté de Guermantes1*, op.cité, p.191

« Tout être aimé, même dans une certaine mesure tout être, est pour nous comme Janus, nous présentant le front qui nous plaît, si cet être nous quitte, le front morne, si nous le savons à notre perpétuelle disposition. »[312]

Il ne convient donc pas de penser le « vrai » d'un être dans une objectivité univoque, mais au contraire dans une multiplicité chatoyante. Aucun des personnages ne s'appartient comme une chose aux contours bien définis, puisqu'ils sont tous pris dans un temps, dans un espace, dans une histoire de points de vue, qui empêchent le narrateur de cerner ce qui les définit vraiment.

Aussi, le changement devient la réalité même du « moi », et le narrateur invite le lecteur à ne plus penser l'authenticité d'un être dans le paradigme du solide, de la fixité, mais dans celui de l'identité fluide et mouvante. Le « moi » n'est rien d'autre que mouvement, et vouloir le figer serait l'anéantir. Dans cette logique, le « moi » n'est pas isolable en tant que tel, il n'est pas constitué d'une seule pièce, mais s'apparente à un ensemble complexe, aux multiples facettes. Ce « moi » aux multiples facettes n'est pas stable : l'humeur, les sentiments, les perceptions changent. Ces changements internes ne sont pas seulement quantitatifs (une colère qui monte, un chagrin de plus en plus puissant), mais qualitatifs, au point que les sentiments les plus contradictoires animent chacun des personnages, et que leur être véritable semble impossible à arrêter.

Nous arrivons ainsi, au fil de la lecture, à des représentations fragmentaires des différents « moi », comme peut l'être la perspective d'un paysage :

« La ligne du chemin de fer ayant changé de direction, le train tourna, la scène matinale fut remplacée dans le cadre de la fenêtre par un village nocturne… Je me désolais d'avoir perdu ma bande de ciel rose quand je l'aperçus de nouveau, mais rouge cette fois dans la fenêtre d'en face qu'elle abandonna à un deuxième coude de la voie ferrée ; si bien que je passais mon temps à courir d'une fenêtre à l'autre pour rapprocher, pour rentoiler les fragments intermittents et opposites de mon beau matin écarlate et versatile et en avoir une vue totale et un tableau continu. »[313]

Chaque être offre, à l'instar du paysage, une infinité de positions possibles, jamais un être ne se trouve d'un seul côté, comme l'image du matin ci-dessus décrit. A chaque tournant

[312] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.170
[313] Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.224

de l'existence une partie s'y rajoute, une perspective nouvelle se dessine, et un éparpillement de l'être en une multitude d'aspects divers en résulte :

> *« Remarquons que la nature que nous faisons paraître dans la seconde partie de notre vie n'est pas toujours, si elle l'est souvent, notre nature première développée ou flétrie, grossie ou atténuée ; elle est quelque fois une nature inverse, un véritable vêtement retourné. »*[314]

Le narrateur va alors faire de l'incohérence inhérente à chaque être, un signe de sa véritable nature. L'aspect véritable est celui qui n'est pas « reliable » au reste, ni aux paroles, ni aux actes antérieurs précise le narrateur. C'est lorsque quelque chose surprend, étonne, que se dévoile fugitivement la vraie nature :

> *« Elle était comme toute attitude ou action où se révèle le caractère profond et caché de quelqu'un : elle ne se relie pas à ses paroles antérieures, nous ne pouvons pas la faire confirmer par le témoignage du coupable qui n'avouera pas. »* [315]

Un simple fait est à lui-seul capable de retourner l'idée (fausse car statique) que nous nous faisons des êtres. Le vrai d'un être est donc pour le narrateur, ce qu'il y a de moins compréhensible, de moins cohérent par et pour l'intelligence : aucune raison, aucune nécessité, aucun ordre n'est significatif de l'essence. Encore une fois, nous retrouvons ici la critique de l'intelligence, qui relie et cherche à rendre cohérent ce qu'elle rencontre. Si l'authenticité n'est pas atteignable par l'intelligence, c'est qu'elle ne relève pas de la cohérence d'un ensemble.

Cette critique de la cohérence intelligible signifie de manière sous-jacente que l'être réel n'est pas le logiquement possible. Ce ne serait qu'illusion, semble-t-il, de penser la vraie nature, à partir du possible, fruit de l'intelligence car : « la réalité est quelque chose qui n'a aucun rapport avec les possibilités »[316]. Le réel dépasse le logique, l'envisageable, le prévisible, l'intelligence logique.

Le personnage de Bloch incarne l'archétype de celui qui accorde la primauté au possible sur le réel et qui manque par là-même la réalité des êtres. Il est celui qui, par son

---

[314] Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.6
[315] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.202
[316] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.494

intelligence, et les liens logiques qu'il tisse entre les évènements, se trompe sans cesse à propos de la réalité et de la nature véritable des êtres. Cet homme reconnu pour son intelligence, déclare au père du narrateur : « Monsieur, je ne suis absolument vous dire s'il a plu. Je vis si résolument en dehors des contingences physiques que mes sens ne prennent pas la peine de me les notifier »[317]. Bloch, non seulement trouve élégant d'affecter l'indifférence quant au temps qu'il fait, mais plus que cela, ce personnage est celui qui délaisse tant la réalité, qu'il en vient jusqu'à dénigrer les sens au profit de la raison et de l'intelligence. Aussi, il apparaît comme hermétique à l'extériorité, à l'altérité et l'interprète sans cesse de manière erronée. Bloch se trompe sur les gestes réels du narrateur : quand Bloch découvre que le narrateur vit avec Albertine, il en déduit aussitôt que c'est la raison pour laquelle le narrateur ne sort plus de chez lui, or les deux faits n'ont aucun rapport entre eux. Seulement, dit-il :

> *« Ceux qui apprennent sur la vie d'un autre quelque détail exact en tirent aussitôt des conséquences qui ne le sont pas et voient dans le fait nouvellement découvert l'explication de choses qui précisément n'ont aucun rapport avec lui. »*[318]

C'est dire que Bloch, par un excès de liens logiques et de travail rationnel, ne cesse de voir des causes là où il n'y a, en fait, que des concomitances.

Si l'intelligence, en cherchant la cohérence d'un être, s'éloigne donc de sa réalité, comme l'illustre le personnage de Bloch, c'est que cette dernière est presque toujours multiple, intermittente. Tel ou tel aspect d'un personnage, est aussitôt remplacé par un autre : « La représentation proustienne est une représentation en morceaux, une série de moments dispersés, tout comme l'est le moi » [319], précise Georges Poulet. Cela signifie que la multiplicité et le manque de cohérence générale d'un être provient de la nature même de l'être. La plupart des personnages de *La Recherche* font l'objet de cette fragmentation :

> *« Ce Swann là était devenu un être complet et vivant, et que j'ai l'impression de quitter une personne pour aller vers une autre qui en est distincte, quand dans ma mémoire, du Swann que j'ai connu plus tard avec exactitude je passe à ce premier Swann. »*[320]

---

[317] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.159

[318] Marcel Proust*, La prisonnière*, op.cité, p.4

[319] Georges Poulet parle d'un « principe général de discontinuité », *L'espace Proustien*, Gallimard, Paris,1982, p.56

[320] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.69. D'autres passages approfondissent cette fragmentation: *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.329 : « Il n'était plus le même, et qu'il n'était plus seul, qu'un être nouveau

Albertine est l'archétype de la fragmentation : « Ce fractionnement d'Albertine en de nombreuses parts, en de nombreuses Albertines, qui était son seul mode d'existence en moi ».[321] Albertine reste le personnage que le narrateur disloque le plus intensément car, comme nous l'avons dit plus haut, c'est le personnage que le narrateur aime, et c'est donc son cœur et non son intelligence qui s'échine à comprendre la personnalité d'Albertine. Toujours en mouvement vers elle, son cœur ne trouve cependant, qu'une pluralité dispersée de multiples Albertine :

> *« Qu'Albertine et cette jeune fille entrant chez son amie fussent une seule et même personne, c'était pratiquement une certitude. Malgré cela… toutes ces images restent séparées de cette autre parce que je ne peux pas lui conférer rétrospectivement une identité qu'elle n'avait pas pour moi au moment où elle a frappé mes yeux ; quoi que puisse m'assurer le calcul des probabilités, cette jeune fille aux grosses joues qui me regarda si hardiment au coin de la petite rue et de la plage et par qui je crois que j'aurais pu être aimé, au sens strict du mot revoir, je ne l'ai jamais revue. »*[322]

Même physiquement Albertine est équivoque et fragmentée : elle a tantôt les yeux bleus tantôt les yeux noirs. Les couleurs changent et ne sont pas fixées une bonne fois pour toutes, car Albertine se dérobe sans cesse au narrateur. Si Albertine est appelée la « fugitive », c'est bien qu'elle apparaît toujours fluide et insaisissable, à l'opposé de l'image cristallisée et circonscrite d'un être.

Si les personnages sont multiples, le « moi » vécu du narrateur l'est tout autant, et ne fait pas exception à la règle :

était là avec lui, adhérent, amalgamé à lui, duquel il ne pourrait peut être pas se débarrasser, avec qui il allait être obligé d'user de ménagements comme avec un maître ou avec une maladie. Et pourtant depuis un moment qu'il sentait qu'une nouvelle personne s'était ainsi ajoutée à lui, sa vie lui paraissait plus intéressante. »

Ou encore : *Du côté de chez Swann,* op.cité, p.428 « A cet égard cette personnalité, que lui attribuait ma grand-tante, de « fils Swann » distincte de sa personnalité plus individuelle de Charles Swann, était celle où il se plaisait maintenant le mieux. »

Enfin *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.474 : « Et Swann aperçut, immobile en face de ce bonheur revécu, un malheureux qui lui fit pitié parce qu'il ne le reconnût pas tout de suite, si bien qu'il dut baisser les yeux pour qu'on ne vit pas qu'ils étaient plein de larmes. C'était lui-même. Quand il l'eut compris, sa pitié cessa, mais il fut jaloux de l'autre lui-même qu'elle avait aimé. »

[321] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.111

[322] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p. 409. D'autres passages accentuent cette fragmentation : *La prisonnière*, op.cité, p.64 : « Moi qui connaissais plusieurs Albertine en une seule, il me semblait en voir bien d'autres encore reposer auprès de moi. (…) Chaque fois qu'elle déplaçait sa tête elle créait une femme nouvelle, souvent insoupçonnée de moi. Il me semblait posséder non pas une, mais d'innombrables jeunes filles. »

« C'est du côté de Guermantes que j'ai appris à distinguer ces états qui se succèdent en moi, pendant certaines périodes, et vont jusqu'à se partager chaque journée, l'un revenant chasser l'autre, avec la ponctualité de la fièvre. Contigus mais si extérieurs l'un à l'autre, si dépourvus de moyens de communication entre eux, que je ne puis plus comprendre, plus même me représenter, dans l'un, ce que j'ai désiré, ou redouté, ou accompli dans l'autre. »[323]

Le « moi » auquel le narrateur se confronte n'a pas de traits de caractère bien définis, que ceux-ci soient physiques ou moraux. Il est un « moi » à qui tel sentiment, telle passion arrivent.[324] Plus qu'un caractère arrêté, il est une histoire à différentes strates :

« Il n'y avait pas eu seulement changement de temps dehors ou dans la chambre modification d'odeurs mais en moi différence d'âge, substitution de personne. »[325] *; « L'homme pondéré et railleur qui n'existait pas en moi au début avait rejoint le sensible (…) au moment où ce nouveau moi se formait.»*[326]

En somme, le narrateur déplace dans l'intériorité même du sujet, ce qui se passe à l'extérieur, entre personnes diverses et étrangères extérieures les unes aux autres. L'individuel (l'unité), est pensé sur le modèle du collectif (la pluralité) : les rapports entre les différentes parties de nous-mêmes sont de la même teneur que ceux que peuvent entretenir des personnes étrangères. Si les rapports internes des différents « moi » sont compris sur le modèle des rapports externes entre personnes différentes, cela signifie que l'on retrouve au sein même du

[323] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.272
[324] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.14 : « A chaque instant, il y avait quelqu'un des innombrables et humbles « moi » qui nous composent qui était ignorant encore du départ d'Albertine et à qui il fallait le notifier. »
[325] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.20
[326] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.99

« moi » ce que l'on retrouve dans tous les rapports humains, à savoir des désaccords[327], de la distance[328], de la jalousie et de la mélancolie[329], jusqu'à l'expérience même de la mort[330] :

> *« Ma vie m'apparût comme quelque chose d'aussi dépourvu du support d'un moi individuel identique et permanent, quelque chose d'aussi inutile dans l'avenir que long dans le passé (…) ces nouveaux moi qui devraient porter un autre nom que le précédent (…) cet être si redouté si bienfaisant et qui n'était autre qu'un de ces moi de rechange que la destinée tient en réserve pour nous (…) substitue malgré nous par une intervention opportune au moi vraiment trop blessé. Ce rechange au reste elle l'accomplit de temps en temps, comme l'usure et la réfection des tissus mais nous n'y prenons garde que si l'ancien contenait une grande douleur, un corps étranger et blessant, que nous nous étonnons de ne plus retrouver (…) d'être devenu un autre, un autre pour qui la souffrance de son prédécesseur n'est plus que la souffrance d'autrui, celle dont on peut parler avec apitoiement parce qu'on ne la ressent pas. (…) au réveil nous sommes une autre personne qui ne se soucie guère que celle à qui elle succède ait eu à fuir en dormant devant des assassins. Sans doute ce moi gardait encore*

---

[327] Sur les désaccords entre les différents « moi », cf. Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.205 : « Legrandin le causeur répondait : « non, je n'ai jamais voulu les connaître ». Malheureusement il ne le répondait qu'en second, car un autre Legrandin qu'il cachait soigneusement au fond de lui, qu'il ne montrait pas, parce que ce Legrandin là savait sur le nôtre, sur son snobisme, des histoires compromettantes, un autre Legrandin avait répondu par la blessure du regard (…) Et comme ce Legrandin enfant terrible, ce Legrandin maître chanteur, s'il n'avait pas le joli langage de l'autre, avait le verbe infiniment plus prompt (…) quand Legrandin le causeur voulait lui imposer silence, l'autre avait déjà parlé. » ; mais aussi cf. Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.135 : « Il est vrai que Gilberte était fille unique, mais il y avait, au moins deux Gilberte. Les deux natures de son père et de sa mère ne faisaient pas que se mêler en elle ; elles se la disputaient, et encore ce serait parler inexactement et donnerait à supposer qu'une troisième Gilberte souffrait pendant ce temps là d'être la proie des deux autres. Or Gilberte était tour à tour l'une puis l'autre, et à chaque moment rien de plus que l'une, c'est à dire incapable quand elle était moins bonne d'en souffrir, la meilleure Gilberte ne pouvant alors du fait de son absence momentanée, constater cette déchéance.»

[328] Sur la distance des différents « moi », cf. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.253 : « Si dans cette autre vie nous rencontrions le moi que nous avons été, nous nous détournerions de nous comme de ces personnes avec qui on a été lié mais qu'on n'a pas vues depuis longtemps. », ou encore *Albertine disparue*, op.cité, p.14: « A chaque instant il y avait quelqu'un des innombrables moi et humbles moi qui nous composent qui était ignorant encore du départ d'Albertine (…) il fallait annoncer le malheur qui venait d'arriver à tous ces êtres, à tous ces moi (…) il y avait quelques uns de ces moi que je n'avais pas revus depuis assez longtemps. »

[329] Sur la mélancolie et la jalousie, cf. Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.507 : « C'est peut être parce qu'étaient si divers les êtres que je contemplais en elle à cette époque que plus tard je pris l'habitude de devenir moi-même un personnage autre selon celle des Albertines à laquelle je pensais : un jaloux, un indifférent, un voluptueux, un mélancolique, un furieux (…) pour être exact je devrais donner un nom différent à chacun des moi qui dans la suite pensa à Albertine (…) comme appelées par moi pour plus de commodité la mer – ces mers qui se succédaient. »

[330] De nombreux passages expriment cette idée : Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.180 : « C'était à un long et cruel suicide du moi qui en moi-même aimait Gilberte que je m'acharnais avec continuité » ; ou encore p.240 : « alors notre moi serait changé… ce serait une vraie mort de nous-mêmes, mort suivie, il est vrai de résurrection, mais en un moi différent et jusqu'à l'amour duquel ne peuvent s'élever les parties de l'ancien moi condamnées à mourir (…) la plainte des plus humbles éléments du moi qui vont disparaître » ; Marcel Proust, *Du côté de Guermantes I*, op.cité, p.204 : « ma seule tristesse ne fut pas de penser que le moi affreux que je venais d'apercevoir était peut être à son dernier jour et que je ne rencontrerais plus jamais cet étranger dans le cours de ma vie » ; Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.80 : « mais le moi auquel j'étais attaché maintenant, le moi qui constituait ces vives réserves (…) ce moi n'était plus dans la vie » ; Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.222, p.113, p.343 ; Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.6 ; Marcel Proust, *Du côté de Guermantes I*, op.cité, p. 204

quelques contacts avec l'ancien comme un ami (…) ce n'est pas parce que les autres sont morts que notre affection pour eux s'affaiblit c'est parce que nous mourons nous-mêmes. » [331]

Quels que soient les cas de figure, nous nous situons à chaque fois dans un milieu non homogène mais hétérogène au sein du même « moi ». Que ce soit entre individus, ou au sein du même individu, le narrateur situe l'authenticité et la vérité de l'être dans l'hétérogénéité :

« Dès qu'une chose se manifeste dans sa qualité propre, dans son « essence », elle se révèle comme différentes de toutes les autres. D'elle aux autres il n'y a pas de passage. Les réalités qualitatives pour Proust semblent donc condamnées à exister isolément, insulairement, séparées par des distances infranchissables. »[332]

Le quantitatif est graduable, progressif, puisqu'on peut passer d'un degré à un autre, d'une coloration à une autre. Ici, chaque « moi » ayant une essence propre, a une qualité propre. Cette qualité n'est pas réductible à une quantité. La différence n'est pas de degré mais de nature. Aussi est-il impossible de passer d'une qualité à une autre, sans un « saut » qualitatif. Aucune liaison, aucune progression, aucun pont ne permet le passage d'une essence à une autre, d'un « moi » à l'autre. Il n'y a donc pas de continuité entre les différents « moi » mais discontinuité, rupture et succession.

Cela signifie que la coïncidence ne peut jamais être le signe de l'authenticité, puisque les « moi » qui constituent un être sont différents les uns des autres. Ceci explique encore une fois pourquoi l'intelligence ne parvient pas à saisir la vérité d'un être. Elle cherche à travers les liens logiques qu'elle tisse une cohérence là où il n'y a que discordance.

Cette succession de « moi » explique en quoi la réalité du « moi » correspond davantage à une relation qu'à une substance identique. Il y a autant de « moi » que d'évènements, autant de « moi » que de choses. En d'autres termes, il n'y a pas d'un côté les choses qui seraient posées objectivement et séparément de nous, et de l'autre un « moi » qui les percevrait ou les vivrait, il y a pour chaque chose, chaque événement, chaque être, un « moi » spécifique. Si un chagrin ne touche plus aussi douloureusement l'âme qu'avant, c'est que le « moi » qui l'a enduré n'est plus ; si l'événement disparaît c'est que le « moi » qui l'a vécu est mort :

---

[331] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.175
[332] Georges Poulet, *L'espace Proustien,* op.cité, p.57

« Cessant de la voir j'avais cessé de l'aimer et que je n'avais pas cessé de m'aimer parce que mes liens quotidiens avec moi-même n'avaient pas été rompus comme l'avaient été ceux avec Albertine. »[333]

Se guérir d'un traumatisme ou d'un être se fera donc par mort progressive du « moi » qui a vécu ce traumatisme ou aimé cet être. Or seuls la distance et le temps feront mourir les « moi », aucun raisonnement ne peut s'en déprendre volontairement. Là encore, nous voyons que l'intelligence reste impuissante.

Si le « moi » est une multitude de « moi » successifs et différents, l'idée d'authenticité peut-elle toutefois encore avoir un sens ? Si notre nature change, et semble hétérogène, c'est qu'elle n'est pas une. Mais une chose est de dire qu'elle n'est pas une, une autre d'en déduire qu'elle n'est pas véritable. L'idée d'authenticité suppose souvent et peut être à tort l'idée d'unité numérique. Il faut être un pour être. C'est en cela que le concept d'authenticité se rapproche bien souvent de celui d'identité, qui implique celui d'égalité numérique. A=A. Mais pourquoi penser l'authenticité sous le signe de la cohérence, la cohérence sous le signe de l'unité et l'unité sous le signe de l'identité numérique ? Comment l'authenticité pourrait-elle ne pas faire les frais d'un tel amalgame ? Pour le narrateur, l'unité n'est pas l'identité numérique. La nature d'un être s'enrichit au fur et à mesure tout en restant « une » au sens d'unique et non pas d'unitaire. L'un sera pensé, non plus comme identité numérique mais comme unicité. Si l'un désigne l'identité numérique, il ne peut y avoir d'unité dans le multiple, mais si l'un désigne l'unicité, il est alors possible de penser une unité au sein même d'une multiplicité. Au contraire, c'est même du fait de cette multitude et de la disparition successive des « moi », que l'authenticité peut advenir. En effet, la mort des différents « moi » n'est jamais définitive dans *La Recherche*, il y a toujours une résurrection possible, cette résurrection, par le souvenir involontaire, est le seul moyen d'accéder au véritable « moi ». C'est ce que verrons voir dans le deuxième chapitre.

Nous avons vu pour le moment que le narrateur juge impossible d'atteindre l'être véritable par la conscience représentative, l'imagination, ou encore l'intelligence, car la conscience distancie le réel, l'imagination le façonne, et l'intelligence le fige dans une cohérence.

[333] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.225

La conscience, par sa nature intentionnelle n'a conscience d'elle-même, qu'en ayant conscience d'autre chose qu'elle-même. Cette distance fait que la réalité perçue par la conscience demeure toujours distincte de la réalité vécue. La conscience marque l'incommunicabilité avec le réel.

Contrairement à la conscience qui est déficitaire par rapport au réel qu'elle ne parvient pas à saisir, nous avons vu qu'à l'inverse l'imagination se trouve en excédent par rapport au réel. L'imagination façonne en permanence la réalité, or la réalité n'est jamais ce que l'esprit peut en imaginer car l'imagination n'est pas bornée par l'espace et le temps auxquels est soumise toute réalité. L'imagination ne permet donc pas non plus d'accéder à l'être véritable, mais au contraire nous en éloigne, en nous faisant quitter l'espace et le temps, auxquels sont nécessairement soumis tous les êtres.

Enfin l'intelligence éloigne, elle aussi, de l'être véritable, pour deux raisons. La première c'est qu'elle établit des rapports logiques entre les choses, entre les êtres, et reste par là-même extérieure à l'être véritable qui les constitue. La seconde c'est qu'elle juge, or juger c'est fixer, et fixer revient à figer, ce qui est inapproprié pour l'être véritable d'un individu, en mouvement et en évolution permanents.

Nous allons voir dans le second chapitre que la multiplicité des « moi » au sein d'un même être, n'invalide pas l'existence d'un « moi » véritable pour le narrateur. Au contraire, loin d'invalider le concept d'authenticité à partir du constat de la multiplicité des « moi », le narrateur fait de la multiplicité des « moi » la condition même de l'authenticité. La multiplicité n'est pas pensée comme dispersion mais comme condition d'authentification, puisque sans cette multiplicité des « moi », aucune retrouvaille avec soi-même, aucun retour à soi, aucun sentiment de soi ne serait envisageable. C'est parce qu'il y a retour, retrouvaille, avec un « moi » antérieur, qu'il y a authenticité et sentiment du « moi » véritable. Ce retour, ce sentiment de soi véritable ne peut advenir par l'une des trois facultés précédemment critiquées. C'est pourquoi en concluant sur la possibilité d'un sentiment de soi authentique, tout en insistant sur la limite des trois facultés « intellectuelles », le narrateur nous invite à penser une nouvelle forme de représentation, une représentation qui ne serait plus de l'ordre de l'intelligence, de l'imagination ou de la conscience intentionnelle, mais une représentation libérée de l'esprit et centrée sur le corps : une représentation vécue, une représentation sensible.

Chapitre 2 La représentation sensible comme chemin d'accès au « moi » véritable

Nous avons montré, dans le premier chapitre, comment les trois grandes dimensions intellectuelles de l'esprit, à savoir la conscience, l'imagination et l'intelligence, ne permettent pas, aux yeux du narrateur de *A la recherche du temps perdu*, de parvenir au vrai « moi » qu'il affirme pourtant exister. Quelle faculté l'esprit doit-il alors mettre en œuvre pour accéder au « moi » véritable ? Si cette faculté n'est pas d'ordre intellectuel, c'est qu'elle est d'ordre sensible.

2.1 La représentation involontaire

Il va en effet s'agir, à travers la lecture que nous faisons de *La Recherche,* de s'écarter de la vision intellectualisante de la représentation, pour s'approcher de sa dimension sensible. La représentation qu'on appelle « sensible » n'est pas de l'ordre de l'intellect mais du corps, et correspond à ce que le narrateur nomme le « souvenir involontaire » :

> *« Comment alors cherchant sa pensée, sa personnalité, comme on cherche un objet perdu, finit-on par retrouver son propre moi plutôt que tout autre ? Sans doute la chambre, ne l'eussions vue qu'une fois éveille-t-elle des souvenirs auxquels de plus anciens sont suspendus. »*[334]

Le narrateur est envahi par un immense bonheur après l'expérience, somme toute assez banale, de ressentir une sensation futile et imprévue, qui lui procure brusquement le sentiment de se retrouver dans le passé :

> *« Le moi qui l'avait aimée, remplacé déjà presque entièrement par un autre, resurgissait, et il m'était rendu beaucoup plus fréquemment par une chose futile que par une chose importante. »*[335]

[334] Marcel Proust, *Du côté de Guermantes I*, op.cité, p.114
[335] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p. 211

Autrement dit, rien ici n'existe plus pour l'intelligence, c'est une rencontre fortuite qui fait revenir à la vie les souvenirs enfouis. Cette représentation est accidentelle, elle est due au hasard, tributaire des contingences de la vie. C'est pourquoi ce souvenir est dit « involontaire », indépendant de la volonté de l'esprit. C'est le hasard d'une rencontre matérielle, fortuite et inévitable avec l'objet d'une sensation qui le force à penser : « Je n'avais pas été chercher les deux pavés de la cour où j'avais buté. » [336] Il semble donc que ce soit par ces impressions futiles et involontaires, et non dans des considérations conceptuelles, que se situe le secret de l'être véritable. De quelles vertus sont dotées ces impressions ?

Au départ, le narrateur ne sait pas caractériser l'unicité d'une sensation, la singularité d'une impression, bien qu'il y pressente une vérité. Il cherche ce « je ne sais quoi » qu'il ne sait pas définir, à travers diverses impressions futiles, comme les aubépines de Combray, les clochers de Martinville, la plage de Balbec, ou encore la sensation que lui procure la madeleine. Ce « je ne sais quoi », ce secret des impressions futiles, est celui des retrouvailles avec un ancien « moi », que lui procure le souvenir involontaire. C'est dire que la moindre expérience peut rappeler à la vie un ancien « moi » que nous pensions évanoui, et c'est parce qu'il y a oubli puis résurrection de ce « moi », que sa vérité se révèle :

> *« Mais qu'un bruit, qu'une odeur déjà perçus autrement, soit pour ainsi dire entendu, respiré par nous à la fois dans le passé et le présent, réel et sans être actuel, idéal sans imaginé, il libère aussitôt cette essence permanente des choses, et notre vrai moi, qui depuis si longtemps était comme mort, s'éveille, s'anime et se réjouit de la céleste nourriture qui lui est apportée. »*[337]

Comment les « moi » peuvent-ils mourir et demeurer en même temps ? Le narrateur parle de cette ambivalence comme de « la douloureuse synthèse de la survivance et du néant. »[338] Les souvenirs éveillés par la mémoire involontaire, sont des correspondances qui paradoxalement donnent le jour à un monde qui n'est plus, à un « moi » qui n'est plus, à un « moi » effectivement mort. Mais ils parviennent toutefois à rendre sensible ce qui n'est plu, à retrouver l'essence intemporelle de ce qui a pourtant disparu. Sans remonter le temps, le « moi » est retrouvé, rendu à lui-même. Le réel du « moi » est retrouvé alors même qu'il s'agit d'une réalité passée. Mais ce réel « moi » n'est pas retrouvé comme il a été vécu. Il a été vécu comme s'il n'avait été qu'un signe, un indice, un succédané de sa véritable essence,

[336] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.185
[337] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.179
[338] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.156

révélée par le souvenir involontaire. Par « souvenir involontaire » il ne faut pas entendre un souvenir flétri, terne, qui n'est qu'évocation mièvre. Au contraire, par la mémoire involontaire, le « moi » est d'autant plus présent, coloré, vivant et intense. Il s'agit d'un moment qui est l'épiphanie et l'émergence de lui-même. Cela signifie que le narrateur voit double dans le temps, puisqu'il a déjà vu ou vécu un événement, mais pour la première fois enfin il le regarde. Il a déjà vécu une impression, mais il en prend conscience seulement dans le présent. Ce n'est donc paradoxalement pas la réalité qui engendre le souvenir, mais le souvenir qui fait naître la réalité présente. Ce « souvenir du présent » provoque un sentiment mêlé de néant et de survivance, de perte et de résurrection à la fois, perte d'un temps et résurrection d'un « moi »[339]. L'exemple le plus connu de souvenir involontaire est celui dit de la « madeleine » :

> *« Je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse: ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi. J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature.*

[339] Voici quelques exemples de souvenirs involontaires : Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.173 : « J'étais entré dans la cour de l'hôtel de Guermantes et dans ma distraction je n'avais pas vu une voiture qui s'avançait (…) je reculais assez pour buter malgré moi contre les pavés assez mal équarris derrière lesquels était une remise. Mais au moment où, me remettant d'aplomb, je posai mon pied sur un pavé qui était un peu moins élevé que le précédent, tout mon découragement s'évanouit devant la même félicité qu'à diverses époques de ma vie m'avaient donnée la vue d'arbres… Et presque tout de suite je la reconnus, c'était Venise, dont mes efforts pour la décrire et les prétendus instantanés pris par ma mémoire ne m'avaient jamais rien dit et que la sensation que j'avais ressentie jadis sur deux dalles inégales du baptistère de Saint-Marc m'avait rendue avec toutes les autres sensations jointes ce jour là cette sensation là, et qui étaient restées dans l'attente. » Autre exemple de souvenir involontaire : « Un domestique en effet venait dans ses efforts infructueux pour ne pas faire de bruit, de cogner une cuiller contre une assiette. Le même genre de félicité que m'avaient donné les dalles inégales m'envahit… » ; Autre exemple : « Je m'essuyai la bouche avec une serviette … l'impression fut si forte que le moment que je vivais me sembla être le moment actuel … la serviette que j'avais prise… avait précisément le genre de raideur et d'empesé de celle avec laquelle j'avais eu tant de peine à ma sécher devant la fenêtre ». Dans *Sodome et Gomorrhe* : le héros arrive à Balbec et en se déchaussant, il est soudain habité par le ressouvenir de sa grand-mère, morte depuis un an sans qu'il en ait eu encore vraiment conscience : « L'être qui venait à mon secours… c'était celui qui, dans un moment où je n'avais plus rien de moi, était entré et qui m'avait rendu à moi-même, car il était moi et plus que moi… je retrouvais dans un souvenir involontaire et complet la réalité vivante. (…) le moi que j'étais alors et qui avait disparu si longtemps était de nouveau si près de moi. »

D'où venait-elle ? Que signifiait-elle ? Où l'appréhender ? Je bois une seconde gorgée où je ne trouve rien de plus que dans la première, une troisième qui m'apporte un peu moins que la seconde. Il est temps que je m'arrête, la vertu du breuvage semble diminuer. Il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui, mais en moi. Il l'y a éveillée, mais ne la connaît pas, et ne peut que répéter indéfiniment, avec de moins en moins de force, ce même témoignage que je ne sais pas interpréter et que je veux au moins pouvoir lui redemander et retrouver intact, à ma disposition, tout à l'heure, pour un éclaircissement décisif. Je pose la tasse et me tourne vers mon esprit. C'est à lui de trouver la vérité. Mais comment ? Grave incertitude, toutes les fois que l'esprit se sent dépassé par lui-même ; quand lui, le chercheur, est tout ensemble le pays obscur où il doit chercher et où tout son bagage ne lui sera de rien. Chercher ? pas seulement : créer. Il est en face de quelque chose qui n'est pas encore et que seul il peut réaliser, puis faire entrer dans sa lumière. »[340]

Il s'agit de la description d'une expérience par laquelle le narrateur découvre une essence, une idée, non seulement du pays (Combray), dans lequel il passait ses vacances petit, mais aussi et surtout de lui-même. Il a comme l'intuition de lui-même, l'intuition de ce qu'il a été et qu'il est manifestement encore, par le biais de cette expérience gustative, qui devient la révélation de son être : « elle n'était pas simplement en moi, elle était moi. »[341] Le narrateur affirme à plusieurs reprises, qu'à travers les différentes expériences de souvenir involontaire, c'est bien le réel, l'authenticité,[342] le véritable d'un être,[343] qu'il atteint.

Malgré la multiplicité et la diversité des souvenirs involontaires décrits par le narrateur tout au long de *La Recherche*, quelque chose demeure commun à tous. La représentation qui permet d'accéder au « moi » authentique, n'est pas une construction intellectuelle, le narrateur parle même d'impression « factice » que procure la représentation intellectuelle. [344] C'est-à-dire que le passé n'est pas ici reconstruit par l'esprit, il ne s'agit pas de reproduire un état passé dans le souvenir involontaire. La mémoire involontaire n'est pas comme une photographie par laquelle le passé serait restitué.[345]

---

[340] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.101

[341] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.101

[342] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.185 : « Et je sentais que ce devait être la griffe de leur authenticité.»

[343] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.249 : « Cette phrase était avec tout le reste de ma vie comme les points de repère, les amorces, pour la construction d'une vie véritable. »

[344] Marcel Proust : « différence qu'il y a entre l'impression factice que nous nous donnons quand volontairement nous essayons de nous la représenter ».

[345] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.172 : « Rien que ce mot me la rendait ennuyeuse comme une exposition de photographies et je ne me sentais pas plus de goût plus de talent pour décrire maintenant ce que j'avais vu autrefois qu'hier ce que j'observais d'un œil minutieux et morne au moment même. »

A plusieurs reprises[346], le narrateur utilise la métaphore de la photographie pour expliquer que cette dernière ne donne jamais la réalité des êtres, ni des choses, mais qu'elle a besoin d'un long développement en chambre obscure. Cela signifie que l'authentification du « moi » n'est pas saisissable par une reconstruction intellectuelle, par une représentation d'ordre cognitif.

Alors par quelle représentation cette authentification du « moi » est-elle rendue possible, si ce n'est par l'intellect ? Pour le découvrir, le narrateur procède de manière très « méthodique ». Le narrateur expérimente ce qui se passe en lui, en procédant par étapes progressives : « je demande à mon esprit de faire un effort de plus », puis « pour que rien ne brise l'élan dont mon esprit va tâcher de ressaisir la sensation qui s'enfuit, j'écarte tout obstacle, toute idée étrangère, j'abrite mes oreilles et mon attention contre les bruits de la chambre voisine », puis tout de suite après : « une deuxième fois, je fais le vide devant (mon esprit) ». [347] Le narrateur semble contenir son entendement contre la tendance de la lâcheté à laisser échapper l'expérience sans rien en tirer :

> *« Dix fois il me faut recommencer, me pencher vers lui. Et chaque fois la lâcheté qui nous détourne de toute tâche difficile, de toute œuvre importante, m'a conseillé de laisser cela, de boire mon thé en pensant simplement à mes ennuis d'aujourd'hui, à mes désirs de demain qui se laissent remâcher sans peine. »*[348]

Le narrateur ne parvient pas, malgré ses efforts intellectuels successifs, au moindre résultat. C'est au contraire, lorsqu'il renonce à ses tentatives d'ordre cognitif, qu'il parvient à découvrir son essence. C'est dire que la vérité, quand il s'agit du « moi », se donne plus qu'elle ne se cherche, opère en nous plus que nous n'opérons sur elle. Cette vérité du « moi » s'oppose en cela à une représentation de type rationaliste, volontariste, intentionnelle. Pour qu'apparaissent la réalité et l'intensité du « moi », le narrateur adopte une posture, non pas rationaliste, mais phénoménologique : il se concentre sur l'extériorité de ce qu'il vit, puisque le sentiment de soi ne s'atteint ni par l'intelligence rationnelle ni par la volonté introspective, mais par une certaine passivité, ou plutôt disponibilité aux circonstances :

---

[346] Marcel Proust, *Albertine disparue,* op.cité, p.21-22
[347] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.103
[348] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.103

«Hélas ! Ce qu'il disait là, combien je sentais que c'était peu vrai pour moi que tout raisonnement, si élevé qu'il fût, laissait froid, qui n'étais heureux que dans des moments de simple flânerie, quand j'éprouvais du bien être ; je sentais combien ce que je désirais dans la vie était purement matériel, et avec quelle facilité je me serais passé de l'intelligence. »[349]

C'est au moment où le narrateur se détache du sens pour mieux se concentrer sur ses sens, qu'il ressent ce bien-être lié à la découverte du « moi » :

« J'admirais l'impuissance de l'esprit, du raisonnement et du cœur à opérer la moindre conversion, à résoudre une seule de ces difficultés qu'ensuite la vie, sans qu'on sache seulement comment elle s'y est prise, dénoue si aisément. »[350]

Cela signifie que l'observation mène à la signification, que l'accessoire est l'accès vers l'essentiel qu'est l'essence. Saisir l'essentiel se fait donc au dépend de l'intelligence et de la conscience, puisque l'accessoire dépend de l'extériorité, des circonstances, et des sens. Rien ne semble ainsi plus involontaire, extérieur et contingent que ce qu'il y aurait de plus authentique et intime en nous.

On retrouve toute la différence qu'il peut y avoir entre les personnes dont on se souvient (représentation volontaire), qui n'est que l'équivalent de la photo et la représentation involontaire qui retient ce qui ne s'oublie pas, autrement dit la réalité vivante de l'être dans la qualité d'un moment. Il n'y a pas d'effort pour ressaisir la réalité vivante, alors que la représentation volontaire reconstruit quelqu'un et nécessite des efforts de mémorisation et de conceptualisation. Il n'y a aucune reconstruction dans la représentation involontaire, mais une saisie immédiate, sensorielle de la personnalité véritable. L'intelligence est alors seconde par rapport à l'impression, dit le narrateur :

« L'impression est pour l'écrivain ce qu'est l'expérimentation pour le savant, avec cette différence que chez le savant le travail de l'intelligence précède et chez l'écrivain vient après. »[351]

---

[349] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.138
[350] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.80
[351] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.187

La circonstance, l'impression sensible est première, et le travail de l'écrivain consiste à penser cette impression. L'impression est occasion et cause de raisonnement. Pour le savant qui pense le réel, l'expérimentation, autrement dit la confrontation avec le sensible, ne vient qu'en second confirmer son hypothèse. L'expérience est une preuve, une confirmation alors que pour l'art elle est occasion. Elle est première pour l'écrivain, elle est seconde pour le savant. Cette différence de statut provient du fait que le savant cherche des lois, des relations, son raisonnement est « conséquentialiste », de type : si A alors B. Si j'ai pensé A alors B doit le confirmer. Au contraire le narrateur en quête d'authenticité laisse advenir la réalité sans raisonnement préalable pour moins la figer et mieux la ressentir. L'artiste est dans une démarche de découverte, de disponibilité, de curiosité, aucune grille de lecture ne vient enfermer l'appréhension qu'il a de la réalité, contrairement au savant qui enferme la réalité dans des cadres conceptuels pour mieux la contraindre et la connaître. Il ne s'agit pas de connaître pour l'artiste, mais de faire ressentir. L'esprit est donc second, et les sens premiers. Aussi, c'est en mettant son intelligence au second plan, que l'artiste parvient à saisir la vérité de son sujet. En revanche, dans le travail du savant, l'esprit est premier, les sens seconds. Le savant, en mettant son intelligence au premier plan, aboutit à la connaissance du monde, de tout ce qui n'est pas lui. L'objet de la recherche (la réalité) est atteinte de deux manières quasi opposées : la réalité du monde est première et dit quelque chose de la réalité de l'individu dans le cas de l'artiste, la réalité de l'être pensant est première et dit quelque chose du monde dans le cas du savant.

Gilles Deleuze[352] conceptualise cette place « seconde » de l'intelligence en montrant que nous ne sommes pas confrontés à une pensée intellectuelle qui conçoit la vérité comme un acte volontaire et méthodique, mais à une pensée soumise à la rencontre violente, par « effraction » dit-il, d'un signe sensible qui la force à inventer et à créer : « L'intelligence vient toujours après, elle est bonne quand elle vient après, elle n'est bonne que quand elle vient après »[353]. Autrement dit, la pensée dans ce cas est toujours seconde, au sens où elle est forcée, elle subit une violence qui va la contraindre. L'intelligence est provoquée, contrariée et non spontanée et libre : « Il faut d'abord éprouver l'effet violent d'un signe, et que la pensée soit comme forcée de chercher le sens du signe »[354]. C'est pourquoi, la vérité d'un

[352] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Puf, Paris, 1996 : Gilles Deleuze sollicite l'œuvre de Marcel Proust pour élaborer une nouvelle théorie du signe en interprétant *La recherche* comme un long apprentissage des signes, qui dépassent leur simple dimension langagière.
[353] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Puf, Paris, 1996, p.33
[354] Gilles Deleuze, *Proust et les signes,* op.cité, p.82

moment, d'un lieu, d'un être, dans *La Recherche*, est moins une idée émanant de l'intellect, qu'une sensation émanant des sens :

> *« La meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre, ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons nous-mêmes ce que notre intelligence, n'en ayant pas l'emploi, avait dédaigné… hors de nous ? En nous pour mieux dire, mais dérobée à nos propres regards, dans un oubli plus ou moins prolongé. C'est grâce à cet oubli seul que nous pouvons de temps à autre retrouver l'être que nous fûmes, nous placer vis à vis des choses comme cet être l'était, souffrir à nouveau parce que nous ne sommes plus nous, mais lui, et qu'il aimait ce qui nous est maintenant indifférent. »*[355]

L'authenticité d'un être n'est pas le produit d'un travail volontaire et prémédité de la pensée, le fruit de l'intelligence déconnectée du sensible et de l'expérience. L'authenticité se situe dans ce que l'intelligence ne retient pas, parce qu'elle délaisse ce qui n'est pas de son ordre, à savoir les sensations, et parce qu'elle oublie. La pensée et la volonté sembleraient donc être les deux ennemies de l'authenticité : retrouver l'être que nous fûmes, suppose la mémoire et les sens, puisque les signes par lesquels la vérité se dévoile ne sont pas de l'ordre de l'intellect, mais sensibles. Pour le narrateur, les sens retiennent davantage que l'intelligence : « il semble qu'il y ait une mémoire involontaire des membres (…) qui vive plus longtemps ».[356] Cette mémoire est involontaire, puisqu'elle commence toujours par une sensation, c'est-à-dire par une rencontre fortuite et contingente avec la matière sensible. Gilles Deleuze l'énonce ainsi : « les essences vivent dans les zones obscures, non pas dans les régions tempérées du clair et du distinct ».[357] Les zones obscures étant celles des sens, le clair et le distinct l'ordre de l'intelligence. Le narrateur insiste sur le privilège du sensible : « Seulement quand on croit à la réalité des choses, user d'un moyen artificiel pour se les faire montrer n'équivaut pas tout à fait à se *sentir* près d'elles. » [358] Si la vérité est dans le sensible, cela signifie que le sensible est porteur de sens, que la vérité se donne à travers un signe, une extériorité, un objet, une manifestation extérieure qu'il s'agit de percevoir et de décoder :

---

[355] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.212
[356] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.5
[357] Gilles Deleuze, *Proust et les signes,* op.cité, p.122
[358] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.21

« La vérité n'a pas besoin d'être dite pour être manifestée, et qu'on peut peut-être la recueillir plus surement sans attendre les paroles et sans tenir même aucun compte d'elles, dans mille signes extérieurs, même dans certains phénomènes invisibles, analogues dans le monde des caractères à ce que sont, dans la nature physique, les changements atmosphériques »[359]

Maurice Merleau-Ponty qui analyse le rapport au sensible dans l'œuvre de Marcel Proust, montre dans les dernières pages de son ouvrage *Le visible et l'invisible*[360], en quoi l'auteur de *La Recherche* a su dévoiler l'idée qui se niche au sein même du sensible, et qui, sans sensible, s'évaporerait : « c'est sous de petites choses que la réalité est contenue (…) et qu'elles sont sans signification par elles-mêmes si on ne l'en dégage pas »[361]. La littérature proustienne constitue pour Maurice Merleau-Ponty, l'expérience même du monde sensible, c'est-à-dire l'exploration d'un invisible qui n'est pas au-delà du visible, mais sa texture même. Maurice Merleau-Ponty reconnaît à Marcel Proust le mérite d'avoir décrit l'idée non comme ce qui serait contraire au sensible ou au-delà de lui, mais comme « la doublure et la profondeur » du sensible : « Il n'y a pas de monde intelligible, il y a le monde sensible », ce qui revient à dire que l'invisible est : « l'armature intérieure du visible qu'il manifeste et cache ». Les essences ne sont jamais irréductiblement logiques ou intellectuelles dans *La Recherche*. Si la vérité de l'être n'est pas de l'ordre de l'intellect pur, c'est qu'elle demeure ancrée dans le sensible, ou plus précisément qu'elle émane de la rencontre entre une qualité sensible et une affection, un sujet et un objet, jamais d'un sujet seul face à un objet à saisir de l'extérieur, à la seule force de son intelligence.

Swann analyse par exemple la signification de la petite phrase musicale, (« hymne national » de l'amour de Swann et d'Odette), à la lumière de sa connaissance de la technique musicale, mais une telle explication s'avère trop intellectualisée pour faire comprendre l'émotion qu'elle suscite. La petite phrase est plus qu'un motif musical, elle est pour Swann comme une parole murmurée, une idée sensible, l'essence même de son amour. La mélodie « porte » ainsi Swann plus que celui-ci ne peut la posséder par l'esprit :

« Swann peut bien serrer la petite phrase entre les repères de la notion musicale, rapporter au faible écart entre les cinq notes qui la composent et au rappel constant de deux d'entre elles « la douceur rétractée et frileuse » qui en fait l'essence ou le sens : au moment où il pense ces signes et ce sens, il

[359] Marcel Proust, *Le côté de Guermantes*, op.cité, p.91
[360] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1988
[361] Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, op.cité, p.201

n'a plus la petite phrase elle-même, il n'a que de simples valeurs, substituées pour la commodité de son intelligence à la mystérieuse entité qu'il avait perçue. »[362]

C'est donc que l'essence a une part sensible, et que plus on cherche à éloigner les idées du sensible, plus vite on les perd. Dès que l'on s'en détache par l'esprit, par l'intelligence, par l'analyse, l'essence qu'enveloppe le sensible s'échappe. Aussi, est-ce pour cette raison que Maurice Merleau-Ponty affirme que nous sommes pris dans ou par le sensible, plutôt que nous ne possédons le sensible. C'est ce qu'il définit par le concept de « chair ».

La chair correspond à cet entre-deux entre la matière et l'idée, puisqu'elle désigne à la fois ce qui rend visible, ce qui est sensible, et en même temps le sens latent, la transcendance que peut revêtir tout sensible. Les choses, les êtres se manifestent toujours dans un mélange de présence et d'absence pour Maurice Merleau-Ponty : absence car les êtres sont inséparables de leurs manifestations sensibles, sans pour autant s'y réduire : une signification hante invisiblement n'importe quelle configuration visible. C'est ce qu'il se passe, par exemple, dans l'expérience de la honte. C'est une signification qui entoure un geste sensible ou une posture honteuse. La honte devient ainsi une essence charnelle, ou une idée sensible, au sens où elle est une manifestation sensible, dont la signification n'est pas épuisée dans le geste. Le geste n'a pas son sens en lui-même, mais bien dans un sens qui le transcende. Puisque la chair est à la fois le visible, le sensible, et la réserve de sens, c'est-à-dire l'invisible que chacun peut lui attribuer, elle correspond à ce qui est à la fois manifeste et possiblement sensé. Elle permet de rendre compte de la manière dont l'idée et le sensible cohabitent, puisqu'elle est ce qui ouvre sur une positivité, un visible, et ce qui ouvre également sur une transcendance, un invisible :

« Je songeais que la belle glace oblique, les élégantes bibliothèques vitrées donneraient à Albertine si elle venait me voir une bonne idée de moi. »[363]

Il n'y a donc pas de division nette entre monde sensible et monde intelligible : le visible fait émerger l'invisible. C'est pourquoi l'œuvre de Marcel Proust illustre parfaitement

[362] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cité, p.195
[363] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.486

ce mélange selon Maurice Merleau-Ponty, puisqu'il n'y a pas de séparation tranchée entre d'un côté le sensible, et de l'autre l'appréhension du sensible :

> *« Personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible, dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur. »*[364]

L'intelligible et le sensible sont sans cesse mêlés dans les expériences de souvenirs involontaires, qui sont des idées sensibles ou des essences charnelles. Nous avons effectivement vu que les expériences de souvenir involontaire ne se font pas par l'intelligence mais bien par la sensation, par le corps : c'est le corps qui permet d'accéder au sentiment de soi-même. De la madeleine, à l'expérience des pavés à la fin du roman, c'est toujours une sensation qui permet de retrouver un « moi » perdu :

> *« Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi qui parfois depuis longtemps semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. »*[365]

Ce passage du *Temps retrouvé* est la réflexion qui suit la réminiscence involontaire que provoque une sensation tactile, celle des pavés inégaux de l'hôtel de Guermantes sur lesquels le narrateur bute, et qui lui rappellent les dalles de la place Saint-Marc à Venise. Là encore, c'est une sensation qui amène la réflexion. Le narrateur parle bien de « bruit », « d'odeur », c'est-à-dire de sensations, de perceptions, toujours à l'origine de la représentation involontaire. Cela confirme le fait que l'essence, pour le narrateur, est inséparable de ses manifestations sensibles, qu'elle se donne à travers le sensible même.

Il n'y a rien de plus fugace et aléatoire qu'une sensation, et c'est pourtant la sensation qui donne accès à ce qu'il y a de plus intemporel : l'essence. L'aspect fugace de la sensation est atténué par le fait qu'une sensation ancienne se superpose à une sensation actuelle, et en

---

[364] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cité, p.193
[365] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.179

révèle toute l'intensité. Cette superposition de sensations identiques crée le sentiment d'une continuité des choses et du sujet qui les perçoit.

En outre, l'aspect fugace de la sensation est atténué par le fait qu'une sensation ramène à elle tout ce qui en était solidaire : non seulement tout ce qui concernait le lieu, son voisinage, sa banlieue, les personnages, mais aussi les sentiments de l'auteur et le sentiment qu'il peut avoir de lui-même. De sorte qu'il se trouve dans deux lieux en même temps, à Combray et à Paris, à Balbec et à Paris, à Paris et à Venise. Loin de maintenir une dispersion, la superposition des sensations rassemble l'éparpillement temporel et géographique en créant un sentiment de cohérence et de continuité. Ce sentiment de cohérence et de continuité révèle l'essence réelle, non seulement des choses, mais du « moi » dit le narrateur :

> *« Je ne remontais pas dans ma chambre qui avait fini par devenir si réellement mienne que revoir les grands rideaux violets et les bibliothèques basses, c'était me retrouver seul avec ce moi-même dont les choses, comme les gens m'offraient l'image, et nous attendions tous ensemble dans le hall. »*[366]

C'est pourquoi l'authenticité se comprend, selon nous, dans l'œuvre de Marcel Proust, comme un sentiment charnel de soi-même. Les essences n'étant pas intelligibles mais situées dans le foisonnement du sensible, l'essence ne peut être que le résultat d'une expérience sensible, donc charnelle :

> *« On a mis de soi-même partout, tout est fécond, tout est dangereux, et on peut faire d'aussi précieuses découvertes que dans les pensées de Pascal dans une réclame pour un savon. »*[367]

Le mode d'accès à l'être n'est dès lors pas à penser sur le modèle platonicien du sensible et de l'intelligible, mais sur son contraire. Ce n'est pas en sortant du sensible que le narrateur parvient au vrai, mais au contraire en y restant. C'est dans et par le sensible, que la vision des essences se donne. L'essence n'est donc jamais située « hors du temps » et de l'espace, comme une idée abstraite dépassant ses incarnations sensibles. Ce sont ces dernières qui révèlent l'essence : « Nous aurons donc à reconnaître une idéalité qui n'est pas étrangère à la chair, qui lui donne ses axes, sa profondeur, ses dimensions », [368] conclut Maurice Merleau-

[366] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.291
[367] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.125
[368] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cité, p.198

Ponty. Autrement dit, rentrer dans le fond du sensible, dans la chair, permet de voir l'invisible c'est-à-dire l'idée, secrètement gardée dans le sensible visible. Il n'y a plus un sujet face à un objet, dans un rapport frontal, mais le sujet ne peut être, et se sentir être, qu'en étant au monde. La chair est le « milieu formateur du sujet et de l'objet » : au lieu que la réalité de l'Idée se montre délayée et appauvrie dans le monde sensible, c'est au contraire en approfondissant l'expérience sensible que le narrateur retrouve non pas l'Idée dans sa pureté et son intelligibilité mais une idée adéquate au réel, conforme à l'originalité particulière de l'expérience vécue.

Toutefois, si la réalité des choses, et du vrai « moi » commence effectivement par une sensation, elle ne s'y résout pour autant pas. Tout ne réside pas dans l'objet extérieur : si la rencontre advient par le sensible elle n'est pas entièrement réductible au sensible.

2.2 Critique de l'objectivisme

Si la découverte de l'essence se fait nécessairement aléatoirement, par une rencontre fortuite et sensible, comme nous l'avons jusqu'ici montré, ce serait néanmoins une erreur de penser que le sens réside dans l'objet, que le secret de l'essence est intrinsèquement lié à l'objet. Le narrateur est lui-même tenté par ce piège « objectiviste » : il goûte à plusieurs reprises la madeleine trempée dans son thé comme si c'était en elle que le sentiment étrange de ce qu'il ressent se trouvait. Or plus il goûte, autrement dit plus il se rapproche de l'objet plus il s'éloigne du mystère, plus il perd le sentiment qu'il cherche à analyser. Il se rend finalement compte que le plaisir de la rencontre avec lui-même ne vient pas de l'objet en tant que tel, mais de lui-même : « La vertu du breuvage semble diminuer. Il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui, mais en moi »,[369] finit par admettre le narrateur :

> *« C'est en moi-même que j'étais obligé de redescendre…cet instant ancien tenait encore à moi, que je pouvais encore le retrouver…rien qu'en descendant plus profondément en moi.»*[370]

Plus le narrateur cherche à examiner et analyser ce qu'il ressent en goutant la madeleine, plus il s'éloigne et perd de vue la concordance qu'il trouvait entre le thé et Combray. De même, nous avions précédemment vu que plus Swann analyse

[369] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.101
[370] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.352

intellectuellement la petite phrase musicale, plus il tombe sur la réalité sèche des notes, et plus il s'éloigne de l'idée de cette petite phrase qui est, pour lui, l'essence même de l'amour.

« L'objectivisme » est le terme que forge Gilles Deleuze, pour désigner l'illusion qui consiste à croire que la signification est dans l'objet :

> *« Nous pensons que l'objet lui-même a le secret du signe qu'il émet. Nous nous penchons sur l'objet, nous revenons à l'objet pour déchiffrer le signe. Par commodité, appelons objectivisme cette tendance qui nous est naturelle ou du moins habituelle. »*[371]

L'objectivisme consiste à attribuer à l'objet les signes dont il est révélateur : « à poser sur les choses l'âme qui nous est familière ».[372] Si l'authenticité ou le sentiment de soi dépend bien d'un objet, elle ne s'y réduit toutefois pas. L'erreur de l'objectivisme est cependant facile à faire car de nombreux passages semblent indiquer que les choses infusent, par elles-mêmes, la personnalité du narrateur ou d'un autre personnage :

> *« Pour ne plus rien voir je me tournais du côté du mur (…) je n'osais pas approcher de cette cloison plus que d'un piano où ma grand mère aurait joué et qui vibrerait encore de son toucher. »*[373]

Avant de rencontrer Mme de Guermantes, le narrateur croit qu'elle possède en elle le secret et tout le mystère que son nom évoque. Or quand le narrateur la voit : « Je me disais que c'était bien elle que désignait pour tout le monde le nom de duchesse de Guermantes ; la vie inconcevable que ce nom signifiait, ce corps la contenait bien. »[374]

Pour ses rencontres amoureuses il en est de même. Le narrateur pense que les qualités de l'être aimé sont en lui : « A l'époque où j'aimais Gilberte, je croyais encore que l'amour existait réellement en dehors de nous. »[375]

Gilles Deleuze explique d'où provient cette illusion : rapporter une signification à l'objet ou à l'être qui l'émet est la pente naturelle, bien qu'illusoire, de l'intelligence : « C'est la tendance de l'intelligence. L'intelligence a le goût de l'objectivité, comme la perception, le

---

[371] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.37
[372] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.161
[373] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.159
[374] Marcel Proust, *Le côté de Guermantes*, op.cité, p.239
[375] Marcel Proust, D*u côté de chez Swann*, op.cité, p.541

goût de l'objet. »[376] L'intelligence a pour habitude de rechercher des contenus objectifs, des vérités objectives, explicites et faciles à communiquer. Le narrateur constate cette habitude : « L'habitude était venue qui retranche aux choses que nous avons vues plusieurs fois la racine d'impression profonde et de pensée qui leur donne leur sens réel. »[377] C'est la pente naturelle de l'intelligence et de tous les actes volontaires de l'esprit, de confondre le sens réel avec les vérités objectives et intelligibles. Les vérités objectives et intellectuelles sont, par exemple, celles de la mémoire volontaire qui rappelle à notre esprit des personnes ou des choses, ou encore celles de la représentation intellectuelle, qui se rapporte à un objet. Or lorsqu'on se rapporte à soi-même par ce type de représentation intellectuelle, on se pense comme objet, et on dévie de son « moi » véritable. Car s'objectiver revient à s'attribuer des qualités objectives illusoires. L'illusion objectiviste consiste donc à croire qu'il faut s'écouter, se regarder, se décrire, se livrer, se décomposer sous toutes les facettes possibles et intelligibles pour extraire une vérité concernant son être. C'est l'illusion qui croit mieux cerner et mieux connaître un être par le croisement de regards extérieurs, censés incarner l'objectivité. Or pour le narrateur, se penser comme un objet consiste à se composer, à se fabriquer, sans se saisir de l'intérieur.

Si le sentiment de soi ne peut provenir ni de son propre esprit (l'intelligence), ni de l'objet en tant que tel, c'est qu'il provient d'un savant mélange des deux :

> *« Comme toute impression est double, à demi engainée dans l'objet, prolongée en nous-mêmes par une autre moitié que seul nous pourrions connaître, nous nous empressons de négliger celle là. »*[378]

La vraie rencontre avec soi-même se fait donc par un approfondissement de l'objet de rencontre, mais aussi par un approfondissement du « moi », car les impressions sont toujours doubles : d'un côté, l'aspect sensible et immédiat, de l'autre, l'aspect intelligible où le message que l'objet envoie doit être interprété, développé, traduit en soi-même.

2.3 La fusion du sujet et de l'objet

La forme de représentation que le narrateur privilégie pour la saisie de lui-même, abolit l'extériorité en l'incorporant, en l'assimilant, en l'intériorisant, pour ne former qu'une

[376] Gilles Deleuze, *Proust et les signes,* op.cité, p.39
[377] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.64
[378] Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, op.cité, p.198

unité avec ce qu'il perçoit. Ce qui est extérieur n'est plus étranger au « moi », mais concentré et uni à lui, pour mieux le refléter.

Pour que l'objet de perception ne soit pas totalement extérieur et puisse refléter l'intériorité de l'individu, il doit être un mélange de sensation et de représentation. Aussi, la sensation ne s'oppose pas à la représentation, bien au contraire, les deux sont sans cesse mêlées tout au long de *La Recherche*. Voici quelques exemples qui permettent d'illustrer ce point.

Un matin en se réveillant, le narrateur entend des bruits, ceux d'une dispute. Il se rend finalement compte que ces bruits ne sont que ceux du bringuebalement d'une charrette sur le pavé. Il s'était donc représenté de manière erronée ce qu'il entendait. Aussi, quand il croyait percevoir, il se représentait.

Devant la chambre de son ami Saint-Loup, le narrateur est sur le point d'entrer, lorsqu'il entend quelqu'un s'agiter derrière la porte et y ranger précipitamment des choses. Finalement après s'être retenu d'entrer, il y pénètre et découvre que ce qu'il avait entendu n'était que le bruit des bûches dans la cheminée. Sa perception n'a, encore une fois, été qu'une représentation.

Dans chacun des cas, ce que le narrateur croit percevoir, sentir, ne s'avère être qu'une représentation de son esprit. Cela signifie que le narrateur croit percevoir le réel alors qu'il lit la réalité avant qu'elle ne lui soit donnée. Il croit être passif dans la sensation alors qu'il y est pleinement actif. Ce qui revient à dire que percevoir consiste finalement pour le narrateur à ajuster les représentations aux sensations.

En ce sens, la sensation peut être dite intérieure puisqu'elle a l'intensité de la réalité car elle part bien des sens, et elle est intérieure car elle est représentée. Le dualisme de sensation et de représentation est mieux que jamais exposée à travers les expériences de souvenirs involontaires, qui adjoignent à l'extériorité du réel l'intériorité des impressions. Le sentiment de soi, qui advient par le souvenir involontaire, est en effet un mélange de représentation et de sensation. Le sentiment de soi a en effet toute l'intensité de la représentation, puisque le narrateur le tire de l'intérieur de sa mémoire, du fond de lui-même, et cependant il possède tous les caractères de la réalité, puisqu'il reste une sensation. Il bénéficie de l'attestation de la réalité, révélée par la sensation fortuite, et de l'intensité de la représentation, provenant de l'intériorité mnésique. Le sentiment de soi est donc à la fois une sensation qui a toute l'intensité d'une représentation, et une représentation qui a toute

l'intensité d'une sensation : « Ce que nous appelons réalité est un certain rapport entre ces sensations et ces souvenirs qui nous entourent simultanément. »[379]

Il est nécessaire ici de penser une représentation non plus linéaire, chronologique, mais simultanée et spatiale. Tout-à-coup c'est un assemblage,[380] une collection[381], une unité composite[382], qui se forme. L'unité n'est pas construite, n'est pas recherchée, elle émane du mélange composite de l'objet et du sujet, de la sensation et de la représentation. La sensation se mélange au sentiment qu'a le narrateur de lui-même. Tant que la représentation reste séparée de la sensation, le sentiment du « moi » véritable ne peut advenir. Dès que la représentation s'assimile à la sensation, le « moi » que le narrateur croyait perdu émerge à nouveau :

> *« Voilà le propre de la mémoire involontaire, dit Gilles Deleuze, elle intériorise le contexte, elle rend l'ancien contexte inséparable de la sensation présente (…) L'essentiel dans la mémoire involontaire c'est la différence intériorisée, devenue immanente. »*[383]

La mémoire involontaire prend deux objets différents, une représentation et une sensation, et en les réunissant, procure le sentiment de soi.

On sait à quel point Marcel Proust fut intéressé par les théories d'Arthur Schopenhauer,[384] dont l'influence est soulignée par plusieurs commentateurs.[385] Arthur

---

[379] Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, op.cité, p.196

[380] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.568 : « C'était la saison où le bois de Boulogne trahit le plus d'essences diverses et juxtapose le plus de parties distinctes en un assemblage composite. Quand dans la rêverie, nous réfléchissons, nous cherchons pour revenir sur le passé, à ralentir, à suspendre le mouvement perpétuel où nous sommes entrainés, peu à peu nous revoyons apparaître, juxtaposées mais entièrement distinctes les unes des autres, les teintes qu'au cours de notre existence nous présenta successivement un même nom. »

[381] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.101 : « Maintenant que je suis un peu trop vieux pour vivre avec les autres, ces anciens sentiments si personnels à moi que j'ai eus me semblent, ce qui est la manie de tous les collectionneurs très précieux. Je m'ouvre à moi-même mon cœur comme une espèce de vitrine, je regarde un à un tant d'amours que les autres n'auront pas connus. Et de cette collection à laquelle je suis maintenant plus attaché encore qu'aux autres je me dis un peu comme Mazarin pour ses livres, (…) que ce sera bien embêtant de quitter tout cela. »

[382] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.110 : « Il a au contraire dans mon souvenir, ce salon composite, une cohésion, une unité, un charme individuel que n'ont jamais même les ensembles les plus intacts que le passé nous ait légués, ni les plus vivants où se marque l'empreinte d'une personne : car nous seuls pouvons, par la croyance qu'elles ont une existence à elles, donner à certaines choses que nous voyons une âme qu'elles gardent ensuite et qu'elles développent en nous. Toutes les idées que je m'étais faites des heures, différentes de celles qui existent pour les autres hommes…que passaient les Swann dans cet appartement…et qui devait en exprimer la singularité, toutes ces idées étaient réparties, amalgamées …dans la place des meubles, dans l'épaisseur des tapis, dans l'orientation des fenêtres, dans le service des domestiques. » ; Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.263 : « Bien qu'elles partissent de deux natures opposées, mais réunies en lui. »

[383] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p. 75

[384] Luc Fraisse, *L'esthétique de Marcel Proust*

[385] Samuel Beckett, *Proust*, A.Henry, *Marcel Proust*, *théories pour une esthétique,* JJ.Nattiez, *Proust musicien*.

Schopenhauer observe que : « Le sujet et l'objet sont inséparables parce que c'est en se remplissant et se pénétrant avec une égale perfection de part et d'autre qu'ils font naître l'idée ».[386] C'est dire qu'il y a une sorte d'indistinction qui s'opère entre le sujet et l'objet. S'il y a une forme d'indistinction, c'est qu'il n'y a pas, pour le narrateur, la sensation d'un objet séparé, isolable et déterminable comme cause, origine de son état, mais mélange entre la sensation et lui-même. Ils ne forment plus qu'un : ils se retrouvent ensemble dans une essence passée, et pourtant ressentie au présent. Arthur Schopenhauer décrit ce mélange ainsi :

> *« L'homme se perd complètement dans son objet, oublie son individu propre, sa volonté, et ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive. »*[387]

L'objet et le sujet étant indistincts, il ne peut plus y avoir le sentiment de cause, puisque pour qu'il y ait cause il faut deux éléments, l'un qui produise l'autre. De même que l'essence de Combray se mélange à celle du narrateur lors du souvenir involontaire provoqué par la madeleine : « un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. »[388]

S'il n'y a plus de lien, de conséquence d'un terme à l'autre, cela signifie que l'intelligence devient inopérante, elle qui, comme nous l'avons vu, a pour fonction de tisser des liens, d'établir des rapports entre les choses. C'est pourquoi Arthur Schopenhauer écarte l'intelligence au profit de l'intuition, de même que le narrateur écarte l'intelligence au profit du souvenir involontaire.

A l'instar d'Arthur Schopenhauer, Marcel Proust décrit cette expérience comme un moment instantané et extraordinaire, une sorte de « choc » : « Mais à l'instant même où la gorge mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. »[389] Arthur Schopenhauer le décrit ainsi : « Ce passage possible, mais toujours exceptionnel, de la connaissance ordinaire des choses particulières à celle des Idées, se produit brusquement. »[390] Cette expérience est vécue comme un choc dans les deux

---

[386] Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, 3ème livre, intitulé : « La représentation considérée indépendamment du principe de raison », paragraphe, §34, Puf, Paris, 2014

[387] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre 3, §34, op.cité

[388] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.101

[389] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.100-102

[390] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation,* Livre 3, §34, op.cité

cas, car elle rompt avec les comportements habituels, et les attitudes machinales. Les choses n'y sont plus représentées de la même manière que dans la vie courante : les liens de cause à effet ont disparu, les tonalités changent, le narrateur se représente autrement le temps, les êtres, les lieux :

> *« Dans le nom de Balbec, comme dans le verre grossissant de ces porte plume qu'on achète aux bains de mer, j'apercevais des vagues soulevées autour d'une église de style persan. »*[391]

Les deux éléments que représentent pour le narrateur Balbec, ne sont pas unis dans un tout homogène, ils cohabitent dans l'idée variée, multiple, disparate de Balbec.

Il en est de même du « moi »[392], qui n'est pas stable mais mouvant :

> *« Notre moi est fait de la superposition de nos états successifs. Mais cette superposition n'est pas immuable comme la stratification d'une montagne. Perpétuellement des soulèvements font affleurer à la surface des couches anciennes. »*[393]

Le temps n'est plus chronologique, comme dans la vie courante, mais simultané, ce qui illustre encore une fois l'absence de relation causale dans le souvenir involontaire, qui présupposerait l'intervention de l'intelligence :

> *« L'homme est cet être sans âge fixe, cet être qui a la faculté de redevenir en quelques secondes de beaucoup d'années plus jeune, et qui entouré des parois du temps où il a vécu, y flotte, mais comme dans un bassin dont le niveau changerait constamment et le mettrait tantôt à la portée d'une époque tantôt d'une autre.»*[394]

---

[391] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.527

[392] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.244 : « Une suite de moi juxtaposés mais distincts qui mourraient les uns après les autres ou même alterneraient entre eux, comme ceux qui à Combray prenaient pour moi la place l'un de l'autre quand venait le soir. » ; Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.365 : « Tout cela me semble aussi loin de moi que possible, à moins que j'ai en moi des parties que j'ignore, car on ne se réalise que successivement. » ; Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.272 : « C'est du côté de Guermantes que j'ai appris à distinguer ces états qui se succèdent en moi, pendant certaines périodes, et vont jusqu'à se partager chaque journée, l'un revenant chasser l'autre, avec la ponctualité de la fièvre ; contigus mais si extérieurs l'un à l'autre, si dépourvus de moyens de communication entre eux. » ; Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.71 : « Je n'étais pas un seul homme mais le défilé heure par heure d'une armée composite. » ; Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.477 : « Le visage humain est vraiment comme celui du Dieu d'une théogonie orientale, toute une grappe de visages juxtaposés dans des plans différents et qu'on ne voit pas à la fois. »

[393] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.126

[394] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.194

Les êtres ne sont pas non plus uniques, clairs et distincts, comme pourrait le penser l'intelligence, mais sans cesse mouvants et multiples, comme seule peut les saisir l'intuition. C'est ainsi que le narrateur parle de la superposition des images successives qu'Albertine avait été pour lui :

> *« Albertine, en une germination, une multiplication d'elle-même, une efflorescences charnue aux sombres couleurs, avait ajoutés à une nature jadis à peu près nulle, maintenant difficile à approfondir. (…) ces êtres là dont nous étions disposés à croire que les seules variations tenaient au point où nous étions placés pour les regarder, à la distance qui nous en éloignait, à l'éclairage, ces êtres là tandis qu'ils changent par rapport à nous, changent aussi en eux-mêmes. Et il y avait eu enrichissement, solidification et accroissement de volume dans la figure jadis simplement profilée sur la mer. »*[395]

Cette multiplicité successive des êtres, des lieux, du temps, du « moi », n'est pas un écrasement du passé sous le présent mais au contraire le surgissement ou la reviviscence du passé par le présent : le passé devient un autre présent, jusqu'à pouvoir faire surgir deux fragments différents au même moment.

Ceci explique pourquoi un caractère, un personnage n'est pas narré dans la continuité de sa vie mais simplement exposé à travers quelques scènes exemplaires, car l'authenticité d'un être se situe moins dans la continuité d'une vie et la cohérence de ses actions, que dans l'instantanéité d'une attitude, ou d'une expression. La « méthode » proustienne pour saisir le vrai d'un être consiste à éliminer la cohérence et la continuité que peut produire l'intelligence, à réduire le comportement à un nombre d'images, et à les juxtaposer pour les offrir au regard simultanément. Chercher à saisir le « vrai » d'un être suppose donc d'accepter la parcellisation des éléments composants pour mieux reconstituer la mise en place des aspects disparates d'un même être, comme une peinture pourrait les exposer.

Des peintres comme Giotto, dit le narrateur, s'efforcent de montrer sur une même surface, mais divisés en compartiments distincts, les divers aspects d'une même vie. Cette représentation, semblable à celle du souvenir involontaire, permet une vision multiple et cependant unitaire. C'est dire qu'une unité cohérente produite non par l'intelligence

[395] Marcel Proust, *La prisonnière,* op.cité, p.61. C'est exactement la même expérience que le narrateur rencontre dans ses rapports avec la duchesse de Guermantes, en qui il avait vu : « tant de femmes différentes se superposer, chacune disparaissant quand la suivante avait pris assez de consistance », Marcel Proust, *Le côté de Guermantes II*, op.cité, p.591 ; Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.184 « Si sa nature non apparente, un peu profonde n'était pas la gentillesse mais plutôt l'envie et l'orgueil, sa troisième nature plus profonde encore, la vraie, mais pas entièrement réalisée tendait vers la bonté et l'amour du prochain. »

rationnelle, mais par la juxtaposition de « moi » divers et variés est possible. Si la juxtaposition aboutit à une unité du « moi » c'est que les « moi » se retrouvent, malgré leurs différences. C'est dire qu'un mimétisme, une ressemblance, produite non par l'imitation du même, mais par la juxtaposition de différences est possible. Il nous semble dès lors nécessaire de développer la nature du mimétisme dans l'œuvre de Marcel Proust, et de montrer en quoi il permet de parvenir au « moi » véritable.

Chapitre 3 Le mimétisme comme chemin d'accès au « moi » véritable

Nous allons montrer que plusieurs formes de mimétisme se distinguent tout au long de *La Recherche*. Le narrateur critique bien souvent l'imitation extérieure, superficielle, plate, qui, contrairement aux mimétismes véritables, n'exprime jamais l'intériorité de la personne :

> *« Ce qu'il disait à ce moment là, précisément parce que c'était vraiment de Bergotte n'avait pas l'air d'être du Bergotte. C'était un foisonnement d'idées précises, non incluses dans ce « genre Bergotte » que beaucoup de chroniqueurs s'étaient approprié… un autre aspect de ce fait que quand on lisait une page de Bergotte, elle n'était jamais ce qu'aurait écrit n'importe lequel de ces plats imitateurs, qui pourtant ornaient leur prose de tant d'images et de pensées « à la Bergotte. »*[396]

« Le » Bergotte, le « genre » Bergotte, le « à la Bergotte », n'est pas l'essence Bergotte. Le genre est une contrefaçon bien faîte et fidèle de Bergotte, qui n'inclut cependant pas le « foisonnement », autrement dit le développement, la vie même de l'esprit de Bergotte. Ce genre d'imitation ressemble au modèle en reprenant et rassemblant les expressions récurrentes et signes extérieurs de Bergotte, sans les saisir de l'intérieur, dans leur vérité propre. L'être véritable d'une personne n'est donc jamais découvert par la copie extérieure que l'on peut en faire. L'être véritable suppose un autre mode de saisie. C'est notamment ce que parvient à révéler le « style », qui n'est pas la même chose que le « genre » :

> *« La voix sort d'un masque sous lequel elle ne suffit pas à nous faire reconnaître d'abord un visage que nous avons vu à découvert dans le style (…) et comme la parole humaine est en rapport avec*

[396] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.120

l'âme, mais sans l'exprimer comme fait le style. Or le style reste inimitable (…) qui n'est pas séparable de sa personnalité la pus intime. Cet accent n'est pas noté dans le texte, rien ne l'y indique et pourtant il s'ajoute de lui-même aux phrases, on ne peut pas le dire autrement, il est ce qu'il y avait de plus éphémère et pourtant de plus profond chez l'écrivain et c'est cela qui portera témoignage sur sa nature, qui dira si malgré toutes les duretés qu'il a exprimées il était doux, malgré toutes les sensualités sentimental. »[397]

Si le style, bien qu'inimitable, peut nous rendre sensible et accessible l'âme d'un être, c'est, nous semble-t-il, qu'une forme de mimétisme, autre que l'imitation au sens de la pure copie extérieure, existe. Plusieurs formes de mimétismes, permettant de saisir l'être véritable d'un être se dessinent en effet dans *La Recherche*.

3.1 Mimétisme sensoriel

Nous avons vu que le souvenir involontaire révélait l'essence : « L'essence se réalise ou s'incarne dans le souvenir involontaire. »[398] Or le souvenir involontaire, qui fait surgir une essence passée, nous semble procéder d'une forme de mimétisme. Cette forme de mimétisme, à l'œuvre dans le souvenir involontaire, est tout d'abord de l'ordre de la ressemblance d'impressions sensorielles : ressemblance entre une sensation passée et une sensation présente. La saveur de la madeleine est en effet similaire à celle que le narrateur goutait à Combray :

« Il y avait déjà bien des années que, de Combray, tout ce qui n'était pas le théâtre et le drame de mon coucher n'existait plus pour moi, quand un jour d'hiver, (…) accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain, je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause (…) Il est temps que je m'arrête, la vertu du breuvage semble diminuer. Il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui, mais en moi. Il l'y a éveillée, mais ne la connaît pas, et ne peut que répéter indéfiniment, avec de moins en moins de force, ce même témoignage que je ne sais pas interpréter et que je veux au moins pouvoir lui redemander et retrouver intact, à ma disposition, tout à l'heure, pour un éclaircissement décisif. »[399]

[397] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.120
[398] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.76
[399] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.101

Chaque souvenir involontaire commence par un mimétisme de sensations : il faut revivre une sensation identique, pour la vivre pleinement. L'impression ne peut être vécue si elle n'est pas revécue. Par cette répétition, le souvenir devient réalité, l'image devient sensation, ce qui était enfoui dans l'esprit devient vivant par les sens. Cette re-présentation est une présentation répétée, une doublure, mais qui fait advenir le passé comme jamais il n'a été vécu jusqu'alors. Il faut toujours, pour le narrateur, une répétition, revivre une seconde fois les évènements pour en saisir l'essence véritable, comme s'il fallait se revoir pour enfin se voir, se revivre pour vivre son « moi », et revivre le passé pour en saisir l'essence.

Ce mimétisme sensoriel n'est donc pas une copie, ou une redondance, mais une révélation épiphanique puisqu'il devient le moyen de parvenir à l'essence, à la vérité de ce que le narrateur vivait sans en avoir pleinement conscience au moment passé. Tous les souvenirs involontaires viennent renforcer l'idée d'une identité à distance, entre des lieux et des temps séparés, or distinguer cette ressemblance, cette identité, malgré la distance, c'est dégager ce qu'il y a en elle de plus essentiel. Nous ne sommes donc pas dans une représentation de ce qui a été, un souvenir, mais dans l'impression de ce qui est et de ce qui demeure, à savoir une essence. Le mimétisme sensoriel fait advenir la vérité, qui sans cette répétition resterait cachée. En effet, la répétition d'expériences sensorielles similaires ne se contente pas de redoubler l'expérience, mais elle la modifie, la densifie, au point d'en révéler l'être. Dans l'exemple de la madeleine cité ci-dessus, les deux sensations similaires révèlent une même chose : l'essence de l'être revivant Combray dans son intégralité. Ce n'est pas Combray qui resurgit tel que la mémoire volontaire pourrait l'imaginer, ou le recomposer par le biais de l'intelligence, mais c'est l'essence même de Combray qui est révélée :

> *« Combray ne surgit pas tel qu'il a été présent. Combray surgit comme passé (…) mais tel qu'il ne pouvait pas être vécu : non pas en réalité, mais dans sa vérité ; non pas dans ses rapports extérieurs et contingents, mais dans sa différence intériorisée, dans son essence. »*[400]

La répétition d'expériences, le mimétisme d'impressions, n'atténue pas Combray, mais au contraire le révèle. Par le choc d'une sensation semblable, le narrateur retrouve ce qu'il a vécu et surtout la manière dont il a vécu l'événement. Le souvenir involontaire est donc une re-présentation d'un tout autre ordre qu'une simple duplication ou similarité de

[400] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.76

sensations. Le mimétisme va plus loin puisqu'il révèle l'unicité d'un moment en doublant ce même moment.

L'essence est donc une vérité qui n'est pas encore actualisée, et qui s'actualise par la répétition d'expériences similaires. Ce que certaines expériences ont la puissance de faire retrouver sous l'effet d'une sensation similaire, ce n'est pas tel ou tel souvenir psychologique, c'est l'essence du passé, qui ne peut être rappelée dans les conditions de la mémoire volontaire, mais actualisée par la représentation involontaire, qui abolit la distance et fait saisir la permanence de ce qui est.

Si la représentation involontaire actualise l'essence, cela signifie qu'elle a la puissance de faire advenir l'être, autrement dit qu'elle est créatrice. Le mimétisme de sensation, loin d'être un souvenir flétri ou une pâle réminiscence devient dès lors un acte créateur. Gilles Deleuze, qui commente ce passage de l'œuvre[401], explique que ce n'est pas une simple duplication du passé dans le présent qui constitue le souvenir involontaire, mais une création. Les moments de vie (comme ceux de la madeleine, des pavés ou encore des clochers et de toutes les expériences de souvenirs involontaires) sont virtuellement des moments révélateurs d'essence, à condition que l'impression soit répétée, et que cette répétition soit création. Cette création est celle d'une « différence intériorisée » :

> *« L'essentiel, c'est la différence intériorisée, devenue immanente (…) elle prend deux objets différents, la madeleine avec sa saveur, Combray avec ses qualités de couleur et de température : elle enveloppe l'un dans l'autre, elle fait de leur rapport quelque chose d'intérieur. »*[402]

Par association interne, une sensation en rappelle une autre et révèle l'essence du moment passé. Nous voyons que l'épisode du thé, figure, mime, donne une image, de tout Combray de façon métonymique. L'essence d'une réalité étant toute intériorisée, comme engourdie dans la mémoire, il lui faut, pour resurgir, une sensation similaire, voire identique, qui la fasse comparaître et qui s'associe à d'autres sensations. C'est ainsi que l'essence du passé advient. Cela signifie qu'il y a création au sein de la répétition. Or il est dans notre habitude de penser et de considérer la répétition sous les catégories du même et de l'identique. Néanmoins dans *La Recherche*, cette répétition mimétique est paradoxale puisque le même donne du nouveau, le même donne du différent : « Il nous fait respirer un air nouveau,

[401] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.76
[402] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.75

précisément parce que c'est un air qu'on a respiré autrefois ».[403] La nouveauté consiste en une mutation du souvenir, en réalité directement perçue. Le fait de revivre fait vivre, de reproduire produit. C'est dire que vivre ne suffit pas pour avoir vécu. Il faut revivre pour vivre et accéder enfin au sentiment de soi. La répétition n'est donc pas reproduction atténuante mais épiphanie, c'est-à-dire création, non pas au sens *ex nihilo*, mais au sens de création continuée, dans la durée, qui restitue et révèle en faisant revivre, car en vivant la scène une première fois nous n'y sommes pas attentifs, pris que nous sommes dans les contingences de la vie :

> *« C'est exactement le travail inverse de celui que, à chaque minute, quand nous vivons détourné de nous-mêmes, l'amour propre, la passion, l'intelligence et l'habitude aussi accomplissent en nous, quand elles amassent au-dessus de nos impressions vraies, pour nous les cacher entièrement, les nomenclatures, les buts pratiques que nous appelons faussement la vie. »*[404]

Le mimétisme du souvenir involontaire s'avère révélation de soi-même, création de soi-même, contrairement à la vie pratique qui détourne de soi-même. Cela signifie que pour avoir le sentiment de soi, il faut quitter l'agitation quotidienne, qui nous plonge dans des buts et des desseins pratiques qui ôtent le sentiment de se sentir être.

Il ne s'agit pas ici d'une opposition entre vie active et vie contemplative. Si le sentiment de soi ne peut advenir dans la vie active, le sentiment de soi ne résulte pas non plus de la pure contemplation, mais bien d'une perception, donc d'une action, provoquée et initiée par un objet extérieur. Le souvenir involontaire (et le sentiment de soi qui en résulte), est donc hybride puisqu'il provient d'une part contemplative (l'idée, le souvenir), tout en étant une action, puisqu'il provient d'une sensation. Le sentiment de soi n'est donc ni le fruit d'une activité, ni le fruit d'une contemplation, mais bien d'un mélange des deux.

A ce mélange doit s'ajouter le temps pour que l'essence advienne. La distance permet de voir, d'actualiser la réalité que nous avons traversée sans la vivre. Le temps « développe », met en lumière, rend réels les clichés passés. Le narrateur utilise à plusieurs reprises la métaphore du développement photographique pour illustrer l'idée selon laquelle la vérité de l'être se développe, et ne se donne pas immédiatement. Les aubépines se transforment en vraies aubépines, Combray en vrai Combray, et le « moi » en vrai « moi », par le travail du temps et de la mémoire. La mémoire sédimente en nous, dans notre corps, dans notre chair, et

[403] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.177
[404] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.202

non dans notre esprit, des expériences, des idées sensibles, qui resurgissent et apparaissent à la conscience une fois revécues. Un être existe et n'a donc le sentiment d'exister que par la durée qui est éprouvée à travers ses expériences doublées.

Cela signifie que le sentiment de soi se perd dès lors que la durée s'interrompt. La fameuse scène de la fin du roman illustre ce point : nous sommes après la guerre de 1914 chez Mme Verdurin, plusieurs personnages que le narrateur a connus se retrouvent et ne se reconnaissent pas, parce que le temps a fait son office : la durée a été brisée. Aucune continuité d'impressions n'a été possible. Les personnages sont revus par séquences, par juxtaposition d'états et non dans la continuité de leur être. Cela signifie donc que si le temps passe il détruit, si le temps dure il construit. Ici les personnages sont devenus comme des masques d'eux-mêmes par le passage destructeur du temps et l'absence de durée. Le temps s'avère donc ambivalent puisqu'il compose et décompose à la fois. Les cheveux blancs sont autant le signe de la vieillesse (destruction) qu'un « suc de mélancolie déposé par les années sur le panorama d'un visage » (singularisation). Il détruit et en même temps il singularise à l'extrême les êtres. Le temps est perdu quand il détruit, c'est le temps quantifiable de l'horloge et des calculs ; le temps est retrouvé quand il construit, il est alors celui qui dure au lieu de passer, c'est le temps du souvenir involontaire. Si le premier est appréhendable par les yeux, le second l'est par l'esprit ou plus précisément par la mémoire :

> *« C'est par la mémoire et la distance, autrement dit par un long développement, que les vrais personnages vont apparaître dans toute leur vérité (…) on était obligé de les regarder en même temps qu'avec les yeux avec la mémoire. »*[405]

Derrière l'idée de durée, on retrouve une critique de l'intelligence qui saisit les choses de l'extérieur, selon des rapports quantitatifs. L'intelligence séquence, alors que la vérité de l'être s'éprouve. C'est dire que si l'on veut saisir une vérité, comme celle de se connaître soi-même, il ne faut pas décomposer sa vie en différents moments (petite enfance, adolescence, jeunesse, âge adulte etc.), mais au contraire tacher de la saisir de l'intérieur, c'est-à-dire s'efforcer de retrouver le mouvement même de son évolution personnelle dans la durée.

Toucher les choses ou les êtres dans leur essence, dans leur authenticité, c'est toucher les choses dans leur manière d'être dans le temps selon le narrateur. La vérité d'un objet ou d'un être, dans ce qu'il a de plus propre, de plus personnel, de plus singulier, dépend moins

[405] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.231

des mesures de l'objet qu'élabore l'intelligence que de la durée intérieure, qui saisit le mouvement interne, et non les rapports externes des choses ou des êtres. La durée suppose de se déprendre des circuits de l'intelligence, puisque l'intelligence, pour satisfaire aux besoins vitaux et sociaux, a besoin de catégories toutes faites, utiles et efficaces pour agir. Or la durée signale qu'il y a plus de continuité entre les choses que de discontinuité, que le présent contient un passé, que sous les grandes catégories de l'intelligence, bien déterminées, grâce auxquelles nous pensons nous connaître et connaître les autres, notre personnalité continue de se faire, de se modifier, de vivre.

La saisie de l'essence semble donc être un progrès, au sens d'une expérience temporelle. Le narrateur fait de la temporalité un mode de connaissance, d'apprentissage, permettant de saisir ce qu'il y a d'essentiel dans la réalité, tout comme l'est la durée pour Henri Bergson[406]. Cette temporalité fait en effet écho, selon Gilles Deleuze, à la philosophie d'Henri Bergson de la durée.[407] Gilles Deleuze explique que les caractères propres à la durée sont ceux de succession, continuité, changement, or il en est exactement de même dans le souvenir involontaire où l'individu saisit immédiatement sa continuité au sein même de la succession de ces états et des changements qu'il a vécus jusqu'alors.

Il nous semble toutefois qu'une dimension spatiale semble s'ajouter à la dimension temporelle dans *La Recherche.* L'essence est non seulement pensée en terme de temporalité mais également en terme d'espace : c'est toujours un élément extérieur, une chose, un lieu, qui provoque le souvenir, qui rappelle une intériorité : une sensation, un goût, une image passée. L'espace du souvenir involontaire est d'une part externe dans son déclenchement, dans sa provocation, dans son amorce, et d'autre part interne dans sa résonnance, dans son évocation. Un être n'a donc le sentiment d'exister que par la durée et l'espace que les souvenirs involontaires réaniment.

Cette multiplicité à la fois temporelle (moments différents), et spatiale (lieux différents), n'est pas tant quantitative que qualitative. Il y a, selon Gilles Deleuze, une multiplicité qualitative, hétérogène, successive, absolument irréductible à la multiplicité spatialisée, quantitative, numérique et discontinue. Il n'y a pas simplement ressemblance d'impressions, il y a « identité d'une qualité » dit Gilles Deleuze.[408] Une impression est qualitativement identique à une autre, quand les deux impressions similaires abolissent le temps et l'espace, et permettent à la mémoire de saisir l'essence des choses. Si nous reprenons

[406] Henri Bergson, philosophe Français, (1859-1941)
[407] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.74
[408] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.71

l'exemple de la madeleine, ce que les deux sensations identiques révèlent c'est Combray tel qu'il a été vécu par le narrateur, autrement dit c'est l'essence du narrateur vivant Combray. Il ne s'agit pas de Combray intellectuellement, mais tel qu'il est incarné et ressenti par le narrateur. C'est donc moins Combray, que le narrateur vivant Combray, moins Combray pensé que Combray vécu. La ressemblance des sensations est dépassée vers une identité de moment, de temps, d'espace, une identité de qualité, et cette identité de qualité révèle l'essence d'un être, puisqu'il désigne la manière dont le lieu et le moment ont été vécus et ressentis par ce même être. Ce que le narrateur était et ce qu'il est, coïncident alors pleinement, se superposent parfaitement, non pas quantitativement mais qualitativement. C'est dire que la qualité rassemble les multiples « moi » et permet d'y accéder. En revivant une sensation identique, la multiplicité se résorbe, le « moi » ne fait plus qu'un avec celui qu'il était auparavant, de telle sorte que son essence apparaît. C'est bien le seul moment où le narrateur a le sentiment de coïncider pleinement avec lui-même, dans l'authenticité de son être : il n'y a plus aucun décalage entre ce qu'il était et ce qu'il est. Son être s'harmonise, l'identité se forme, son « moi » devient un tout homogène, une plénitude.

Cela signifie que le souvenir involontaire n'a pas seulement une valeur psychologique ou mnésique, mais métaphysique : il est une sorte de passerelle vers l'être, il ouvre vers une ontologie, puisque la représentation sensible est un saut immédiat vers l'essence. C'est donc moins en termes de fait psychologique de la vie de la conscience qu'en termes de « tremplin » vers son être véritable, que nous comprenons le souvenir involontaire.

C'est aussi une nouvelle conception de l'être qui se dessine. L'être n'apparaît pas comme un principe immuable, éternel, et homogène mais comme une potentialité, une virtualité de multiplicités diverses puisque le souvenir involontaire est la « conservation » virtuelle d'une qualité qui s'actualise ou non en fonction des rencontres sensibles. Le souvenir involontaire actualise en effet le virtuel du passé, l'essence du passé. Le virtuel c'est « l'être en soi du passé »,[409] dit Gilles Deleuze, c'est-à-dire non pas la reconstruction d'un passé par la conscience ou la mémoire volontaire, comme passé par rapport à un présent, comme recomposition du passé à partir du présent, comme duplication du passé, mais comme saisie du passé en soi, saisie de l'essence même du moment passé, saisie de l'essence du « moi » passé : « La perception consciente et la mémoire volontaire établissent une succession réelle là où plus profondément, il y a une coexistence virtuelle. »[410] Cette coexistence virtuelle

[409] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.73
[410] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.73

signifie que le passé coexiste avec le présent, qu'il a une réalité même s'il n'a pas encore d'actualité. La similarité de sensations donne en effet l'impression que le passé coexiste dans le présent : que ce soit devant la madeleine de Combray, les clochers de Martainville ou les arbres d'Hudimesnil, le narrateur est confronté à un monde double, présent et passé, inédit et familier. Gilles Deleuze fait explicitement référence à Henri Bergson, qui appelait cette existence présente du passé : le « virtuel » et que le narrateur qualifie de réalité non encore actualisée :

> *« Cet être en soi du passé, Bergson l'appelait le virtuel. De même Proust, quand il parles des signes induits par les signes de la mémoire : réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits. »*[411]

Le virtuel s'oppose en cela au possible, puisque, comme nous l'avons vu précédemment, le possible n'a aucune réalité, c'est une pure hypothèse de l'intelligence. Gilles Deleuze reprend la critique bergsonienne du « possible », d'après laquelle ce qui est premier est le réel, tandis que le possible est toujours second, posé *a posteriori* par l'intelligence. En outre, le passage du réel au possible s'effectue selon un processus de limitation, de diminution des possibles, qui semble tout le contraire, explique Gilles Deleuze, du virtuel qui s'actualise par le souvenir involontaire, en multipliant les « moi », les lieux et les temps. Le réel n'est pas une réduction, négation de possibles, mais une actualisation de virtuels. Ce n'est pas le réel qui advient par soustraction des possibles, mais les réalités qui émergent par actualisation du virtuel. En d'autres termes, le mimétisme de sensations, en tant que puissance positive, actualise le virtuel et rend réel.

Pour comprendre en quoi le mimétisme de sensations révèle et crée des essences en actualisant le virtuel, il a fallu admettre que tout événement se lit sur deux plans : le premier est le virtuel comme potentialité inscrite mais non encore actualisée, le second est l'actuel, l'empirique, le tangible, le perceptible. Pour passer de l'un à l'autre il faut, dit Gilles Deleuze, une sensation « commune à deux lieux ou deux moments. »[412] Il faut un dénominateur commun, pour actualiser le virtuel. Le dénominateur commun nous a semblé être le mimétisme de sensations, cette répétition de qualité sensorielle. Sans cette qualité commune, le virtuel ne peut s'actualiser ni l'essence advenir.

---

[411] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.73
[412] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.77

Si le souvenir involontaire est bien une condition de réalisation de l'essence comme nous venons de le voir, il n'est pas, pour autant, la seule. Quand bien même aucune expérience de souvenir involontaire ne se présente, il existe, selon nous, un autre moyen mimétique pour le narrateur de parvenir à l'essence : celui du « mime intérieur ».

3.2 Mimétisme intérieur

Chaque personnage dans *La Recherche* est singulier : pas plus que Charlus et Norpois, Françoise et M. de Bréauté, le duc de Guermantes et la grand-mère du narrateur ne sont des individus interchangeables, des simples *specimens* de la race humaine. Tous ces êtres sont décrits comme des personnes ayant une unicité propre. Le moyen de saisir l'unicité de chacun de ces êtres se fait, d'après le narrateur, par une forme de « mime intérieur ». C'est en mimant de l'intérieur le mouvement de l'être, que le narrateur parvient à en saisir l'essence. C'est en « rentrant » dans l'être, en intériorisant son mouvement, que le narrateur en saisit la vérité, tout comme un imitateur ne fait pas que copier extérieurement la voix, mais se « coule » dans la personnalité imitée, jusqu'à en adopter son mouvement intérieur.

Le narrateur prend comme exemples, la littérature, le théâtre, ou encore les films, pour montrer que les situations, les sentiments, les tourments d'un être, peuvent être vécus intérieurement, c'est-à-dire mimés, ressentis par le lecteur ou le spectateur.

Lire c'est jouer pour le narrateur, car le vrai lecteur oublie qu'il lit, il ressent une pensée, en s'abandonnant au mouvement de la phrase, au rythme des mots plus qu'aux mots eux-mêmes, par lequel il suit les ondulations de l'esprit de l'écrivain.

Il en est de même pour le dessin : en comprenant un dessin, nous mimons intérieurement ce qui est indiqué ou suggéré par l'image. En effet, comment sentir l'intention d'un dessin, ou le mouvement d'un geste, si ce n'était que nous le mimons intérieurement en nous le représentant ? Ce mimétisme fait jouer intérieurement, ce que nous percevons extérieurement.

La musique procède de la même manière en révélant par le mimétisme intérieur, ce qu'il y a de plus authentique, de plus singulier et de plus profond au sein d'un être :

> *« C'est bien un accent unique auquel s'élèvent, auquel reviennent malgré eux ces grands chanteurs que sont les musiciens originaux, et qui est une preuve de l'existence irréductiblement individuelle de*

l'âme (…) on devinait donc qu'il s'agissait d'une transposition, dans l'ordre sonore, de la profondeur. »[413]

Si l'art permet de traduire de manière sensible ce qu'il y a dans l'être de plus profond, de plus individuel et de plus irréductible, cela signifie que le singulier est communicable, que l'intime peut devenir universalisable. Le mimétisme intérieur propre à l'art pose la question du « je » transposable en « nous ». L'authenticité serait-elle universalisable ? Peut-on encore parler d'authenticité si celle-ci est généralisable ? Pour le narrateur, l'intime est universalisable : « Ce qu'il s'agit de faire sortir, d'amener à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est à dire les passions, les sentiments de tous ».[414] Le narrateur établit sans cesse des rapports entre l'universalité et la singularité :

« Les êtres les plus bêtes, par leurs gestes, leurs propos, leurs sentiments involontairement exprimés, manifestent des lois qu'ils ne perçoivent pas, mais que l'artiste surprend en eux … l'artiste voit une belle généralité. »[415]

Les passages sont nombreux[416] qui expriment l'idée selon laquelle la vérité d'un être est universalisable par le mimétisme artistique :

« Il était triste pour moi de penser que mon amour auquel j'avais tant tenu, serait dans mon livre, si dégagé d'un être que des lecteurs divers l'appliqueraient exactement à ce qu'ils avaient éprouvé pour d'autres femmes. » [417]

L'artiste propose sa vision unique et singulière d'un monde qui vient résonner dans l'âme du lecteur ou du spectateur, car l'artiste a extrait de son expérience particulière l'essence de son sentiment. Si l'art permet une universalisation, c'est qu'il extrait l'essence véritable de ce qu'il prend pour objet :

---

[413] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.245

[414] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.214

[415] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.208

[416] Nous pouvons citer un autre exemple : Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.165: « Il me sembla soudain que mon humble vie et les royaumes du vrai n'étaient pas aussi séparés que j'avais crus, qu'ils coïncidaient même sur certains points, et de confiance et de joie je pleurai sur les pages de l'écrivain comme dans les bras d'un père retrouvé. »

[417] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.209

« Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la Lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini… l'œuvre nous apprend que dans tout amour le général gît à côté du particulier, et à passer du second au premier par une gymnastique qui fortifie contre le chagrin en faisant négliger sa cause pour approfondir son essence. »[418]

En révélant son essence véritable, sa propre vision, l'artiste permet au lecteur de passer du particulier au général, et de saisir sa propre essence. Ce passage n'est possible que si l'on suppose, comme le fait selon nous le narrateur, l'existence d'un mimétisme intérieur : le fait de pouvoir ressentir de l'intérieur ce qu'une altérité exprime. C'est ainsi que les lecteurs peuvent devenir les propres lecteurs d'eux mêmes :

« Mais pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs. Car ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray. Mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. De sorte que je ne leur demanderais pas de me louer ou de me dénigrer, mais seulement de me dire si c'est bien cela, si les mots qu'ils lisent en eux-mêmes sont bien ceux que j'ai écrits. »[419]

Qu'est-ce qui permet de passer du singulier à l'universel ? Une forme de mimétisme intérieur puisque les mots écrits doivent être similaires aux mots qu'utiliserait le lecteur pour se dépeindre lui-même. Sans supposer une forme de mimétisme intérieur, l'art ne permettrait pas de passer de la singularité à l'universalité.

L'universalité, loin de mettre à mal l'idée d'authenticité, constitue l'essence de l'être. Sans cette essence, nous resterions dans la particularité. L'authenticité ici n'est pas à comprendre comme particularisme mais comme saisie de l'essence, de ce qu'il y a de plus général et intemporel. Par l'art, l'universalité, mais aussi l'éternité du « moi », est restituée :

[418] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.211
[419] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.338

« Un livre est un grand cimetière où sur la plupart des tombes on ne peut plus lire les noms effacés (…) fallut-il pour cela les transcrire d'abord en un langage universel… qui ferait de ceux qui ne sont plus, en leur essence la plus vraie, une acquisition perpétuelle pour toutes les âmes ? »[420]

Si le fugace devient éternité, c'est que le singulier peut devenir par le mimétisme intérieur, universel : « Rien ne peut durer qu'en devenant général. »[421]

Cette traduction du singulier en universel procure au narrateur une joie intense : « la joie du réel retrouvé »[422], et l'éternité de son être.

On retrouve un point commun entre la révélation du « moi » que lui procure l'art et la révélation du « moi » que lui procure le souvenir involontaire, car en effet toutes les expériences de réminiscence contentent le narrateur en le faisant se sentir plus existant, plus vivant, moins contingent :

« Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse : ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi. J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. »[423]

Il compare ce type d'expériences involontaires au sentiment amoureux, qui permet d'échapper au chagrin de la médiocrité existentielle. Seulement l'amour est fugace et toujours tragique pour le narrateur, alors que l'expérience involontaire et l'art lui procurent une joie immense mais aussi, comme nous l'avons vu, un sentiment d'éternité. Le plus grand bonheur qu'il soit possible d'éprouver en cette vie est celui qui nous fait goûter ici et maintenant la « liqueur d'éternité » : « jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en-dehors du temps ».[424] La joie de l'authenticité saisie s'avère donc moins psychologique que métaphysique puisque c'est le sentiment de l'éternité de son être qui accompagne la résurrection d'une sensation éphémère. L'art sauve du néant ce qui peut être perdu en donnant accès au sentiment de soi, et en constituant l'une des ressources contre la négation, l'oubli ou la méconnaissance de ce qui constitue son essence.

---

[420] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.210
[421] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.212
[422] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p. 186
[423] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.101
[424] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.178

Le mimétisme, révélateur d'essence n'est pas seulement propre à l'art mais également possible par les sens. Par le mime intérieur, le corps mime les situations représentées, davantage que l'esprit ne se les représente, de telle sorte qu'il devient possible de les vivre organiquement, viscéralement, de les éprouver pleinement. Si le mimétisme est corporel, il fait éprouver sans copier intellectuellement ou extérieurement. Le mimétisme intérieur n'est pas une copie, une réplique par l'esprit, mais l'intensité d'un ressenti corporel profond :

> *« Persuadé que les œuvres que j'y entendais exprimaient les vérités les plus hautes, je tâchais de m'élever autant que je pouvais pour atteindre jusqu'à elles, je tirais de moi pour les comprendre, je leur remettais tout ce que je recelais alors de meilleur, de plus profond. »*[425]

Cela signifie que l'extériorité se comprend par un effort et un mouvement intérieur. C'est à partir de sa propre intériorité que l'extériorité peut être d'autant mieux ressentie :

> *« Nous voudrions chaque vague plus haute pour combler l'élan que chacune imprime en nous. Ne s'y mêle-t-il pas aussi un peu de l'instinct de révolte qui est en nous, qui fait que quand un criminel va être pris, nous sentons dans ses bonds, nous nous ramassons dans son énergie ? »*[426]

Ainsi le narrateur se sent « analogiquement » dans les choses. Le mimétisme infuse son intériorité dans la réalité extérieure, et va même jusqu'à faire de la réalité un double, un mime de lui-même : « C'est sa propre essence qu'il lui semble alors sentir et reconnaître dans les choses. »[427]

Le mimétisme intérieur procède de la même manière quand il s'agit d'accéder à l'authenticité d'un autre être. C'est par mimétisme interne, en épousant le mouvement par lequel les aubépines s'offrent à son regard que le narrateur parvient à en saisir l'essence :

---

[425] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.266
[426] Marcel Proust, *Jean Santeuil*
[427] Marcel Proust, *Jean Santeuil*

« Je sentais que ces apprêts pompeux étaient vivants… En essayant de mimer au fond de moi le geste de leur efflorescence, je l'imaginais comme si c'avait été le mouvement de tête étourdi et rapide, au regard coquet, aux pupilles diminuées, d'une blanche jeune fille. »[428]

L'apparaître et l'être sont sans cesse mêlés dans *La Recherche*, l'authenticité est une forme d'« apparêtre » : « L'aspect même des signes extérieurs par lesquels ce caractère se manifestait ».[429] Le narrateur affirme qu' « un certain ordre d'actes secrets » a « pour conséquence une manière de parler ou de gesticuler qui les révèle. »[430] Aussi, l'extériorité reflète le tout individuel :

« Je fus ravi d'entendre jouer Mme Swann. Son toucher me paraissait, comme son peignoir, comme le parfum de son escalier, comme ses manteaux, comme ses chrysanthèmes, faire partie d'un tout individuel et mystérieux, dans un monde infiniment supérieur à celui où la raison peut analyser le talent. »[431]

Si l'extériorité révèle l'intériorité, alors l'analyse du comportement est un moyen de révéler l'authenticité d'un être :

« Comme un géomètre qui dépouillant les choses de leurs qualités sensibles ne voit que leur substratum linéaire … ce qui m'intéressait c'était non ce qu'ils voulaient dire mais la manière dont ils le disaient, en tant qu'elle était révélatrice de leur caractère ou de leurs ridicules (…) je ne voyais pas les convives parce que quand je croyais les regarder, je les radiographiais. »[432]

C'est pourquoi il y a dans toute analyse faîte par le narrateur, toujours deux niveaux : le premier superficiel, que tout le monde peut observer, puis le second que le narrateur se réserve le droit de suggérer. Les larmes de Charlus, lorsqu'on lui évoque sa femme, sont « superficielles comme la transpiration d'un homme trop gros, dont le front pour un rien s'humecte de sueur »,[433] mais signifient, par-delà le chagrin plausible de Charlus, son homosexualité cachée d'après le narrateur. L'enjeu du narrateur qui cherche à révéler

[428] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.185
[429] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.397
[430] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.397
[431] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.103
[432] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.24
[433] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe,* op.cité, 344

l'authenticité d'un personnage, consiste à suggérer le second niveau en se contentant de décrire le premier. Il décrit l'apparence de manière à suggérer la réalité qui contredit cette même apparence. La voix, comme manifestation extérieure dévoile de la même manière l'intériorité des personnages. La voix mime l'être : « nos intonations contiennent, miment, notre essence, ce que la personne se dit à tout moment sur les choses. »[434] Le narrateur étudie par exemple l'articulation de Saniette, qui en parlant effleure les syllabes en n'articulant pas assez distinctement. De cette extériorité il en déduit une qualité d'âme :

> *« On sentait qu'elle trahissait moins un défaut de la langue qu'une qualité de l'âme (…) toutes les consonnes qu'il ne pouvait prononcer figuraient comme autant de duretés dont il était incapable. »*[435]

Nous voyons ici que le narrateur ne s'arrête pas simplement à l'extériorité de la voix, aux seules intonations. Se limiter à cette observation serait superficiel. La forme étant pour le narrateur, l'expression du fond (l'authenticité de l'être), le narrateur part de cette « forme », de ce premier niveau, pour découvrir la vérité que la forme recèle et révèle : « Rien n'altère autant les qualités matérielles de la voix que de contenir de la pensée : la sonorité des diphtongues, l'énergie des labiales en sont influencées. La diction l'est aussi. »[436] C'est-à-dire que tout est révélateur, tout signifie l'intériorité, y compris ce qui en paraît le plus éloigné, à savoir l'extériorité des manières.

C'est pourquoi l'écriture, tout comme la voix, apparaît aussi comme une extériorité à partir de laquelle l'intériorité se révèle et se mime :

> *« Je reconnaissais tout de suite quand c'était de lui que venait une lettre, car elle avait toujours ce second visage qu'un être montre quand il est absent et dans les traits duquel (les caractères de l'écriture) il n'y a aucune raison pour que nous croyions pas saisir une âme individuelle aussi bien que dans la ligne du nez ou les inflexions de la voix. »*[437]

---

[434] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.298
[435] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.298
[436] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.298
[437] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.432

L'écriture de Mme de Cambremer mime directement sa personnalité, elle en est comme le signe et l'indice : « Avec ce rien d'encre, l'écriture traduisait une individualité désormais pour moi reconnaissable entre toutes »[438].

Si l'extériorité mime l'intériorité, on comprend pourquoi les tics présentent moins un trouble psychologique, qu'une forme d'authentification pour le narrateur. Albertine, qui incarne la fausseté et la tromperie par excellence, ne cesse de dire « c'est vrai ». Legrandin, ayant contracté de sa fréquentation des « mauvais » lieux et de sa crainte d'y être vu, l'habitude de franchir furtivement les seuils, ne cesse de franchir les portes en coup de vent, par une sorte de dérobade rapide.

Si le narrateur accorde une primauté à l'extériorité, c'est que le contenu (c'est-à-dire le sens plus ou moins maîtrisé par l'intelligence) lui semble souvent trompeur, et l'expressivité (le langage moins contrôlé du corps) plus véritable. Aussi, les paroles ne signifient bien souvent que le contraire de ce qu'elles disent. Cette inversion constitue un ensemble de « signes inverses » à déchiffrer, dont l'enjeu consiste à ne pas prendre pour objectives les paroles énoncées. Si nous avons parfois tendance à croire aux paroles, c'est-à-dire aux mots que l'on utilise pour se définir, ou que l'autre utilise pour se définir, la vérité d'un être ne peut, aux yeux du narrateur, s'atteindre par les mots : « Dès qu'on s'approche des êtres, des existences, les étiquettes et les compartiments faits d'avance sont trop simples ».[439] Ces étiquettes trahissent plus qu'elles ne traduisent l'être profond : « Depuis longtemps je savais que nos pensées ne s'accordent pas toujours avec nos paroles… et découvert un Charlus que je ne soupçonnais pas. »[440] C'est aussi le cas pour Norpois et Legrandin qui parlent pour mieux dissimuler ce qu'ils pensent et non pour l'exprimer.

Cela signifie à nouveau que la vérité est déliée de l'intelligence et des catégories de l'esprit. Dire le vrai pour le narrateur, c'est quitter les appartenances, rejoindre les apparences et rompre avec les catégories qui constituent généralement « l'identité » d'un être. La véritable identité c'est celle qui transparaît dans l'extériorité mimétique, celle qui mime (sans que le sujet en ait conscience) l'intériorité, celle qui relève non de l'esprit mais de la perception :

[438] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.336
[439] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.286
[440] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.81

« Notre tort est de présenter les choses telles qu'elles sont, les noms tels qu'ils sont écrits, les gens tels que la photographie et la psychologie donnent d'eux une notion immobile. Mais en réalité ce n'est pas du tout cela que nous percevons d'habitude. »[441]

Nous voyons ici que le narrateur distingue les catégories objectives (les noms, les photographies, la psychologie) de la perception. La perception reconnaît à partir de l'extériorité les multiples significations derrière l'observation immédiate. L'extériorité que l'on perçoit est l'apparence multiple et mouvante que peut revêtir un être, alors que l'objectivité, comme on l'a vu, est une fixation qu'effectue l'intelligence. Si l'objectivité est une image fixe, et donc nécessairement fausse, l'extériorité est un mouvement qui révèle la réalité multiple et changeante, donc vraie et authentique du personnage. Les catégories éloignent, parce qu'elles immobilisent et figent la réalité toujours mouvante et fluide de l'individu perçu. Aussi l'objectivité n'est pas l'extériorité. C'est pourquoi le narrateur n'a de cesse de vouloir traverser le mur de l'objectivité, pour parvenir « à la radiographie au moins sommaire de la réalité insoupçonnable »[442], c'est-à-dire à la découverte de l'authenticité du caractère.

Si la forme parle pour le contenu, ceci signifie en outre, que l'individualité de l'individu se révèle moins par un acte volontaire qu'involontaire. La manière de parler, d'écrire, de rire, sont d'autant plus authentiques qu'elles sont « automatiques ». L'authenticité est moins à chercher dans un acte de la volonté et de l'intelligence, que dans un acte naturel et spontané. Ce qui signifie que l'authenticité des personnages est à la fois dans ce qu'ils font, dans ce qu'ils disent et dans ce qu'ils cachent, et que l'art du narrateur consiste à débusquer le vrai sous la multitude des masques que façonne l'intelligence. C'est ainsi que le narrateur dévoile l'authenticité des êtres en se concentrant davantage sur les moments où les manifestations diverses des individus se mettent à vivre pour ainsi dire d'elles-mêmes, devenant indépendantes des hommes et s'en détachant presque, pour jouer d'elles-mêmes le jeu authentique du « je » :

[441] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.154
[442] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs,* op.cité, p.157

« L'émotion fait dévier ce que nous voulions dire et épanouir à la place une phrase toute autre, émergée d'un lac inconnu où vivent ces expressions sans rapport avec la pensée et qui par cela même la révèlent. » [443]

Pour voir les êtres tels qu'ils sont, le narrateur les voit tels qu'il les reçoit. Mais pour les recevoir, il lui faut se situer dans un certain état d'inattention, de disponibilité, ou de « superficialité ». Nous voulons dire par là, qu'il ne lui faut pas être dans le contenu des discussions, ou dans l'action même, mais comme en distance par rapport à ce qu'il se passe de factuel. Pour saisir le réel, le vrai, il faut, pour le narrateur, se déconnecter du factuel pour voir les scènes en tant que spectateur. Telle est la condition d'un état de réceptivité qui lui donne la certitude de toucher à la réalité véritable d'un être, qui apparaît comme un écart, une turbulence par rapport à ce qu'il souhaite paraître. La certitude d'atteindre le corps des êtres et des choses n'est donc possible qu'en se rendant disponible, accessible aux images que lui envoie la matière, comme si le « moi profond » se situait davantage dans un « moi superficiel » :

« Bientôt je pus montrer quelques esquisses. Personne n'y comprit rien. Même ceux qui furent favorables à ma perception des vérités que je voulais graver dans le temple, me félicitèrent de les avoir découvertes au « microscope » quand je m'étais au contraire servi d'un télescope pour apercevoir des choses très petites en effet, mais parce qu'elles étaient situées à une grande distance et qui étaient chacune un monde. Là où je cherchais les grandes lois, on m'appelait fouilleur de détails. »[444]

Le narrateur montre en permanence l'inextricable et constant entremêlement de l'intérieur et de l'extérieur, du profond et du superficiel, de l'apparence et de l'être. La coexistence des sphères les plus diverses semble pour le narrateur la règle, tout comme la coexistence des contradictions les plus diverses, l'authenticité d'un individu. Il ne sépare jamais un comportement d'un état d'âme comme dans l'exemple de la description d'un trait particulier de Charlus :

[443] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.129
[444] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.346

« Je m'aperçus alors que ses yeux, qui n'étaient jamais fixés sur l'interlocuteur, se promenaient perpétuellement dans toutes les directions, comme ceux de certains animaux effrayés, ou ceux de ces marchands en plein air qui tandis qu'ils débitent leur boniment et exhibent leur marchandise illicite, scrutent, sans pourtant tourner la tête, les différents points de l'horizon par où pourrait venir la police. »[445]

Le narrateur s'intéresse au spectacle des gestes, dans la mesure où ceux-ci reflètent et miment une situation psychologique, révélatrice de l'âme. Jean-François Revel, dans son ouvrage consacré à Marcel Proust[446] dit à ce propos :

« L'opposition du roman psychologique et du roman behavioriste se révèle ici, une fois de plus entièrement scolaire, car plus on est psychologue plus on est sensible aux comportements, à leurs détails, à leur diversité infinie, comme l'est Proust. »[447]

Le narrateur semble ainsi adopter, c'est du moins notre hypothèse, la démarche inverse de la démarche couramment utilisée pour se connaître ou s'appréhender soi-même, à savoir une démarche objectiviste par laquelle nous sommes invités à parler de nos états d'âme de façon objective, extérieure, comme on parlerait en tant que spectateur d'un fait divers. Ici le narrateur fait exactement l'inverse : il ne parle pas de l'intériorité comme d'une extériorité, mais parle de l'extériorité comme d'une intériorité, comme le reflet de l'âme. La subjectivité n'est pas « objectivée », mais l'extériorité est toujours subjectivisée : il part des données sensibles, corporelles, tangibles, et non des idées que les personnages auraient sur eux-mêmes ou des propos qu'ils tiendraient sur eux-mêmes, pour en déduire une intériorité.

C'est ainsi qu'un personnage peut changer sans véritablement changer dans *La Recherche*, car ce que les êtres sentent, ressentent, désirent, se lit, se reconnaît dans leurs mimiques, leurs intonations, leurs visages, leurs habitudes verbales davantage que dans les évènements qu'ils vivent et qu'ils peuvent eux-mêmes analysés et décrire. L'événement est moins signifiant que sa manifestation, c'est pourquoi les personnages changent parfois totalement sans que rien de notable ne leur soit arrivé. Au contraire il se produit parfois des changements véritables dans leur existence sans que ces changements ne les aient pour le moins changés. Aimé, le maître d'hôtel, est toujours le même maître d'hôtel, quand le

[445] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.326
[446] Jean-François Revel, *Sur Proust*, Grasset, Paris, 1987
[447] Jean-François Revel, *Sur Proust*, Grasset, Paris,1987, p.182

narrateur le retrouve le lendemain au même endroit. Mais il change sans changer, se renouvelle parce que sa mimique s'avère encore plus évocatrice que la veille.

Si l'essence de l'individu ne se réduit pas à ses contingences physiques et ses modes d'apparaître, les modes d'apparaître font néanmoins signe vers l'essence dont ils s'avèrent inséparables. Il y a, certes, un excédent de l'essence, mais celle-ci reste toutefois identifiable par ses modes d'apparaître.

Le problème devient alors le suivant : si les modes d'apparaître changent, comment reconnaître une essence, une identité ? Comment reconnaître la « mêmeté » de l'être sans en voir la même chose ? Autrement dit, comment peut-il y avoir reconnaissance sans ressemblance ? Trouver le « vrai », l'authentique personnalité, suppose qu'elle soit retrouvable malgré les différences de signes. Cette continuité dans et malgré le changement suppose une permanence. Or reconnaître cette permanence suppose, selon nous, une troisième forme de mimétisme, présente tout au long de *La Recherche*, qui celle d'un mimétisme « thématique ».

3.3 Mimétisme thématique

La troisième forme de mimétisme, présente tout au long de *La Recherche*, nous semble « thématique ». Il y a, en effet, comme un même thème présent et reconnaissable en chacun des personnages : « Ce que j'aimais c'était la personne invisible qui mettait en mouvement tout cela. »[448] Chaque être a comme une dominante récurrente, un mouvement identique dans ses actes, dans ses amours, dans ses manières de vivre :

> *« A plusieurs reprises une phrase, telle ou telle de la sonate, revenait, mais chaque fois changée, sur un rythme, un accompagnements différents, la même et pourtant autre, comme reviennent les choses dans la vie. »*[449]

L'idée de « thème » fait référence à la musique et il nous semble, à titre d'hypothèse, qu'il y a un parallèle entre musique et authenticité tout au long de *La Recherche* : « La musique (…) m'aidait à descendre en moi-même, à y découvrir du nouveau »[450] ; « le chant singulier dont la monotonie (…) prouve chez le musicien la fixité des éléments composants de

[448] Marcel Proust, *Le côté de Guermantes I*, op.cité, p.87
[449] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.247
[450] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.149

son âme. »[451] ; « Notre moindre désir bien qu'unique comme un accord, admet en lui les notes fondamentales sur lesquelles toute notre vie est construite. »[452] Il y aurait comme une musique souterraine, propre à chaque être, comme une mélodie intérieure qui reviendrait à travers les différentes expériences vécues. Les éléments composants, autrement dit les notes fondamentales de l'être résonnent entre elles pour former un tout unifié, avec des éléments non pas identiques mais disparates, à l'image du « moi » que le narrateur décrit comme multiple mais pouvant se recomposer par résonnances. C'est dans cette résonnance, que nous voyons se situer cette troisième forme de mimétisme. Il y a, à chaque fois, comme une « matrice » dans laquelle on trouve une récurrence malgré les changements, malgré les variations :

> *« Quelque fois je me reprochais de prendre ainsi plaisir à considérer mon ami comme une œuvre d'art, c'est-à-dire à regarder le jeu de toutes les parties de son être comme harmonieusement réglé par une idée générale à laquelle elles étaient suspendues mais qu'il ne connaissait pas. »*[453]

Ce ne sont pas les variations et les différentes apparences qui mènent au thème, ou au « moi », c'est plutôt le thème, ou le « moi » qui se trouve en chacune des variations. Les variations initient au thème, comme les expériences sensibles initient au « moi », comme l'extériorité à l'intériorité, la forme au fond, l'apparaître à l'être.[454]

Albertine par exemple, est comme un même thème avec des variations différentes, une même personne avec des aspects variés, de telle sorte qu'un même personnage ressemble aux mille autres qu'il est. Le thème est mimétique, au sens où il se rappelle à lui-même, telle une essence primordiale, que les personnages ne cessent de reproduire dans leurs conduites ou dans leurs sentiments : « Ainsi mon amour pour Albertine, et tel qu'il en différa, était déjà inscrit dans mon amour pour Gilberte ».[455] Il ne s'agit pas d'une répétition à l'identique des sentiments, mais d'un mimétisme dans l'épreuve du sentiment. En somme, pour saisir l'être nous ne devons pas isoler les expériences les unes des autres et se concentrer sur chacune d'elles, mais les considérer comme autant de variations à travers lesquelles on peut saisir le

[451] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.246
[452] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.207
[453] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.305
[454] Ce que nous avons développé au chapitre précédent.
[455] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.211

même thème qui les relie et qui sert ainsi de loi générale à la série des amours, des actions, des états d'âme.

C'est dire que les expériences ne sont pas signifiantes par elles-mêmes dans leur originalité, mais toujours par différence, par négativité : ni l'amour pour Gilberte, ni l'amour pour Albertine ne peuvent révéler par elles-mêmes une thématique, mais cette dernière ne peut se comprendre que par similitude d'expériences. La vérité thématique du narrateur est en chacune de ces expériences amoureuses, et ce qui leur est commun indique cette vérité. La reconnaissance de ce qui est commun aux différentes expériences, permet d'obtenir un point de vue supérieur, un *meta* point de vue qui révèle l'essence, la vérité de l'être. Sans mimétisme thématique, aucune ressemblance permettant de reconnaître l'essence, ne serait obtenue.

Cela signifie que l'être véritable est moins une vision, une apparition, qu'une confirmation, car le mimétisme thématique suppose une reconnaissance, malgré les changements que connaît l'individu.

Il y a un exemple de mimétisme thématique dans *Le Temps Retrouvé* au moment du « bal de têtes. »[456] Malgré la déformation du temps sur le corps des différents personnages, le narrateur parvient toutefois à saisir l'essence véritable des personnages. La vue déformante du temps n'invalide pas la reconnaissance, mais permet au contraire au narrateur d'identifier les êtres sans pour autant les reconnaître intégralement. Ici la déformation confirme l'hypothèse d'un mimétisme thématique comme révélation de l'essence, car le mimétisme thématique ne signifie pas une reconnaissance intégrale, une copie conforme, mais une retrouvaille avec le thème général du personnage, malgré les modifications que le temps a fait subir à ce dernier. Le mimétisme est reconnaissance, confirmation de l'essence de l'individu, malgré la déformation que le temps impose aux personnages. Le mimétisme thématique est ce qui rend possible cette reconnaissance dans et malgré la différence :

> *« En effet reconnaître quelqu'un et plus encore après n'avoir pas pu le reconnaître, l'identifier, c'est penser sous une seule dénomination deux choses contradictoires, c'est admettre que ce qui est ici, l'être qu'on se rappelle n'est plus, et que ce qui y est, c'est un être qu'on ne connaissait pas. »*[457]

[456] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.232 : « la vue non d'un moment, mais d'une personne située dans la perspective déformante du temps »
[457] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.246

Le narrateur invite donc son lecteur à penser un mimétisme qui ne se bâtisse pas sur une imitation stricte mais sur une différence, mimétisme qui permet de retrouver la vérité de l'être, malgré ses apparences changeantes. C'est notamment à travers l'art que ce mimétisme par la différence est rendu particulièrement sensible. Nous en venons donc à la quatrième forme de mimétisme, le mimétisme artistique, c'est-à-dire la manière dont l'art déforme la réalité pour mieux en rendre compte.

3.4 Mimétisme artistique

La vérité de l'être que révèle l'art est du même ordre que celle du souvenir involontaire, mais la matière du souvenir involontaire est plus opaque et moins partageable que ne l'est celle de l'art. La matière, nous l'avons vu, dépend de circonstances extérieures, de contingences et des rencontres fortuites avec le sensible. L'art, nous allons le voir, rend plus nécessaire et universel ce qui n'apparaissait que confusément et singulièrement dans l'expérience involontaire. Leur point commun tient néanmoins dans le fait que dans l'art, comme dans le souvenir involontaire, il s'agit d'une re-présentation, au sens d'une nouvelle présentation de l'objet en question. Une nouvelle présentation signifie qu'un détour, une autre vision est proposée à l'esprit, qui peut alors saisir la vérité de cet objet.

Le détour n'est possible qu'en s'éloignant de la présentation intellectuelle et langagière des êtres et des choses qui les stabilise, car la stabilité d'une nature est commode pour le langage mais inexistante dans la réalité :

> *« A chaque fois une jeune fille ressemble si peu à ce qu'elle était la fois précédente (mettant en pièces dès que nous l'apercevons le souvenir que nous avions gardé et le désir que nous nous proposions) que la stabilité de nature que nous lui prêtons n'est que fictive et pour la commodité du langage. »*[458]

Les exigences du langage sont incompatibles avec les vérités de l'être, que seul l'art semble apte à saisir pour le narrateur. Aussi, tout le système de pensée est défait sinon transformé par l'art, qui fait passer du rationnel et du langagier habituels et connus, vers des « zones d'indistinctions » dit Gilles Deleuze.[459] Les zones d'indistinction sont des états non encore pensés en catégories achevées. Trouver des « zones d'indistinction » revient à défaire

[458] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.57
[459] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, op.cité, p.122-123

les clivages habituels langagiers et représentatifs dans lesquels la réalité reste habituellement prisonnière. Or l'art permet de ne pas passer par les codes sociaux et les constructions intellectuelles habituelles. L'artiste est celui qui sait percer la réalité des choses ou des êtres, et qui pour ce faire change ou s'abstrait des perspectives habituelles pour mieux entrer en contact avec les choses. Aussi, le rôle de l'artiste est-il celui de lancer de nouvelles manières de voir. L'artiste enlève les étiquettes posées sur les choses pour faire voire la réalité dans son essence :

> *« Mais les rares moments où l'on voit la nature telle qu'elle est, poétiquement, c'était de ceux là qu'était faîte l'œuvre d'Elstir. »*[460]

Le narrateur dit clairement que le peintre Elstir sait restituer la réalité, car : « Elstir tâchait d'arracher à ce qu'il venait de sentir ce qu'il savait ; son effort avait souvent été de dissoudre cet agrégat de raisonnements que nous appelons vision ».[461] De même, le narrateur en quête d'authenticité propose d'épurer la vision de tout ce qu'elle peut contenir de raisonnements rationnels et de catégories langagières. C'est dire que l'habitude et la convention dérobent l'authenticité des choses, que le mimétisme artistique permet en revanche de retrouver. L'authenticité est donc le dévoilement d'une réalité, jusque-là dissimulée par les routines de l'intelligence et les habitudes de la vie pratique :

> *« Un fleuve qui passe sous les ponts d'une ville était pris d'un point de vue tel qu'il apparaissait entièrement disloqué, étalé ici en lac, aminci là en filet, rompu d'ailleurs par l'interposition d'une colline couronnée de bois où le citadin va respirer la fraîcheur du soir ; et le rythme même de cette ville bouleversée n'était assuré que par la verticale inflexible des clochers qui ne montaient pas, mais plutôt, selon le fil à plomb de la pesanteur marquant la cadence comme une marche triomphale, semblaient tenir en suspens au dessous d'eux toute la masse plus confuse des maisons étagées dans la brume, le long du fleuve écrasé et décousu. »*[462]

Si le narrateur voit dans la transformation qu'opère l'art pictural un moyen de parvenir au vrai, cela signifie que l'authenticité est moins une révélation qu'une retrouvaille avec une première impression reçue :

---

[460] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.399-400
[461] Marcel Proust, *Le côté de Guermantes*, op.cité, p.474
[462] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.403

« Les noms qui désignent les choses répondent toujours à une notion de l'intelligence, étrangère à nos impressions véritables qui nous force à éliminer d'elle tout ce qui ne se rapporte pas à cette notion. »[463]

L'authenticité suppose donc une torsion de l'esprit qui permette de revenir à la source de la perception. Ce qui se perd avec le temps, le langage et l'intelligence, se retrouve dans la vision qu'une œuvre artistique révèle :

« Mais alors n'est ce pas que de ces éléments, tout le résidu réel que nous sommes obligés de garder pour nous-mêmes, que la causerie ne peut transmettre même de l'ami à l'ami, du maître au disciple, de l'amant à la maîtresse, cet ineffable qui différencie qualitativement ce que chacun a senti et qu'il est obligé de laisser au seuil des phrases où il ne peut communiquer avec autrui qu'en se limitant à des points extérieurs, communs à tous et sans intérêt, l'art, l'art d'un Vinteuil comme celui d'un Elstir le fait apparaître, extériorisant dans les couleurs du spectre la composition intime de ces mondes que nous appelons les individus et que sans l'art nous ne connaîtrions jamais ? » [464]

L'art communique l'incommunicable, révèle l'intériorité, car l'art déchire les limites qui séparent les individus les uns des autres et sur lesquels ils bâtissent, pour l'usage social, des approximations d'eux-mêmes et des choses. La littérature, comme la peinture se placent du côté de l'expérimentation de transformations réelles, elles deviennent explorations plutôt que doublures. C'est dire que le narrateur envisage la vérité de l'art non comme une reproduction de la nature, mais comme l'expérimentation de potentialités :

« Tout ce résidu réel que nous sommes obligés de garder pour nous-mêmes, que la causerie ne peut transmettre même de l'ami à l'ami, du maître au disciple, de l'amant à la maîtresse, cet ineffable qui différencie qualitativement ce que chacun a senti et qu'il est obligé de laisser au seuil des phrases (…) l'art le fait apparaître, extériorisant dans les couleurs du spectre la composition intime de ces mondes que nous appelons les individus, et que sans l'art nous ne connaîtrions jamais ? (…) avec un Elstir, avec un Vinteuil, avec leurs pareils, nous volons vraiment d'étoiles en étoiles ? » [465]

---

[463] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs,* op.cité, p.399
[464] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.246
[465] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.246

Pour ce faire, l'artiste substitue alors à l'état civil de la réalité son état phénoménologique. Cette substitution se fait là encore par un retour aux sens. La représentation artistique est en effet d'ordre sensible pour le narrateur : l'artiste redonne chair et corps aux essences. Aussi, l'art devient une expérience sensible qui se reconnaît à la qualité du détail : le grain de la matière, le velouté de la chair, la couleur de la lumière, les sons vibrants :

> *« Tout d'un coup un toit, un reflet de soleil sur une pierre, l'odeur d'un chemin me faisaient arrêter par un plaisir particulier qu'ils me donnaient, et aussi parce qu'ils avaient l'air de cacher au-delà de ce que je voyais, quelque chose qu'ils invitaient à venir prendre et que malgré mes efforts je n'arrivais pas à découvrir. »*[466]

Loin de s'éloigner de la réalité au profit d'un monde abstrait, rationnel, intellectuel, l'art est un retour au sensible. S'il ne se rapporte à aucune vérité abstraite, cela signifie que tout clivage entre erreur ou vérité vacille devant la représentation artistique d'ordre sensible, et confirme le fait que la représentation artistique ne peut être réduite à une reproduction figurative plus ou moins exacte de la réalité. Si elle demeurait de l'ordre du figuratif, elle ne quitterait pas les catégories du vrai et du faux car la ressemblance est un critère objectif. C'est pourquoi la représentation sensible que propose l'art n'est pas une reproduction du monde, de double figuratif comme l'est une photographie.

C'est à cause de sa vertu figurative que le narrateur considère la photographie comme une incapacité à voir l'essence. A travers une photographie, aucune des personnes représentées n'est jamais « reconnue », rien n'est jamais moins ressemblant à un être que sa réplique selon le narrateur :

> *« Enfin je venais de trouver la photographie (…) « C'est ça la jeune fille que tu aimes ? » finit-il par me dire d'un ton où l'étonnement était maté par la crainte de me fâcher. Il ne fit aucune observation. (…) Je compris tout de suite l'étonnement de Robert, et que c'était celui où m'avait jeté la vue de sa maîtresse, avec la seule différence que j'avais trouvé en elle une femme que je connaissais déjà, tandis que lui croyait n'avoir jamais vu Albertine. Mais sans doute la différence entre ce que nous voyions l'un et l'autre d'une même personne était aussi grande. Le temps était loin où j'avais bien petitement commencé à Balbec par ajouter aux sensations visuelles quand je regardais Albertine, des*

[466] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.266

sensations de saveur, d'odeur, de toucher. Depuis, des sensations plus profondes, plus douces, plus indéfinissables s'y étaient ajoutées, puis des sensations douloureuses. Bref Albertine n'était, comme une pierre autour de laquelle il a neigé, que le centre générateur d'une immense construction qui passait par le plan de mon cœur. Robert, pour qui était invisible toute cette stratification de sensations, ne saisissait qu'un résidu qu'elle m'empêchait au contraire d'apercevoir ». [467]

Si la photographie n'est jamais représentative de la personne c'est qu'il lui manque une dimension essentielle qui fait saisir tout l'être d'une personne : le temps. Les photographies dans *La Recherche* ne donnent lieu à aucune reconnaissance, car elles ne saisissent pas les désirs, les chagrins, les déceptions, qui traduisent sans cesse l'intériorité d'un être en mouvement. La photo ignore cette dimension en ne montrant que l'enveloppe de l'être. Albertine dans ce passage ne semble pas ressemblante à elle-même, puisque Robert ne la reconnaît pas. Comment quelqu'un pourrait-il ne pas ressembler à lui-même ? C'est que le regard reste aveugle à la transformation opérée par le désir de l'amant sur les traits de la femme aimée. C'est dire qu'aux yeux du narrateur, la représentation que l'on se fait d'un être possède une force créative, et qu'elle n'est pas un simple constat. Un passage illustre particulièrement l'idée selon laquelle l'identification d'un être n'est pas réductible à un cliché immédiat, mais s'opère lentement et progressivement par déformation :

« Des poupées, mais que pour les identifier à celui qu'on avait connu, il fallait lire sur plusieurs plans à la fois, situés derrière elles et qui leur donnaient de la profondeur et forçaient à faire un travail d'esprit quand on avait devant soi ces vieillards fantoches, car on était obligé de les regarder en même temps qu'avec les yeux avec la mémoire, des poupées baignant dans les couleurs immatérielles des années, des poupées extériorisant le temps, le temps qui d'habitude n'est pas visible, pour le devenir cherche des corps et partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique. » [468]

De même que la mémoire ne peut être entendue comme simple représentation des instants passés, les différents plans sur lesquels les personnages devraient être lus et regardés pour être saisis dans leur être véritable, ne sont pas réconciliables *via* un simple cliché. Ou alors si la photographie est révélatrice d'être, c'est qu'elle déplace les points de vue habituels et fait voir autrement la réalité photographiée.

[467] Marcel Proust, *Albertine disparue*, op.cité, p.21-22
[468] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.231

C'est pourquoi la vérité des êtres et des choses apparaît la plupart du temps comme une vérité recrée par l'esprit, spirituelle et métaphorique :

> *« Depuis les débuts d'Elstir nous avons connu ce qu'on appelle d'admirables photographies de paysages et de villes. Si on cherche à préciser ce que les amateurs désignent dans ce cas par cette épithète, on verra qu'elle s'applique d'ordinaire à quelque image singulière d'une chose connue, image différente de celles que nous avons l'habitude de voir, singulière et pourtant vraie et qui à cause de cela, est pour nous doublement saisissante parce qu'elle nous étonne, nous fait sortir de nos habitudes et tout à la fois nous fait rentrer en nous-mêmes en nous rappelant une impression. Par exemple telle de ces photographies « magnifiques » illustrera une loi de la perspective, nous montrera telle cathédrale que nous avons l'habitude de voir au milieu de la ville, prise au contraire d'un point choisi d'où elle aura l'air trente fois plus haute que les maisons en faisant éperon au bord du fleuve d'où elle est en réalité distante. Or l'effort d'Elstir de ne pas exposer les choses telles qu'il savait qu'elles étaient mais selon ces illusions d'optique dont notre première vision est faîte, l'avait précisément amené à mettre en lumière certaines de ces lois de perspective, plus frappante alors, car l'art était le premier à les dévoiler. »*[469]

La représentation de l'être se situe donc aux antipodes de la simple reproduction figurative et s'impose au contraire comme un acte créateur. Authentifier une personne signifie créer et recréer un être parce qu'il comporte essentiellement une part non visible, non connue, non vécue, qui demeure en attente de « développement ». Si la réalité que l'on se fait d'un être ou de soi-même a besoin d'être développée, c'est qu'elle ne se donne pas immédiatement et que la vie quotidienne nous en éloigne :

> *« La grandeur de l'art véritable (…) c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est tout simplement notre vie. »*[470]

Lorsque le narrateur dit que l'art est la réalité, que la littérature est la réalité, cela signifie que l'art développe la réalité, contrairement à la réalité quotidienne qui l'occulte. Il

[469] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.402
[470] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.202

faut préciser ici le sens de ce que signifie « réalité » pour le narrateur : la réalité désigne évidemment le lieu où nous nous trouvons, ce qui est posé devant nous. Mais cette réalité là est le monde sans mystère d'un quotidien particulier. Le narrateur critique tout au long de *La Recherche* cette réalité qu'il appelle la « tyrannie du particulier » : le régime de ce qui existe, et qui par son existence même, dégrise la représentation qu'il se fait de l'existence et le déçoit en permanence :

> *« Si la réalité était cette espèce de déchet de l'expérience, à peu près identique pour chacun, parce que quand nous disons : un mauvais temps, une guerre, une station de voitures, un restaurant éclairé, un jardin en fleurs, tout le monde sait ce que nous voulons dire : si la réalité était cela, sans doute une sorte de film cinématographique de ces choses suffirait et le style, la littérature qui s'écarteraient de leurs simples données seraient un hors d'œuvre artificiel (…) je m'apercevais que ce livre essentiel, le seul livre vrai, un grand écrivain n'a pas, dans le sens courant à l'inventer puisqu'il existe déjà en chacun de nous, mais à le traduire. Le devoir et la tâche d'un écrivain sont ceux d'un traducteur. »*[471]

Si l'art révèle le vrai comme il est dit dans le passage ci-dessus, c'est que le vrai est à entendre comme singularité originale : « différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun »,[472] précise le narrateur. Toute œuvre artistique et notamment *La Recherche* consiste à traduire le particulier en singulier, qui est la matière même de l'art. Quand le narrateur est déçu c'est qu'il voit le particulier et non le singulier, qui est une façon unique, individuelle[473] de voir le monde, que le quotidien ne permet pas de dévoiler comme le fait l'art :

> *« Y avait-il dans l'art une réalité plus profonde où notre personnalité véritable trouve une expression que ne lui donnent pas les actions de la vie ? Chaque grand artiste semble en effet si différent des autres et nous donne tant cette sensation de l'individualité, que nous cherchons en vain dans l'existence quotidienne ! »*[474]

C'est donc par l'altération, et la vision déformante qu'apporte l'art, que l'authenticité d'un être semble la plus à même d'être traduite.

---

[471] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.196-197
[472] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.202
[473] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.244 : « Celle que donnait cette phrase de Vinteuil était différente de toute autre, comme si en dépit des conclusions qui semblent se dégager de la science, l'individuel existait. »
[474] Marcel Proust, *La prisonnière*, op.cité, p.148

On retrouve cette forme de ressemblance dans la différence, qui est propre au mimétisme artistique, à travers le rôle que joue la métaphore dans la révélation de l'authenticité tout au long de *La Recherche*. La métaphore ne fige pas, ne stabilise pas, mais offre une nouvelle perspective. C'est pourquoi le monde réel est sans cesse ramené dans *La Recherche*, non pas à des photographies mais à des métaphores : des livres lus, des peintures, des expériences esthétiques. Les visages de la réalité sont sans cesse comparés à des visages de tableaux : l'amour de Swann pour Odette passe par l'identification de la jeune femme à une fresque de Boticelli. Et c'est lorsqu'Odette est décrite en termes métaphoriques, qu'elle est saisie dans son essence :

> *« Il trouva à ce moment là dans la ressemblance d'Odette avec la Zéphora de ce Sandro di Mariano (Boticelli) (…) un fragment de la fresque apparaissait dans son visage et dans son corps (…) cette ressemblance lui conférait à elle aussi une beauté, la rendait plus précieuse (…) Et tandis que la vue purement charnelle qu'il avait eue de cette femme, en renouvelant perpétuellement ses doutes sur la qualité de son visage, de son corps, de toute sa beauté, affaiblissait son amour, ces doutes furent détruits, cet amour assuré quand il eut à la place pour base les données d'une esthétique certaine (…) Quand il avait regardé longtemps ce Boticelli, il pensait à son Boticelli à lui qu'il trouvait plus beau encore, et approchant de lui la photographie de Zephora, il croyait serrer Odette contre son cœur. »*[475]

Le visage d'Odette devient l'incarnation d'une œuvre d'art ; Swann aime Odette mais il l'aime à travers une ressemblance avec une œuvre d'art. Ce qu'il voit en elle n'est pas ce qu'il en perçoit, mais ce qui l'en émerveille : l'idéal florentin qu'avait perçu et représenté Boticelli.[476]

Il en est d'Odette comme de la mère du narrateur, qui n'apparaît que quand elle évoque sa propre mère en en devenant une métaphore :

> *« Sa mère apparaît surtout lorsque portant le deuil moral de sa propre mère encore plus que son deuil matériel, elle offre un mimétisme douloureux de la défunte, essayant tragiquement d'incarner ce qui est désincarné pour toujours. »*[477]

---

[475] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.323, 324, 325
[476] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, op.cité, p.323, 324, 325
[477] Ramon Fernandez, *Proust*, Grasset, Paris, 1979, p.202

C'est également lorsque le peintre Elstir représente métaphoriquement la ville en termes marins, que cette dernière est d'autant mieux saisie :

> *« C'est par exemple, à une métaphore de ce genre, qu'Elstir avait préparé l'esprit du spectateur en n'employant pour la petite ville que des termes marins, et que des termes urbains pour la mer (…) et ainsi cette flotille de pêche avait moins l'air d'appartenir à la mer que par exemple, les églises de Criquebec qui au loin, entourées d'eau de tous côtés parce qu'on les voyait sans la ville, dans un poudroiement de soleil et de vagues, semblaient sortir des eaux (…) Dans le premier plan de la plage, le peintre avait su habituer les yeux à ne pas reconnaître de frontière fixe, de démarcation absolue entre la terre et l'océan. »*[478]

Il s'agit ici d'une longue et vaste métaphore entre la terre et la mer qui décrit ici ce que le narrateur entend par « réalité poétique ». En échangeant les éléments marins et terrestres, le peintre qu'est Elstir viole les lois de la raison et de la vie pratique habituelle, et pourtant la « vérité » de la peinture qui n'est que métaphore (la ville comme la mer, la mer comme la ville) l'emporte sur la réalité de l'objet peint. Ceci revient à dire qu'Elstir a substitué à la vision du petit port tel que pourrait la restituer une photographie, une vision métaphorique, où sont rendus sensibles les apports de la représentation.

Cela revient à dire que l'essence des choses est moins saisissable par la reproduction que par la création de l'esprit. C'est en ce sens que nous avons vu précédemment que l'être d'une personne était moins saisissable par la photographie que par la représentation créative de l'esprit. Si l'art et la métaphore révèlent l'être véritable c'est qu'ils transforment la réalité. En transformant la réalité, ils s'en rapprochent. Or nous pourrions penser la transformation comme l'élément anti-mimétique par excellence : la déformation s'oppose à l'imitation, en ce que la déformation crée du différent alors que l'imitation reproduit du même. Mais y-a-t-il réelle opposition entre déformation et ressemblance ?

Ernst Gombrich[479], spécialiste en histoire de l'art, auquel fait référence Mauro Carbone dans son ouvrage[480] consacré à Marcel Proust, montre en quoi la déformation peut être plus ressemblante que l'imitation stricte. Il prend comme exemple le concours opposant Phidias et Alcamène qui représente l'emblème de la déformation ressemblante :

---

[478] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.400-401
[479] Ernst Gombrich, (1909-2001), spécialiste de l'histoire de l'art, auteur de *Histoire de l'art*, (1950)
[480] Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*, Vrin, Paris, 2008

« Alcamène, qui n'avait aucune expérience de la géométrie et de l'optique, composa une déesse d'une merveilleuse beauté aux regards de ceux qui pouvaient la voir de près. Phidias par contre… estimant que la forme de la statue devait être complètement modifiée en raison de la hauteur de l'emplacement prévu, élargit en conséquence l'ouverture de la bouche, déplaça l'implantation du nez, et tout le reste à l'avenant (…) On vit alors se brouiller la douceur des traits fins du modèle d'Alcamène, tandis que par l'effet de la hauteur de l'emplacement, s'effaçaient les disparités et les choquantes déformations de l'œuvre de Phidias : ce qui fit qu'Alcamène fut ridiculisé et Phidias tenu encore en plus grande estime. »[481]

En ce sens on pourrait dire que la déformation ne s'oppose pas à la ressemblance. Mauro Carbone approfondit cette idée en faisant référence à Gilles Deleuze, pour qui un mimétisme par « résonnance interne » se produit dans la peinture de Francis Bacon :

« La même chose se produit par ailleurs dans la peinture de Francis Bacon, pense encore Deleuze : dans ses triptyques, grâce à la « résonnance » des diverses « déformations organiques » peintes sur la toile, entre elles s'insinue une forme qui réussit à se faire même reconnaître comme modèle en se « retrojetant » par conséquent en dehors de l'espace et du temps de l'œuvre. »[482]

Selon Mauro Carbone, Gilles Deleuze attribue à Francis Bacon l'intention d'obtenir une ressemblance qui résulte d'objets non ressemblants. Cette forme de ressemblance est en somme une critique de la représentation entendue comme « face-à-face » avec l'objet à représenter. Il n'y a pas un objet, ou une essence préalable à contempler comme un modèle et à reproduire ou calquer, mais un rappel, une évocation, une résonnance de cette essence. Mauro Carbone précise que peindre la sensation tel que Francis Bacon le fait, revient selon Gilles Deleuze, à refuser la distinction binaire entre représentant et représenté au profit d'une peinture à entendre comme la manifestation de forces et d'intensités. Le « cri » représenté picturalement, est un cas exemplaire de cette capture d'intensité, puisqu'il rassemble les forces insensibles qui secouent le corps et le mettent en mouvement, sans représenter la cause objective de l'effroi ressenti. Gilles Deleuze verrait ainsi en Francis Bacon un refus du figuratif, et une volonté de désolidariser la sensation de l'objet qui en serait comme le modèle, pour faire apparaître la sensation dans une dimension non représentative. Ce qui revient pour nous à dire que la vraisemblance ou la ressemblance n'est pas la reproduction du même :

[481] Ernst Gombrich, L'art et l'illusion. *Psychologie de la représentation picturale*
[482] Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*, Vrin, Paris, 2008, p.96

« Dans ce sens on peut référer également à la caractérisation de la ressemblance que nous avons vue chez Deleuze la formule selon laquelle « reconnaître » signifie « accéder à une connaissance qui ne se réduit pas à celle du connu », ce qui veut dire que reconnaître signifie connaître plus que ce qu'on connaissait déjà, y trouvant partant une joie particulière. »[483]

S'il s'agissait d'une simple reproduction, le narrateur n'éprouverait pas de joie intense : s'il y a joie à chaque essence retrouvée, c'est qu'il y a découverte et nouveauté. Cette nouveauté consiste dans une reconnaissance qui ne se réduit pas à du connu, mais qui l'évoque malgré les différences. Cela signifie donc que la vérité d'une essence dépasse ses modes d'apparition tout en se situant néanmoins en eux : elle s'avère inséparable d'eux, tout en les excédant. C'est une ressemblance qui n'est pas une identité stricte du même, qui ne résulte pas d'une reproduction, mais d'une déformation. C'est pourquoi la représentation artistique, qui est une métaphore de la réalité, se révèle décisive dans la capture de l'authenticité d'un être.

Conclusion

Nous avons montré, dans cette partie, en quoi le « moi » véritable est atteignable par la représentation et le mimétisme.

Sur le premier point, à savoir la représentation, il convient de ne pas penser la représentation comme travail intellectualisant de la conscience, mais dans sa dimension sensible et corporelle. Nous avons vu que la représentation proustienne n'était pas cérébrale, mais charnelle et sensorielle : le sujet éprouve le sentiment de « soi » et retrouve son « moi » véritable, par le biais d'expériences sensorielles. C'est parce que le narrateur peut ressaisir, ressentir, se représenter, dans et par son corps, ses multiples « moi », que l'authenticité, la rencontre véritable entre lui et lui-même, advient. La représentation n'est donc plus pensée comme dispersion et perte d'unité, mais au contraire comme possibilité de cohésion et d'unification du « moi ». Aussi, la multiplicité des « moi » qui était avec Charles Larmore, par le biais de l'argument sartrien de la représentation, le contre-argument à l'idée d'authenticité, n'est plus ici pensée comme dispersion et perte d'unité, mais au contraire comme possibilité de retrouvaille et d'unification entre les différents « moi ». En somme, le

[483] Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*, op.cité, p.97

constat est le même (multiplicité et dispersion des « moi ») mais la conséquence est opposée, puisque dans un cas la représentation permet d'atteindre le sentiment de soi, dans l'autre, la représentation dissocie le « moi » d'avec lui-même.

Nous avons été également amené à penser le mimétisme non comme l'imitation diminuée d'une altérité, mais comme la saisie de l'essence d'un être. Notre hypothèse a consisté à montrer qu'il peut y avoir des formes de mimétisme, qui loin de s'opposer au « moi » authentique, peuvent au contraire être les moyens d'y parvenir. Plusieurs formes de mimétisme se sont distinguées tout au long de *La Recherche* : en tant que ressemblance entre deux sensations similaires, le mimétisme de sensations permet de retrouver un ancien « moi » ; le mimétisme intérieur qui n'est pas une copie extérieure mais un mime intérieur, revient à épouser le mouvement interne de l'être et par là-même à le saisir ; le mimétisme thématique permet de retrouver l'essence véritable, car permanente, d'un être malgré les déformations du temps ; et le mimétisme artistique traduit l'essence d'une réalité, qui se révèle d'autant mieux qu'elle est métaphoriquement déformée. Le mimétisme, entendu dans ces quatre acceptions, nous apparaît donc comme l'un des chemins les plus directs vers l'être véritable.

En outre, si l'amour, l'art et les souvenirs involontaires, procurent un même plaisir au narrateur, celui de la rencontre avec soi-même et du sentiment de soi, c'est qu'il y a quelque chose de commun à ces trois types d'expériences pourtant différentes. Or qu'est-ce qui est commun à l'amour, l'art et la mémoire involontaire, si ce n'est, comme nous l'avons montré, une certaine forme de mimétisme ? C'est pourquoi nous faisons l'hypothèse que le mimétisme, sous ses différentes formes, révèle le « moi », ce qui justifie le plaisir permanent qui accompagne chacune de ces trois expériences.

Nous voici donc à même de réhabiliter les aspects mêmes sur lesquels repose la critique de la notion d'authenticité, à savoir le mimétisme[484] et la représentation, pour en faire les voies privilégiées vers le « moi » véritable. Aussi, l'authenticité ne peut plus être réduite à un concept uniquement pratique (Charles Larmore) ou à un naturel passionnel (Stendhal).

Cependant, si le « moi » véritable n'est pas seulement pratique, mais bien atteignable par le biais de la représentation et du mimétisme tels que nous les avons analysés dans cette deuxième partie, qu'est-ce néanmoins que ce « moi » ? Est-ce une substance identique ? Une

[484] Charles Larmore en distinguant l'originalité de l'authenticité, avait néanmoins sauvé cette dernière en affirmant que les actions pouvaient être authentiques sans pour autant être originales. L'authenticité résistait de cette manière à l'argument du mimétisme social, qui n'invalidait pas totalement le concept d'authenticité.

mémoire ? Une conscience ? Une construction ? Quel statut lui accorder ? C'est ce que nous allons analyser dans la troisième partie de ce travail, en nous appuyant sur l'œuvre de Paul Ricœur.

Troisième partie : Authenticité et identité personnelle

Introduction

Afin de conceptualiser philosophiquement ce que nous avons relevé dans l'œuvre littéraire qu'est *La Recherche*, nous nous baserons sur l'œuvre de Paul Ricœur, qui non seulement cite Marcel Proust lorsqu'il reprend les apories majeures et les principaux enjeux du problème de l'identité personnelle,[485] mais aussi parce qu'il est repris par Charles Larmore[486] pour appuyer l'idée d'une authenticité purement pratique.

Le récit permet selon Paul Ricœur de répondre aux apories de l'identité personnelle et de saisir le « soi », qu'il conceptualise sous le terme d'« ipséité ». Qu'entend Paul Ricœur par « récit » ? Quel genre de récit peut permettre de saisir l'ipésité ?

Pour le comprendre, nous développerons dans le premier temps de cette partie, les apories de l'identité personnelle telles qu'elles ont été analysées au cours de l'histoire des idées, et critiquées par Paul Ricœur.

Nous analyserons ce que Paul Ricœur entend par « cogito authentique ». Nous montrerons en quoi il se distingue du cogito des philosophies du sujet, en ce qu'il n'est pas fondement premier, volontaire, anhistorique, mais ouverture au monde, à l'altérité, et à la temporalité. Il n'est plus pensé en terme de substance mais de puissance et d'acte, et permet ainsi d'échapper aux apories relatives au problème de l'identité personnelle. Nous verrons en quoi le cogito authentique conceptualise philosophiquement les caractéristiques du « moi » véritable tel que Marcel Proust le décrit, ce qui nous permettra, en nous appuyant sur le « terrain » qu'a été pour nous *La Recherche du temps perdu*, d'aboutir à une conception autre que pratique du « moi » véritable.

Nous conclurons enfin sur la conception Ricœurienne de l'identité narrative, qui permet de saisir le cogito authentique. Nous démontrerons que l'identité narrative fait du

[485] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448 : « À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. […] L'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille ; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents […] de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. […] En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire. »

[486] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.172 à 176 principalement.

mimétisme et de la représentation, les révélateurs du « moi » véritable et confirme philosophiquement l'hypothèse de notre seconde partie selon laquelle mimétisme et représentation ne sont pas des contre-arguments à l'idée d'authenticité mais au contraire ses conditions de possibilité.

Chapitre 1 Les apories de l'identité personnelle

Quand elle n'est pas délégitimée pour incohérence logique[487] et/ou irréalisme existentiel,[488] la question de l'authenticité est bien souvent posée à partir de la question philosophique plus générale de l'identité personnelle. Le problème de l'authenticité à savoir : « qui suis-je réellement ? » s'évanouit alors dans la question de l'identité personnelle, à savoir : « que suis-je ? ». L'identité peut en effet être synonyme de personnalité, de subjectivité, d'individualité. En ce sens, elle correspond à l'ensemble des traits de caractère distinctifs d'un individu. C'est à ce titre qu'on parle d'identité « personnelle », et qu'on peut légitimement rapprocher l'identité de l'authenticité, censée identifier un « soi ». Chercher son « soi », son être, c'est en effet chercher à se connaître.[489] Se connaître, revient à saisir sa vérité intérieure. L'identité, ainsi reliée à l'idée de vérité intérieure, renvoie directement à l'idée d'authenticité.

Néanmoins, est-il seulement concevable de réduire l'authenticité à la problématique plus générale de l'identité personnelle ? Si l'authenticité est nécessairement identité, l'identité renvoie-t-elle nécessairement à l'idée d'authenticité ? En conceptualisant ce qu'est l'identité personnelle, les réponses de la philosophie[490] semblent manquer ce qu'elle est dans son épreuve, dans l'épreuve du « soi » authentique.

Aussi, nous aborderons la notion d'identité personnelle en rappelant les débats modernes qui entourent les définitions qui lui sont attribuées, à partir de la restitution qu'en fait Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre,* car dans cet ouvrage, Paul Ricœur n'expose pas directement sa thèse mais construit sa réflexion à partir de l'examen de plusieurs manières

[487] Nous avons développé ce point dans le chapitre 3 de la première partie à partir de l'ouvrage de Charles Larmore, qui utilise la thèse de Jean-Paul Sartre pour critiquer l'incohérence logique du concept d'authenticité.
[488] Charles Larmore utilise sur ce point la théorie du mimétisme social de René Girard (cf. partie 1 chapitre 3)
[489] Cela commence dès l'idéalisme platonicien qui reprend la formule de l'Oracle de Delphes « connais toi toi-même ». (cf. partie 1 chapitre 2)
[490] Nous nous appuierons sur Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, qui « synthétise» les théories modernes de l'identité personnelle.

d'aborder la question de l'identité personnelle, en reliant directement le problème de l'identité à celui de l'authenticité.[491]

Ce premier chapitre reprendra donc la question de l'identité personnelle, à travers les réponses philosophiques classiques telles qu'elles sont analysées par Paul Ricœur, en montrant en quoi la question longuement débattue de l'identité personnelle n'épuise pas celle de l'authenticité, c'est-à-dire du « soi » véritable. Nous ne prétendons pas dans ce chapitre refaire l'histoire de concept d'identité personnelle, mais seulement souligner les grands moments qui ont permis à ce concept d'évoluer. Par grands moments nous entendons ceux à partir desquels un changement de paradigme sur l'identité nous semble opérer et opérant pour penser le « moi ».

Nous privilégierons dans un premier temps les philosophies du cogito qui posent un « moi » substantiel. Notre premier moment commencera par exposer la philosophie du cogito cartésien que Paul Ricœur retient et critique. Dans ce premier moment nous verrons en quoi la question de l'identité personnelle se confond avec la recherche d'une essence stable.

Dans un second moment nous exposerons la philosophie de l'identité personnelle de John Locke, que critique également Paul Ricœur, puisque John Locke à ses yeux, fait de l'identité personnelle une permanence dans le temps.

Puis nous nous concentrerons sur les analyses des philosophies de David Hume et de Derek Parfit, auxquelles Paul Ricœur fait référence, et qui, en réponse aux philosophies du cogito, dé-stabilisent le « moi », en lui soustrayant toute idée de base solide et de permanence temporelle.

Enfin, l'enjeu consistera à montrer que la question de l'identité du « moi » ainsi traitée par la tradition philosophique, ne permet pas de répondre à la question du « moi » véritable, à savoir : « qui suis-je véritablement ? ».

[491] Nous aurions pu nous référer à d'autres ouvrages, tel que *Les Sources du Moi* de Charles Taylor qui retrace effectivement l'histoire du concept d'identité personnelle, mais son objet étant de comprendre en quoi le concept d'identité personnelle joue sur la morale, cette approche, tout en retrouvant le problème de l'identité personnelle, nous aurait éloigné de notre sujet.

1.1 Déplacement du « qui suis-je » au « que suis-je » du cogito cartésien

Paul Ricœur résume par l'expression « philosophies du cogito » les philosophies qui posent l'existence d'un « je ». Quelles que soient les différences dans la localisation du « moi » véritable selon les différentes philosophies du sujet, chacune présuppose néanmoins la réalité d'un « je » :

> *« Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet que celui-ci y soit formulé en première personne –ego cogito- que « je » se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le « je » soit posé absolument, c'est à dire sans vis à vis autre, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est « je ». C'est pourquoi l'expression philosophies du sujet est tenue ici pour équivalente à philosophies du cogito. »*[492]

Paul Ricœur prend pour paradigme de ces philosophies du cogito, celle de René Descartes, qui fait du « je » le principe fondateur, le fondement ultime de toute connaissance. René Descartes passe en effet pour le philosophe qui a « inventé » le sujet dans son acception moderne. Il l'invente en ce qu'il est le premier à en faire l'ultime vérité et le fondement de tout savoir. Comment ce « je » se définit-il chez René Descartes ? Pour bien comprendre les enjeux que Paul Ricœur souligne par la suite, il nous semble nécessaire de faire un détour par la réponse qu'apporte René Descartes à la question « *qui suis-je ? »,* que Paul Ricœur ne fait que résumer.

Après avoir éliminé de sa pensée toutes les opinions sujettes au doute, René Descartes rencontre une première certitude : celle de sa propre existence : « Je pense, je suis ». Soit, mais la question qui nous intéresse plus directement est celle que pose René Descartes juste après : « qu'est ce que je suis, moi qui suis certain d'être ? ». Une fois arrivé au point de certitude qu'il est, il part à la recherche de ce qu'il est dans sa réalité. Il ne se situe plus ici dans la question de l'existence, mais dans celle de l'essence : il passe de la question « suis-je quelque chose ? » à « que suis-je ? » :

[492] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990, préface p.14

« Je suis une chose vraie et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage ? (…) Je connais que j'existe, et je cherche quel je suis, moi que je connais être. »[493]

Il ne s'agit pas pour René Descartes de se demander « qu'est-ce que l'homme ? » puis d'appliquer cette définition universelle à son cas particulier, mais bien de se demander ce qu'il est en particulier, et d'en déduire quelque chose d'universel. L'intérêt de cette démarche inductive, est que la définition qui en ressortira pourra valoir pour tout homme puisque tout homme peut faire le même cheminement que celui que le philosophe élabore à partir de sa propre conscience. Déterminer son essence, ne se fait donc pas de l'extérieur objectivement, mais de l'intérieur à la première personne. Cet itinéraire est celui d'un regard introspectif qui rencontre un « Je » avant de découvrir une essence générale, un « Il ». Qui est donc ce « je » ?

Ce « je » est d'abord défini par la pensée. Je suis (quelles que soient les modifications de mon corps) une chose pensante :

« Je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi (…) Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. »[494]

René Descartes ne fait aucune référence au corps pour le moment, car le corps renvoie à quelque chose d'objectif, c'est-à-dire à un ensemble de phénomènes étendus dans l'espace et extérieurs, dont pour le moment il n'a pas la certitude de l'existence. Le corps semblable à n'importe quel autre phénomène physique, se pensera pour René Descartes de manière totalement mécanique, par la composition de ses parties, leurs pressions, leurs mesures, leur mouvement.[495] Le corps est donc pour le moment dissociable de la subjectivité du sujet, et en cela, il ne permet pas de mener à la connaissance du « je ». Néanmoins, souligne René Descartes :

« La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc. que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis

[493] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, méditation seconde, Flammarion, Paris, 1992
[494] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, méditation seconde, op.cité
[495] C'est ce que fait René Descartes dans le *Traité de l'Homme,* où il suppose que le corps « n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre. »

conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui (…) Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur etc. ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. »[496]

La formulation : « Je ne suis point logé dans mon corps », suppose que le « je » se distingue du corps. Le « je » c'est avant tout l'âme ou la conscience. Néanmoins la pensée, que René Descartes définit comme le propre de l'homme n'est pas pure abstraction, elle est également affectée par le corps, comme en témoignent les sentiments (perception, émotion) ou les passions.[497] Nous faisons en effet continuellement l'expérience de nos sensations, de nos humeurs, de nos passions, expérience qui montre que la conscience sent son corps comme son « propre » corps et non comme un simple corps indifférent. Elle ne possède donc pas un corps qui lui serait étranger, extérieur, mais elle forme un seul et unique tout avec lui. Le langage en témoigne car si je me blesse, je ne dis pas : « mon corps a mal », mais « j'ai mal ». Ce qui permet de dire « je », c'est l'union étroite entre l'âme (la pensée) et le corps, (la matière)[498]. Il n'est pas question dans le cadre de notre chapitre de trancher sur le débat de « l'union substantielle » de l'âme et du corps. En revanche, ce qui est instructif pour notre propos, c'est de constater que René Descartes n'explique pas le sujet dans sa singularité, bien qu'il définisse le sujet dans sa généralité. La question initiale « qui suis-je ? » devient la question: « que suis-je ? » pour aboutir à une définition généraliste de l'homme, et non à l'identification de René Descartes en tant qu'individu singulier.

Paul Ricœur insiste sur cette différence entre la question « qui ?» (« qui sommes-nous ? ») et la question « quoi ? » (« que sommes-nous ? »). Cette transformation du « qui ? » en « quoi ? », permet de comprendre pourquoi la question de l'identité personnelle ne peut être résolue. Paul Ricœur avance deux raisons. La première c'est que la question « quoi ? » appelle une réponse objective et univoque, en terme de « mêmeté », *d'idem*, c'est-à-dire d'invariants. Chercher une essence, c'est chercher ce qu'il y a de permanent, d'identique par-

[496] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Sixième méditation

[497] Cette idée est reprise dans les *Principes de philosophie* II, 2: « Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle-seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme. »

[498] Nous ne nous attardons pas plus sur l'épineux problème de l'union de l'âme et du corps, à savoir comment une substance matérielle (le corps) peut être unie à une substance immatérielle (la pensée) auquel René Descartes répond dans les *Réponses aux quatrièmes objections* notamment.

delà le temps. Cet identique (identité-idem) peut prendre trois formes. Tout d'abord la mêmeté numérique: identifier c'est reconnaître qu'il y a deux fois la même chose. On identifie des critères, et en retrouvant ces critères on en déduit qu'il s'agit de la même chose ou du même être. Puis il y a la mêmeté qualitative, qu'on saisit non par identification, mais par substitution. Si deux choses sont semblables et identiques c'est qu'on peut les substituer l'une à l'autre. Il y a bien deux choses, donc l'identité n'est pas numérique, mais leur qualité est si semblable qu'on les dit identiques parce que substituables l'une à l'autre. Ces deux critères d'identité ne sont pas suffisants pour définir l'identité, car les dissemblances, les différences, que le passage du temps entraîne, ne permettent pas toujours de reconnaître par identification ou par substitution (similitude) le même être. Entre l'enfant que j'étais et l'adulte que je suis, il ne semble y avoir aucune identité numérique (reconnaissance possible) ni identité qualitative (substitution possible). C'est alors qu'un troisième critère pour qualifier l'identité semble nécessaire, ce sera celui de continuité dans le temps, de « continuité ininterrompue »[499] :

> *« C'est pourquoi la menace que le temps représente pour l'identité n'est entièrement conjurée que si l'on peut poser, (…) un principe de permanence dans le temps. »*[500]

C'est ainsi que Paul Ricœur explique pourquoi la question de l'identité personnelle a toujours tourné autour de la recherche d'un invariant. Aussi, cette quête de permanence, a fait basculer la question « qui ? » en question « quoi ? », puisque la recherche de la permanence s'est assimilée à une recherche de mêmeté, par-delà les changements du temps. Or la recherche du « même » (numérique, qualitatif ou de permanence) ne convient pas à l'identité personnelle. Car la personne est affectée par le temps. Nous sommes des êtres temporels, insiste Paul Ricœur. A ce titre, chercher une identité personnelle qui soit une identité-mêmeté ne permettra jamais de définir l'identité personnelle d'un individu. La personne en tant qu'être temporel ne peut être la même (au sens numérique, qualitatif ou de permanence). C'est pour cela que la question « quoi ? » qui suppose une réponse univoque, une essence, une mêmeté, ne peut résoudre la question de l'identité personnelle.

Pour cela, il est nécessaire de rester dans le « qui ? », ce qui suppose la prise en compte de la temporalité, condition d'existence de la personne, et qui appelle à ce titre une

[499] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* op.cit., p.141
[500] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.143

réponse équivoque, incluant la multiplicité et les changements de la personne, (ce que Paul Ricœur conceptualisera sous le terme d'identité-ipséité). Nous reviendrons précisément sur ces différences centrales pour Paul Ricœur puisqu'elles constituent le cœur du problème de l'identité personnelle. Pour le moment notre propos est de montrer que la question « qui », se transformant en « quoi » dans la philosophie de René Descartes, sombre nécessairement dans une aporie concernant l'identité personnelle selon Paul Ricœur.

Si la question « qui » doit, pour apporter une réponse au problème de l'identité personnelle, rester irréductible à la question « quoi »[501], c'est que le « quoi » donne un équivalent objectif à la part de notre existence la plus subjective, et appelle une typologie de caractéristiques plus ou moins invariantes. Cette recherche d'invariance pousse René Descartes à penser le sujet en termes de « nature » stable. C'est la deuxième raison qui explique, selon Paul Ricœur, l'aporie concernant l'identité personnelle.

On retrouve ici l'un des points majeurs que nous avions souligné chez Marcel Proust, à savoir que le « moi » n'est jamais pensé comme une chose, comme un objet, ayant des contours stables, mais comme une multiplicité. Jamais le « moi » n'est réduit à un « quoi », à une mêmeté. Les souvenirs involontaires qui attestent de la réalité d'un « moi » véritable, partent d'un « moi » qui est différent entre celui qui ressent la sensation et celui que la sensation rappelle. C'est justement cette différence qui fait advenir le sentiment d'un « moi » véritable, authentique, passé et néanmoins toujours présent.

L'approche par la « nature » qu'effectue René Descartes aboutit à la découverte en lui de l'unique nature humaine universelle. A ce point, dit Paul Ricœur : « Le « je » perd définitivement toute détermination singulière en devenant pensée, c'est-à-dire entendement. »[502] En tant qu'homme il est défini comme pensée, mais en tant que singularité il reste un mystère. C'est dire que si la connaissance rationnelle peut connaître la nature de l'homme à travers sa pensée, qui lui est entièrement accessible, la connaissance rationnelle ne peut néanmoins rien dire de l'homme en tant que singularité. Autrement dit, si René Descartes définit un « je », il ne définit pas le « soi ». C'est là que la question de l'identité se désolidarise de celle de l'authenticité, nécessairement amarrée au « soi ». Pourquoi le « je » désincarné de René Descartes ne permet-il pas d'aboutir à un « soi » personnel et authentique ?

[501] Sur ce point, voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit. p.143
[502] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., préface p.18

La première raison tient selon nous, à l'aspect général, rationnel et méthodique sur lesquels insiste René Descartes pour aboutir, comme il le dit au début de la première méditation, « à quelque chose de sûr et certain dans les sciences ». Or une certitude générale ne peut provenir que de la raison. C'est donc par la raison, que la quête de l'essence du « moi » s'effectue méthodiquement. Aussi, il convient de suivre les règles de la méthode, que chacun d'entre nous, muni de sa propre raison peut suivre. On y trouve[503] la règle de l'évidence : « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » ; la règle de l'analyse : « diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait », dont le cogito est la conséquence indépassable directe ; la règle de l'ordre : « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés », dont le « je suis » est le premier maillon, et « je suis une chose pensante » le second.[504] Si la raison est ainsi seule opérante, la connaissance du « je» est bien générale, car la pensée raisonne par catégories, par rubriques langagières, par lois logiques. Cet assemblage conceptuel aboutit nécessairement à une connaissance générale de l'être que nous sommes.

En outre, cette quête identitaire, rationnellement menée, suppose le désengagement des sensations, croyances, habitudes, et autres particularités essentielles, puisque soustraire le contrôle de notre pensée à la passion, à l'habitude, ou aux sensations est le meilleur moyen d'accéder à une connaissance sure et certaine dit René Descartes. L'individu émerge donc non par affirmation de son « moi » véritable, authentique, vrai, ressenti, mais par exclusion de tout ce qui le singularise. La connaissance du « je » est en somme « réactive», au sens où elle se constitue en réaction à, en opposition à ce qui le constitue et l'entoure : penchants, passions, sensations etc. Pour utiliser le vocabulaire de Hannah Arendt, nous pourrions dire que cette démarche de pensée est « acosmique », en ceci qu'elle nous invite à délaisser l'expérience personnelle, l'immanence du monde, le concret et le subjectif de l'existence. La subjectivité de l'agent et ses particularités sont neutralisées, pour ne garder que le purement rationnel :

> *« La problématique du soi en ressort en un sens magnifiée, mais au prix de la perte de son rapport avec la personne dont on parle, avec le je-tu de l'interlocution, avec l'identité d'une personne*

[503] René Descartes, *Discours de la méthode*, 2ème partie

[504] C'est dans la sixième méditation que l'idée complète de l'essence est formulée : « Je suis conjoint très étroitement à mon corps et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui ».

historique, avec le soi de la responsabilité. L'exaltation du cogito doit-elle être payée à ce prix ? La modernité doit au moins à Descartes d'avoir été placée devant une alternative aussi redoutable. »[505]

La philosophie cartésienne place le sujet au centre, en généralisant une essence, plus qu'en ne singularisant un individu. Une frustration peut alors se faire sentir à l'égard de la promesse cartésienne, car poser la question « qui suis-je ? », peut signifier vouloir aboutir à son identification, sans toutefois réduire cette identification à une individualisation de la forme « que suis-je en tant qu'individu ? ».[506] Le paradoxe de cette philosophie du sujet désengagé est le suivant : elle crée une image du sujet sans aucune subjectivité. En partant de la première personne du singulier, elle aboutit à une description à la troisième personne, indéfinie et impersonnelle. La personne devient impersonnelle, le sujet sans subjectivité, l'individu sans individualité. Paul Ricœur dit de cette identité cartésienne désincarnée, qu'elle est :

« Une subjectivité désancrée, que Descartes, conservant le vocabulaire substantialiste des philosophies avec lesquelles il croit avoir rompu, peut encore appeler une âme. Mais c'est l'inverse qu'il veut dire : ce que la tradition appelle âme est en vérité sujet, et ce sujet se réduit à l'acte le plus simple et le plus dépouillé, celui de penser. »[507]

Si la question de l'essence : « que suis-je ? » est résolue, celle de l'identité personnelle « qui suis-je ? », n'est pas réglée. En accordant initialement une place de choix à la première personne, cette philosophie introspective du sujet aboutit à un point de vue désincarné et à une identité impersonnelle.

En revanche, nous pouvons d'ores et déjà amorcer l'idée selon laquelle le « moi » tel que le décrit Marcel Proust, pourrait résister à cette critique de l'impersonnalité qu'effectue Paul Ricœur. Le narrateur reste dans la singularité, pour mieux parler à ses lecteurs. Jamais le « moi » n'est pensé ni pensable en termes de « nature » humaine. C'est en restant dans l'intime, dans le personnel, dans l'original, dans l'authentique qu'il compte parler à ses lecteurs et faire en sorte qu'ils se lisent eux-mêmes en lisant son œuvre.[508] Marcel Proust se

[505] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.22
[506] Sur cette distinction entre individualisation et identification, cf. Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 2013, Paris, Seuil, p.332 à 345
[507] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.18
[508] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité : « En réalité chaque lecteur est quand il lit le propre lecteur de soi-même »

situe dans une logique phénoménologique, qui privilégie le singulier, le subjectif tout en parlant à l'ensemble des individus et en atteignant par là-même une forme d'universalité. Le « moi » n'est jamais démis de sa subjectivité. L'identité personnelle n'est pas confondue avec l'identité du sujet humain.

1.2 Aporie de la permanence à partir de la conscience de soi lockéenne

Au sein des « philosophies du Cogito », c'est à John Locke, que Paul Ricœur reconnaît le fait de ne pas avoir confondu l'identité personnelle avec l'identité du sujet, au sens de nature humaine. John Locke a effectivement transformé le paradigme de ce qu'est un sujet en définissant l'identité « personnelle ». C'est à travers la philosophie anglo-saxonne de John Locke que Paul Ricœur voit posé le cœur du problème de l'identité personnelle.[509] John Locke est amené à reposer la question de l'identité, non plus en termes cartésiens et généraux qui répondent à la question « que suis-je ? » mais en termes individuels qui répondent bien à la question « qui suis-je véritablement ? ». La question de l'identité, devient celle de l'identité personnelle, à savoir : qu'est-ce qui fait de l'homme un « soi », c'est-à-dire un être possédant une identité « personnelle » ? Qu'est-ce qui fait qu'un être qui se modifie, qui grandit, qui vieillit, qui change en permanence, reste pourtant le « même » être ?

C'est par l'introduction de la notion de « personne » que John Locke dépasse cette impasse théorique. Une personne est :

> *« Un être pensant, intelligent, qui a raison et réflexion et qui peut se regarder soi-même comme soi-même, comme la même chose qui pense en différents temps et lieux ; ce qu'il fait uniquement par la conscience qui est inséparable de la pensée et qui lui est à mon sens essentielle (car il est impossible à quiconque de percevoir sans percevoir qu'il perçoit). »*[510]

La « personne » est un être pensant qui demeure la « même » malgré les changements de temps et de lieu, et qui définit son identité. Ce qui fait l'unité et l'identité de la personne c'est sa conscience. C'est parce que l'individu se saisit, par sa conscience, qu'il est un sujet.

[509] Et c'est à travers les philosophies anglo-saxonnes de David Hume et de Derek Parfit que Paul Ricœur souligne les paradoxes, les difficultés et les apories consécutives à cette définition Lockéenne. Sur ce point, voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit. p.150

[510] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 27, §9, trad. Coste modifiée, Vrin, Paris, 1972, p.264

Si la constance de l'identité pour René Descartes comme pour John Locke, est bien la conscience, ils n'entendent toutefois pas la même chose par ce terme. Pour John Locke cette conscience n'est rien d'autre qu'un sentiment qui accompagne les représentations du sujet. Mais il ne se prononce pas sur ce qu'est « concrètement » cette conscience : « L'opinion la plus probable était que cette conscience est attachée à une substance immatérielle individuelle »,[511] mais cela n'est qu'opinion, et non certitude. Pour René Descartes à l'inverse, la conscience est bien une substance au sens littéral du terme, (sub-stans), une réalité qui se tient sous les changements, tel le support du sujet, qui persiste malgré ses changements ou ses affaiblissements (oubli, sommeil, évanouissement etc.). René Descartes définit donc l'identité « substantielle », là où John Locke définit l'identité « personnelle ». La personne est moins une substance avec John Locke, qu'une aptitude. Si l'identité n'est pas substantielle et ne présuppose plus de substance comme préalable métaphysique de l'identité pour John Locke, c'est qu'elle repose sur la seule conscience :

> *« Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous goutons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette conscience accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes ; et c'est par là que chacun est à lui-même soi-même. »*[512]

La conscience assure la continuité de la vie mentale en tant que perception continue du « soi ». L'esprit n'a d'unité que parce qu'il perçoit que chaque pensée se rapporte à un même centre, à un même sujet. La conscience n'est pas sensation, puisqu'on ne cesse de passer d'une sensation à une autre (fatigue, faim, soif etc.). Si la conscience était sensation, il y aurait autant de consciences que de sensations. Comment savoir dès lors que c'est « moi » qui suis fatiguée, qui ai faim, ou soif si j'étais à chaque instant cette sensation de fatigue, de faim ou de soif ? Je n'en aurais aucune conscience. La conscience n'aurait aucune continuité, ni aucune stabilité. Elle ne pourrait être le fondement de l'identité, car elle changerait à chaque instant, tout comme changent les sensations. Si la conscience s'identifiait à la sensation, différente à chaque moment, elle ne pourrait être « une » conscience. Il y aurait autant de consciences qu'il y aurait d'états instantanés.

[511] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 27, §9, trad. Coste modifiée, 1972, Vrin, p.264
[512] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 27, §9, trad. Coste modifiée, 1972, Vrin, p.264

Pour que le sujet ressente quelque chose de lui-même, il faut donc une liaison extérieure à ce qu'il sent, sans quoi il se disperserait en une multitude d'états et de sensations disparates. Cette approche fait de la conscience une liaison externe synthétisante, un principe de synthèse : la conscience fait la synthèse de toutes les informations que lui donnent les sens, elle fait le lien entre les différents moments du temps, entre les évènements vécus dans le passé et ceux du présent. C'est cette conscience reliante qui permet de savoir qu'il s'agit bien du même « moi ». La conscience devient ainsi la condition du sentiment de soi. C'est à partir de cette conscience ainsi définie, qu'il est possible de s'identifier soi-même comme le même, malgré les changements temporels. A est la même personne que B si et seulement si A se souvient d'avoir eu l'expérience de B. A et B sont donc deux états temporaires appartenant à une même personne, puisque identifiables par la même conscience. C'est donc à la conscience que revient le principe d'unification du sujet, et donc d'assignation de l'identité personnelle. La conscience, si elle n'est pas une pensée parmi d'autres, est le cadre des pensées, qui reste invariable malgré la variabilité des impressions et des sensations qui la traversent.

Le sujet ainsi défini surplombe l'expérience première, au profit d'un point de vue « *méta* ».[513] Si le « soi » est ainsi saisissable par la conscience, c'est que la conscience est réflexivité. C'est parce que le sujet peut se réfléchir, autrement dit revenir sur lui-même qu'il peut y avoir identité personnelle. Ainsi écrit John Locke :

> *« Puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi-même, et par où il se distingue de tout autre chose pensante : c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même ».*[514]

La conscience désigne pour John Locke la réflexivité, c'est-à-dire une perception intérieure et continue, une conscience « réfléchie » et pas simplement une conscience « spontanée », entendue comme conscience directe et immédiate qui accompagne chacun des gestes, sans se retourner sur elle-même. C'est cette conscience réfléchie qui définit l'identité personnelle.

---

[513] Ce sujet surplombant est ce que Charles Taylor nomme le moi « ponctuel » : « Adopter cette position c'est s'identifier au pouvoir d'objectiver et de refaire, et ainsi, prendre du recul par rapport à tous les traits particuliers qui sont objets de changement potentiel. Ce que nous sommes essentiellement n'est aucun de ceux là, mais ce qui s'avère apte à les fixer et à les travailler. C'est ce que l'image du point cherche à signifier, suivant le sens qu'il a en géométrie : le vrai moi est sans étendue. Il n'est nulle part sinon dans le pouvoir de fixer les choses comme objets. », Charles Taylor, *Les sources du moi*, Seuil, Paris, 1998, p.227

[514] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op.cit., p.264

Seulement cette conscience réflexive ne suffirait pas pour définir l'identité personnelle si elle n'incluait pas la mémoire. John Locke pose en effet un lien essentiel entre conscience et mémoire. Si la conscience définit le sujet, c'est parce qu'elle relie un certain nombre d'évènements entre eux et permet de les conserver en mémoire, puis de les rassembler et de les attribuer à un seul et même « moi » qui persiste malgré les changements. Pour qu'il y ait continuité entre les états de conscience, il faut donc qu'il y ait un principe extérieur à l'écoulement du temps qui retienne en soi l'instant précédent et qui fasse le lien avec l'instant suivant. La conscience est ainsi dans son principe même mémoire, sans quoi elle s'évanouirait avec chaque contenu de conscience. Sujet, conscience et mémoire deviennent dès lors synonymes. Une expérience de pensée illustre ce point :

> *« Si j'avais la même conscience d'avoir vu l'arche de Noé dans le déluge et d'avoir vu l'inondation de la Tamise l'été dernier, ou d'écrire maintenant, je ne pourrais pas douter que moi qui écris maintenant ceci, qui ai vu la Tamise déborder et qui ai vu l'inondation du Déluge, j'étais bien le même moi. »*[515]

Autrement dit, s'il était possible que je change de corps et que je conserve néanmoins la conscience d'un acte commis il y a des années, on pourrait dire avec certitude qu'il s'agit du même « moi » qui agissait il y a des années et qui est présent actuellement. John Locke amène ici la temporalité au cœur de la problématique de l'identité. Dans la mesure ou la conscience et la mémoire se confondent chez John Locke, l'identité personnelle se définit comme ce qui demeure identique à soi-même par-delà le temps. Le soi reste stable et unique malgré les changements multiples liés au temps. Quelle conséquence en tirer ?

Cela signifie que changer de corps, n'est pas une menace pour l'unité de la personne. Penser l'identité à partir de la conscience mnésique lui permet même d'envisager le corps comme interchangeable. L'expérience de pensée du prince et du savetier l'illustre : que deviendrait l'âme d'un prince dans le cops d'un savetier[516] ? L'âme du prince reste intacte, malgré la transmutation dans un autre corps. Changer de corps n'est pas une menace pour l'unité de la « personne », bien qu'elle en soit une pour l'unité de « l'individu ». C'est là que John Locke fait une distinction essentielle : une personne peut ne pas être le même individu.

Ce qui garantit la « mêmeté » de l'individu, c'est son corps en tant qu'il est reconnu par d'autres personnes. C'est, répond John Locke, le fait que toutes ses particules soient

[515] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op.cit., II, 27, §16
[516] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op.cit., §10, p.524

organisées en un « corps cohérent, partageant une vie commune »[517]. Ce qui fait l'identité de l'Homme en tant qu'individu, c'est le fait qu'il possède un corps organique et que tous les éléments qui le composent participent de la même vie.[518] Pour un philosophe empiriste, il n'est en effet pas concevable de penser l'homme sans son corps. L'identité d'un individu se fait donc naturellement par son corps. L'idée d'une conscience qui pourrait d'ailleurs se détacher du corps, donc se détacher des sens, est impossible, car si toutes nos idées viennent bien des sens, d'où nous viendrait l'idée de conscience sans une expérience de celle-ci ?

Si l'identité d'un individu n'est pas séparable du corps, cette condition d'un corps organisé et vivant n'est toutefois pas suffisante pour définir la personne. Ce qui fait la « mêmeté » de la personne c'est sa conscience, non pas son corps. En somme, si je dis que je suis la même personne que l'enfant que j'étais (même si j'ai oublié mon enfance) c'est parce que je suis le même individu, parce que c'est le même corps qui s'est développé et qui d'un corps d'enfant est devenu un corps d'adulte. Mais si l'on tenait compte de la conscience de l'individu, on se rendrait compte qu'un même individu peut constituer deux personnes différentes. Prenons l'exemple d'un acte de folie : l'homme fou n'est plus « lui-même » bien qu'il soit le même individu par son corps. Il ne suffit donc pas d'être un individu pour être une personne.

Aussi cette définition de l'identité personnelle pose des problèmes d'ordre moral que Paul Ricœur ne manque pas de souligner :

> *« Mais il faut voir au prix de quelle inconsistance dans l'argumentation et de quelle invraisemblance dans l'ordre des conséquences cette équation (entre mémoire et conscience) à été payée. »*[519]

La première limite est selon Paul Ricœur conceptuelle. La seconde est psychologique et la troisième ontologique : « Sans l'avoir prévu Locke révélait le caractère aporétique de la question même de l'identité. »[520]

Nous commençons par celle qui a suscité la plus grande perplexité dans l'histoire de la philosophie qui a suivi, à savoir la limite d'ordre psychologique. Comment définir le sujet par sa mémoire puisque la mémoire est sujette à des failles, et que le sujet ne peut se remémorer tous les évènements qui constituent sa vie ? Un être qui ne se souviendrait plus de sa petite

[517] John Locke, *Essai sur l'entendement humain,* op.cit., §4
[518] John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op.cité, §6
[519] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit. p. 151
[520] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit. p. 152

enfance, ne serait-il pour autant pas la même personne ? Un fou serait-il moins une personne qu'un individu pleinement conscient de lui-même ? Dans les cas d'amnésie totale, le sujet ne sait plus qui il est. Il n'est plus capable de faire le lien entre ce qu'il est à présent et ce qu'il était avant l'amnésie. Cela signifie-t-il toutefois qu'il n'est plus la même personne que celle qu'il était avant l'accident amnésique ?

Nous pourrions être amenés à penser que le sentiment de soi, tel que le décrit Marcel Proust à travers les expériences de souvenir involontaire, donc de mémoire, tombe lui aussi sous la critique psychologique que fait ici Paul Ricœur. Mais il nous semble pourtant qu'une différence apparaît et que le « moi » tel qu'il est décrit dans *La Recherche* peut échapper à cette critique. Nous avons montré à quel point la mémoire est en effet constitutive de l'individualité de la personne, au sens où le sentiment de soi ne peut venir que par la mémoire involontaire. La mémoire est un acte créateur, une puissance positive, en ce qu'elle conserve en elle le virtuel et lors de son actualisation, fait passer du virtuel à l'actuel. Cela signifie que la mémoire permet de voir, de prendre conscience de la réalité que nous avons traversée sans la vivre, et de la réalité que nous avons été sans la voir. Néanmoins chez Marcel Proust, la mémoire ne suppose pas de constance, de permanence, de continuité. Elle est pensée comme intermittence puisque le « moi »véritable apparait à l'occasion d'une rencontre sensible et fortuite. La mémoire peut être intermittente, tout en maintenant un « soi ». La discontinuité de la mémoire n'est pas un facteur de désubjectivisation.

Or si nous suivons le raisonnement de John Locke, deux consciences différentes, équivalent à deux personnes différentes, et une même conscience équivaut à une même personne. Ce qui est certain pour John Locke, c'est que la perte de mémoire est facteur de désubjectivation, ce qui sous-entend qu'il pense l'identité personnelle comme une invariabilité à soi dans le temps. Or cette position suscite des objections, notamment celle que lui adresse le philosophe réaliste, Thomas Reid[521] à travers l'exemple du « brave officier » qu'il reprend à John Locke. Un brave officier, qui a été battu dans son enfance remporte une bataille. Un peu plus tard, il devient général. Au moment de devenir général il se souvenait avoir gagné une célèbre bataille mais n'avait plus conscience à ce moment d'avoir été battu dans son enfance. Cette expérience de pensée démontre que l'identité personnelle et la continuité qu'elle suppose, ne peut être liée à la mémoire, défaillante et discontinue par nature. Sinon l'enfant et le général ne seraient pas la même personne. Pour que la mémoire soit un critère valable, il faudrait qu'elle ne soit jamais défaillante. Il semble

[521] Thomas Reid, *Essays on the intellectual Powers of man,* reproduit partiellement dans *Ferret, le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps.*

donc difficile de pouvoir se contenter du critère de la conscience mnésique comme critère d'identité personnelle, parce que la mémoire a ses intermittences et ses ruptures, sans que cela n'empêche nécessairement la continuité de la personne. Fonder sur ce critère psychologique qu'est la mémoire l'identité psychique, implique deux choses : où bien l'on se résigne à une identité intermittente liée aux aléas des souvenirs, où bien l'on attribue à la mémoire une valeur substantielle, au risque pour John Locke de paraître incohérent avec sa thèse non substantialiste de l'identité personnelle.

La seconde limite que souligne Paul Ricœur, est d'ordre non plus psychologique, mais ontologique et logique et relève d'un paradoxe : si la personne existe pour autant qu'elle se souvient, n'est-il pas plus vraisemblable de dire qu'elle se souvient pour autant qu'elle existe ? « N'est-il pas plus plausible d'assigner la continuité de la mémoire à l'existence continue d'une âme substance ? »[522]

La troisième limite est conceptuelle : si la continuité de l'individu est avant tout la continuité d'un corps pour John Locke, comment résoudre l'antinomie entre demeurer le même individu, et n'être pas la même personne ? Le sujet peut-il être à la fois le même et différent ? Paul Ricœur formule le paradoxe ainsi :

> *« Ce qui est devenu problématique après Locke et ce qui ne l'était pas pour ce dernier, c'est la possibilité de distinguer entre deux critères d'identité : l'identité dite psychique, et l'identité dite corporelle.»*[523]

John Locke distingue l'identité de la personne de celle de l'individu, sans distinguer les deux sens de l'identité. Paul Ricœur distingue deux sens du mot « identité » et cette distinction permet de comprendre la critique qu'il adresse à John Locke. Il y a dans l'idée d'identité, d'une part l'idée du « même », aussi parlons-nous de la « même chose » ou de la « même personne ». Or l'identité des personnes, temporelles, en devenir, ne peut être identique à celle des choses, qui restent stables. L'identité d'une personne consiste donc moins à rester le « même » qu'à être « soi-même ». Etre soi-même correspond à ce que Paul Ricœur nomme « ipséité ». John Locke ne distingue pas ces deux sens de l'identité, et reste ainsi prisonnier de la « mêmeté » selon Paul Ricœur. Il substitue l'ipséité à la mêmeté quand bien même il s'agit de rechercher ce qui fait l'identité d'une personne à travers le temps.

[522] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 152
[523] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.152 note 2

Savoir si le sujet est « le même » ou non, n'est pas la même chose que savoir s'il est « lui-même ». La question de l'ipséité (être soi-même malgré les changements que la temporalité de l'existence impose) est confondue avec celle de l'identité entendue comme « mêmeté » (dimension du sujet en tant que porteur de propriétés stables). L'identité-idem est la permanence dans le temps, l'identité-ipsé est le « maintien de soi », quels que soient les changements qui adviennent.

Pour la personne, la seule question qui vaille est donc celle de l'ipséité aux yeux de Paul Ricœur, car aucune mêmeté ne peut être trouvée étant donnée la nature temporelle de la personne humaine. Mais nous reviendrons précisément sur ces deux concepts plus loin, au moment de conclure sur les limites des philosophies de l'identité personnelle, car cette substitution représente le cœur même de la critique que Paul Ricœur leur adresse.

Néanmoins, nous voyons dès maintenant en quoi le « moi » proustien permet de penser une identité dans la différence, et non dans la mêmeté et peut échapper à la critique Ricœurienne. Nous avions analysé dans la seconde partie en quoi parvenir au sentiment de « soi » suppose chez Marcel Proust, une répétition d'expériences, car l'impression de « soi » ne peut être pleinement vécue si elle n'est pas revécue. Revivre n'est toutefois pas une répétition du même, mais une expérience qui fait advenir le passé comme jamais il n'a été vécu jusqu'alors. La révélation du « moi » procède donc d'une identité dans la différence. Le passé ne surgit pas seulement tel qu'il a été vécu jadis, mais dans toute sa nouveauté. Les moments comme ceux de la madeleine, des pavés ou encore des clochers, sont virtuellement des moments révélateurs de soi-même, à condition que l'impression qu'ils font sur l'être qui les vit, soit certes similaire dans la sensation, mais fasse néanmoins advenir du nouveau, du même qui ne soit pas identique. Le « moi » retrouvé est ancien et en même temps nouveau, puisque bien qu'ancien, il apparaît pour la première fois au « moi » qui le découvre. Le « moi » est identique bien que différent, comme s'il fallait se revoir pour enfin se voir et se découvrir.

1.3 Aporie de l'impermanence à partir de la thèse déconstructiviste de David Hume

Celui qui, contrairement à Locke, ne va pas confondre ipséité et mêmeté, est David Hume d'après Paul Ricœur. Mais cette absence de confusion ne signifie pas pour autant que David Hume ait distingué l'ipséité de la mêmeté. Il ne les confond pas parce qu'il ne les

distingue pas, seule la mêmeté l'intéresse selon Paul Ricœur. En effet, David Hume recherche la « mêmeté » sans ambiguïté : « A la différence de Locke, Hume ne renverse pas ses critères d'assignation d'identité quand il passe des choses et des êtres animés au soi ».[524] David Hume recherche ce qui crée le sentiment de « soi », ou plus précisément ce qui constitue le « soi » entendu comme le « même », c'est-à-dire ce qui demeure identique à soi-même. A l'encontre de l'analyse de John Locke, David Hume montre que nous ne saisissons pas une perception continue de « soi » mais seulement des impressions sensibles et des impressions de réflexion se modifiant sans cesse. Là où René Descartes posait une substance, là où John Locke posait une identité personnelle mnésique, David Hume ne voit qu'un faisceau de perceptions :

> *« Quant à moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière, chaleur ou froid, lumière ou ombre, amour ou haine, douleur ou plaisir. Je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception. »*[525]

D'où peut dériver alors cette idée d'un « moi », puisque l'analyse de ce qui se passe en nous, nous pousse plutôt à nous ressentir comme une multitude de perceptions diverses et éparses, sans l'impression de permanence et de stabilité qu'accompagne nécessairement l'idée d'un « moi » ? Comment l'idée d'un « moi » peut-elle se constituer à partir d'une multiplicité d'impressions ? Il y a en effet pour David Hume une contradiction entre les données de l'expérience de nous-mêmes et notre croyance en un « moi ». La plongée en nous-mêmes ne nous met pas en présence d'un substrat permanent ou d'une entité stable, mais nous confronte plutôt à une multiplicité de perceptions hétérogènes. Si nous posons l'existence d'une identité personnelle, c'est donc que nous relions ces perceptions pourtant hétérogènes et indépendantes les unes des autres. D'où peut venir cette liaison visant l'unité des multiples perceptions ?

Si l'on cherche « la cause qui produit en nous une aussi forte tendance à attribuer l'identité à ces perceptions successives et à admettre que nous possédons l'existence invariable et ininterrompue pendant tout le cours de notre existence »,[526] il faut dit David Hume, la situer dans le « caractère perpétuel du flux et du mouvement au sein duquel la multiplicité des perceptions différentes se succèdent les unes aux autres avec une rapidité

[524] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.153
[525] David Hume, *Traité de la nature Humaine*, Flammarion, Paris, 1995, p. 343
[526] David Hume, *Traité de la nature humaine*, Flammarion, Paris, 1995, Livre I, p.351

inconcevable ».[527] La rapidité des perceptions fait que notre esprit substitue la liaison à la succession. Reste à savoir si cette liaison est réelle ou imaginaire, et David Hume formule l'alternative ainsi :

> *« Mais comme en dépit de cette distinction et de cette séparabilité nous supposons que toute la suite des perceptions est unie par l'identité, une question se pose naturellement au sujet de cette relation d'identité : s'agit-il de quelque chose qui lie réellement ensemble nos diverses perceptions ou qui en associe seulement les idées dans notre imagination ? C'est à dire en d'autres termes, en nous prononçant quant à l'identité d'une personne, observons nous un lien réel entre ses perceptions ou ressentons nous seulement qu'il y en a un entre les idées que nous en formons ? »*[528]

La réponse à cette alternative est claire pour David Hume, précise Paul Ricœur : si nous croyons à un « soi » et donc à une identité personnelle, c'est que l'imagination produit cette entité fictive. Paul Ricœur ne développe pas ici le raisonnement et la terminologie de David Hume, mais il nous semble nécessaire de les expliciter afin de mieux comprendre la fiction qu'est pour David Hume l'idée d'un « moi ».

Si nous forgeons l'idée d'un « moi », c'est que nous relions nos perceptions entre elles. Pour David Hume, il y a une priorité ontologique et logique des impressions sur les idées. Toutes nos idées dérivent de nos impressions préalables reçues des sens. Les idées sont en somme les effets des impressions. Les impressions sont : « toutes nos sensations, passions et émotions ».[529] Si notre esprit était uniquement cantonné aux impressions, il se confronterait à un foisonnement d'instants discontinus et successifs les uns aux autres. L'idée, est ce qui va stabiliser cette succession. Comment ? Par l'imagination. L'imagination fait de notre esprit : « une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de situations et de positions ».[530] Les idées s'enchaînent en suivant la liberté de l'imagination, mais cette liberté n'est pas pour autant arbitraire. Cet aspect non arbitraire de l'imagination permet d'expliquer le fait que nous puissions communiquer et nous entendre sur certaines idées générales comme celle d'un « soi ». Si l'imagination n'est pas arbitraire, c'est que premièrement elle dépend des perceptions et que deuxièmement les idées possèdent certaines qualités qui les poussent à

[527] David Hume, *Traité de la nature Humaine*, op.cit., p. 344
[528] David Hume, *Traité de la nature humaine*, op.cité, p.351
[529] David Hume, *Traité de la nature humaine*, op.cit. p. 41
[530] David Hume, *Traité de la nature humaine*, op.cit. p.344

s'associer, de telle sorte qu'une idée entraîne naturellement une autre idée en fonction des caractéristiques propres à ces idées. Ces caractéristiques propres aux idées inclinent l'imagination à passer d'une idée à une autre.[531] En somme l'imagination rassemble les qualités des idées produisant l'association :

> *« L'identité n'est pas quelque chose qui appartient réellement à ces différentes perceptions et les unit les unes aux autres, mais qu'elle est simplement une qualité que nous leur attribuons à cause de l'union de leurs idées dans l'imagination quand nous y réfléchissons. »*[532]

En somme, nous croyons que nous sommes un « moi » identique et stable parce que notre collection de perceptions est reliée d'une certaine manière par l'imagination :

> *« L'action de l'imagination, par laquelle nous considérons l'objet ininterrompu et invariable, et celle, par laquelle nous réfléchissons à la succession des objets reliés, sont presque identiques à la conscience; et il ne faut pas beaucoup plus d'effort de pensée dans le deuxième cas que dans le premier. La relation facilite la transition de l'esprit d'un objet à un autre et rend son passage aussi égal que s'il contemplait un seul objet continu. Cette ressemblance est la cause de la confusion et de la méprise et elle nous fait substituer la notion d'identité à celle d'objets reliés. Certes, à un moment, nous pouvons considérer la succession liée comme variable ou interrompue, mais, au suivant, certainement nous lui attribuons une parfaite identité et la regardons comme invariable et ininterrompue. La ressemblance indiquée ci-dessus nous pousse si fort à cette méprise que nous y tombons avant d'y prendre garde; et, bien que, sans cesse, nous nous corrigions par la réflexion et que nous revenions à une méthode plus soigneuse de penser, nous ne pouvons pourtant pas soutenir longtemps notre philosophie, ou arracher ce penchant de notre imagination. Notre dernière ressource est d'y céder et d'affirmer avec confiance que ces différents objets reliés sont effectivement identiques en dépit de leur interruption et de leur variabilité. Pour justifier à nos yeux cette absurdité, nous imaginons souvent l'existence d'un principe nouveau et inintelligible qui relie les objets les uns aux autres et s'oppose à leur interruption ou à leur variation. »*[533]

Les perceptions à partir desquelles nous formons l'idée d'un « moi » sont celles de ressemblance et de causalité, selon David Hume. La ressemblance fait facilement glisser

[531] David Hume définit la relation ainsi : « une qualité par laquelle deux idées sont réunies dans l'imagination », *Traité de la nature humaine*, op.cit. p. 57

[532] David Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 352

[533] David Hume, *Traité de la nature Humaine*, op.cit., I, IV, vi, §6

l'imagination de la similitude à la mêmeté. Si les perceptions nous apparaissent comme ayant un certain lien de ressemblance entre elles, nous voilà portés à croire, par facilité et manque de vigilance, que la succession rapide de ces perceptions similaires se rassemble en un objet identique, invariable, ininterrompu, unique : « La relation facilite la transition de l'esprit d'un objet à un autre et rend son passage aussi égal que s'il contemplait un seul objet continu. »[534]

Toutefois, ce qui consacre l'idée d'identité, c'est la relation de causalité. Par le lien de cause à effet, nous faisons d'une ressemblance non unifiée, un seul et même être persistant à travers le temps. La causalité procure la permanence que la ressemblance ne suppose pas par elle-même. En somme, la ressemblance rassemble et appelle l'idée d'unité. Cette unité, une fois adossée à l'idée de causalité engendre l'idée de permanence et d'identité. C'est ainsi que l'esprit passe des perceptions variables, rapides et discontinues à l'idée d'un objet ou d'un être persistant, stable et identique. L'idée du « moi » se construit à partir d'une combinaison d'impressions simples, réglée par des lois générales d'association. C'est pourquoi Paul Ricœur affirme que le « moi », dans la perspective de David Hume, n'est qu'une fiction, entendue comme fruit de l'imagination, dont on peut reconstituer la généalogie à partir des impressions. Croire à l'existence continue d'un « moi » est une fiction car c'est l'œuvre d'une imagination qui dépasse les données de l'expérience (faîte de perceptions quantitativement et qualitativement dissemblables), par sa tendance à relier ces perceptions disparates.

La fiction de l'identité personnelle correspond à ce que David Hume nomme « fiction vive naturelle », car cette fiction est à la fois naturelle en ce qu'elle répond à des principes qui sont « le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions, de sorte que leur disparition conduirait immédiatement la nature humaine à sa ruine et à sa propre perte »,[535] et universelle, car cette fiction a une utilité vitale pour l'espèce. Aussi David Hume écrit-il : « De toutes les relations, celle d'identité est la plus universelle, car elle est commune à tous les êtres dont l'existence a quelque durée ».[536] L'universalité de cette fiction tient à son aspect pragmatique. Croire en cette fiction permet de donner de la cohérence à soi-même, et à ce qui nous entoure. En rester aux données de l'expérience nous plongerait dans un chaos d'impressions fragmentées et discontinues.

Cette fiction aux implications pratiques, s'avère source d'utilité morale. Croire en elle permet de s'envisager soi-même, de se projeter dans l'avenir, et de construire un monde moral en permettant l'imputation et la responsabilité. Cette utilité et nécessité pratique expliquent la

[534] David Hume, *Traité de la nature Humaine*, op.cit., I, IV, vi, §6
[535] David Hume, *Traité de la nature Humaine*, op.cit. p.312
[536] David Hume, *Traité de la nature humaine*, op.cit. p.58

propagation de cette fiction, d'autant plus vive qu'elle est vitale, et que l'esprit lui donne d'autant plus fortement son assentiment :

> *« Comme cette tendance est l'effet de certaines perceptions vives de la mémoire, elle donne de la vivacité à cette fiction ou en d'autres termes, nous fait croire à l'existence continue des corps. »*[537]

L'idée d'un « soi » est donc le résultat d'une certaine « géographie mentale », qui s'organise selon certains principes qui règlent l'association des représentations d'après des critères simples (ressemblance, identité, contiguïté) ; ces associations entraînent des habitudes, des façons de se comporter, et ce jeu d'associations finit par construire un sujet structuré.

Néanmoins, précise Paul Ricœur, en faisant du « moi » une construction mentale, David Hume le déconstruit, puisqu'il n'est plus rien en soi. Cette déconstruction entraîne plusieurs conséquences.

Si le « moi » est le résultat d'une construction de l'esprit, c'est qu'il n'est pas une essence en tant que telle. Si le « moi » n'est pas une essence, cela signifie qu'il n'est pas connaissable sous la forme d'une idée claire et distincte. « Qui suis-je ? » n'appelle donc aucune réponse immédiate, aucune saisie directe, aucune intuition. En d'autres termes, pour saisir la réalité d'un « moi » il faut aller à l'encontre de l'évidence que constituait chez René Descartes et John Locke la conscience de soi. René Descartes et John Locke situaient la certitude du « moi » dans l'évidence à soi du sujet, David Hume la situe dans l'immanence de l'impression. Si la conscience accompagne bien chaque impression, cette conscience n'est pas la conscience d'un « moi » identique et permanent par-delà les impressions qui le traversent. Cette conscience sans retour à soi, non réfléchie, constitue un « moi », auquel sont censées se rapporter nos impressions. Mais le « moi » n'est pas une idée, puisque les idées dérivent des impressions, or il faudrait une impression continue et stable pour avoir l'idée d'un moi permanent et durable :

> *« Si une impression engendre l'idée du Moi, cette impression doit demeurer invariablement identique pendant tout le cours de notre existence : car le Moi est censé exister de cette manière ; or il n'y a pas d'impression consciente et invariable… par conséquent l'idée du Moi n'existe pas. »*[538]

[537] David Hume, *Traité de la nature humaine*, op.cit. p. 293

L'évidence d'une identité à soi, que l'on peut trouver chez René Descartes comme chez John Locke est soustraite chez David Hume à une absence de « moi »[539] à tel point qu'on a pu célébrer chez David Hume à travers l'émergence d'un moi « limité à une succession de perceptions liées par des relations », « une version anti-sujet du moi ».[540] En somme, David Hume part du singulier, du subjectif, puisque en tant qu'empiriste, il part des impressions comme du principe absolu et premier de la connaissance, et aboutit à un « moi » imaginaire. C'est dire que le « moi » n'est plus une cause première de certitude mais l'effet, la conséquence, d'une succession ininterrompue d'impressions. Paul Ricœur dit à ce propos que pour David Hume : « L'unité de la personnalité peut être assimilée à celle d'une république ou d'un *commonwealth* dont les membres ne cessent de changer tandis que les liens d'association demeurent. »[541] Une nation est constituée d'individus dont le mode de relation fait de leur ensemble une nation. La réalité ontologique de la nation consiste dans la réalité des individus qui la forment, rien de plus. La nation n'est pas une entité supplémentaire ayant son propre mode d'être : si tous les individus disparaissent la nation disparaît. De manière similaire, il faut comprendre que le « moi » selon David Hume, d'après Paul Ricœur, est constitué d'états mentaux successifs : des sensations, des sentiments, des perceptions, des croyances etc. qui ont une réalité ontologique et le « moi » n'est que l'ensemble d'états de ce genre. En décrivant ainsi le « moi », David Hume introduit une conception réductionniste de la personne. Nous y reviendrons plus précisément au moment de développer les thèses réductionnistes de Derek Parfit.

La question de David Hume est bien celle de l'identité personnelle or l'auteur ne répond pas à la question « qui suis-je ? », souligne Paul Ricœur. La question de l'identité personnelle (« qui suis-je ? »), et *a fortiori* celle de l'authenticité, « qui suis-je véritablement ? », sont englouties dans la question plus générale de l'origine de l'idée du « moi » : d'où vient l'idée répandue selon laquelle nous serions des individus identiques à nous-mêmes au fil du temps ? Paul Ricœur adresse en somme la même critique à David Hume qu'à John Locke, celle qui permet de comprendre pourquoi la quête de « soi », du « soi » véritable, n'est pas atteinte à travers la question de l'identité personnelle.

---

[538] David Hume, *Traité de la nature Humaine*, op.cit, p. 343
[539] Nous nous appuyons ici sur les thèses de M. Malherbe, développées dans *La philosophie empiriste de Hume*
[540] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Puf, Paris, 1999, p.257
[541] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 154

D'après Paul Ricœur, David Hume, dès le départ, identifie l'identité à la mêmeté. Chercher l'identité d'un être ou d'une chose revient à chercher ce qui, en lui, est identique à travers les temps : « Nous avons une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu durant une variation supposée de temps ; cette idée, nous l'appelons identité ou sameness ».[542] La question du « soi », entendue comme ipséité (être soi-même) est là encore confondue avec celle de l'identité entendue comme « mêmeté » (être le même). Il ne détache pas l'identité *ipse* de l'identité *idem*. Etre soi-même revient à être le même : « Hume ne cherchait-il pas ce qu'il ne pouvait trouver : un soi qui ne soit qu'un même ? »[543] Il réduit l'ipséité à la mêmeté, or la mêmeté ne permet pas de répondre à la question de l'identité personnelle. Voilà pourquoi d'après Paul Ricœur, David Hume ne résout toujours pas la question du « soi » véritable. David Hume ouvre même selon Paul Ricœur, la voie aux philosophies du soupçon, censées déconstruire l'idée du « moi », en en faisant une croyance : « s'était ouverte avec Hume l'ère du doute et du soupçon ».[544]

David Hume inaugure la tradition « anti-cartésienne » qui cherche à déconstruire le sujet, et dont Friedrich Nietzsche sera le philosophe emblématique,[545] en ce que sa critique radicale fait du sujet non un fondement mais un effet du langage. Le sujet, dit Paul Ricœur, sera ainsi « humilié », par opposition au sujet triomphant et exalté de René Descartes. Humilié en ce qu'il s'avère détrôné de sa position de certitude et de fondement premier, par sa nature multiple, disséminée et imaginaire. Nous n'approfondissons pas davantage les philosophies pour lesquelles le « moi » est une illusion puisque notre propos ici est de voir en quoi les philosophies qui le supposent et le célèbrent, ne parviennent pour autant pas à l'identifier.

1.4 Aporie de l'impermanence à partir de la thèse déconstructiviste de Derek Parfit

Paul Ricœur poursuit son analyse sur l'identité personnelle par l'étude de l'œuvre de Derek Parfit, car ce dernier reprend John Locke, moins par le contenu, que méthodologiquement, puisqu'il recourt tout comme ce dernier aux expériences de pensées, aux « *puzzling cases* ». Mais si Derek Parfit utilise les moyens de John Locke, il aboutit

[542] David Hume, *Traité de la nature humaine,* op.cit., p.343
[543] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.154
[544] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.152-153
[545] Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.22 et suivantes

néanmoins à une conclusion finale proche de celle de David Hume. Derek Parfit fait suite à David Hume en ce qu'il s'attache aux croyances sous-jacentes qui accompagnent l'idée d'un « soi ». David Hume a d'une certaine manière ouvert le débat, en faisant du « soi » une croyance, précise Paul Ricœur. Derek Parfit poursuit ce débat tout en s'orientant vers un approfondissement de la thèse réductionniste de David Hume.

Derek Parfit, explique Paul Ricœur, distingue deux grands types de conceptions de l'identité personnelle. Des conceptions réductionnistes, et des conceptions non-réductionnistes. Les conceptions réductionnistes font de l'identité personnelle un ensemble d'états. Ces états forment une série liée par la mémoire ou l'imagination. Nous ne détaillons pas davantage cette position car elle est proche des thèses de John Locke et de David Hume. Par contraste, les conceptions non réductionnistes identifient une personne non pas tant avec une liaison mentale (mémoire ou imagination), qu'avec un ego cartésien, ou une entité « supplémentaire » de ce genre. Paul Ricœur montre en quoi Derek Parfit argumente en faveur de la thèse réductionniste en faisant apparaître les conséquences pratiques et morales d'une telle conception.

Avant d'analyser les conséquences de la conception réductionniste de l'identité personnelle, nous nous proposons de reprendre le problème que pose Derek Parfit, afin de mieux comprendre les enjeux qu'en retire Paul Ricœur :

> *« Admettez que suite à un défaut du téléporteur, « je » me retrouve avec deux corps (un sur Terre, un sur Mars). Le téléporteur a transporté là-bas, molécule par molécule, la position de mon cerveau. Si « je » meurs sur Mars, « ma » survie sur Terre à l'identique me consolera-t-elle ? »* [546]

En somme suis-je réductible à un ensemble de déterminations reproductibles ? Est-ce qu'un clone est un « moi » ? Si on peut s'identifier totalement au clone, nous ne devrions pas être affecté par le fait d'être remplaçable et remplacé. Si on est affecté, c'est qu'on ne peut s'identifier totalement au clone, et que le « moi » a ou est quelque chose en plus du clone. Derek Parfit analyse, à partir des peurs que nous ressentons, les croyances sous-jacentes que nous avons. Sans nous perdre dans le détail des *puzzling cases*, nous pouvons dire que les croyances concernant l'identité personnelle auxquelles s'attaque Derek Parfit sont de trois ordres : la présence d'un noyau de permanence ; deuxièmement le fait qu'on puisse toujours

[546] Nous nous référons à l'article « identité » de R.Castel, dans *Dictionnaire du corps*, Puf, Paris, 2007, qui expose et analyse le cas que soulève Derek Parfit.

donner une réponse quant à la question de l'existence de ce noyau, comme si l'identité personnelle appelait toujours et nécessairement une réponse tranchée par oui ou non ; et troisièmement la nécessité morale de poser un « moi » identique à lui-même.

A la première croyance, Derek Parfit oppose au noyau permanent, l'idée d'un enchainement d'évènements. Le réductionnisme affirme que « l'existence d'une personne consiste uniquement dans l'existence d'un cerveau et d'un corps, et dans l'occurrence de séries d'événements physiques et mentaux interconnectés ».[547] C'est dire que la personne peut être mentionnée sans que son existence soit nécessairement posée. De même que David Hume faisait de la personne un « commonwealth », dont l'existence ne peut être séparée des éléments qui la constituent, la thèse réductionniste de Derek Parfit consiste à nier l'existence séparée et supplémentaire d'un « soi » en plus de la continuité psychique ou physique qu'il suppose. L'identité personnelle constituerait alors « un fait supplémentaire »[548].

Or il n'est pas nécessaire de poser des faits supplémentaires aux évènements physiques et psychiques qui se manifestent, selon Derek Parfit. Un ensemble X d'états mentaux observés en T1 appartient à la même personne qu'un ensemble Y observé en T0 si seulement il existe en X des souvenirs appartenant à Y. La personne est un ensemble d'états. Ce qui est donné, ce sont des états de conscience qui se succèdent, sans que ces états soient attachés à une quelconque substance ou instance supplémentaire. Pour être plus précis il s'agit d'évènements et non d'états, car l'événement doit être compris comme quelque chose qui arrive du dehors, et donc de plus extérieur encore au « soi ».[549]

A la seconde croyance, Derek Parfit propose toujours comme moyen de déconstruction, une expérience de pensée, celle de la téléportation fictive : il est fait une copie exacte de mon cerveau, cette copie est transmise à un poste récepteur placé sur une autre planète où une machine reconstitue sur la base de cette information une réplique exacte de moi-même. Mais la question est désormais celle de savoir si j'ai survécu dans ma réplique ou si je suis mort. D'après Derek Parfit le cas est indécidable, car du point de vue de l'identité numérique, la réplique est autre que « moi ». Et du point de vue qualitatif, la réplique est indiscernable donc substituable au « moi ». Derek Parfit prouve, par cette expérience, que la question de l'identité personnelle reste « indécidable », explique Paul Ricœur.

A la troisième croyance, concernant le jugement d'importance que nous attachons à la question de l'identité personnelle, Derek Parfit répond que la question est sans importance :

[547] Derek Parfit, *Reasons and persons*, Oxford University press, 1986, p.211
[548] Derek Parfit, *Reasons and persons*, op.cit., p.210
[549] Sur cette distinction, cf. Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, Seuil, Paris, 2013, p.317

« personal identity is not what matters. »[550] D'après Derek Parfit, les questions morales (et notamment utilitaristes), dépendent de ce que l'on entend par « personne » et du statut ontologique qu'on lui attribue. Les raisons (d'où le titre de l'ouvrage *Reasons and persons*) valables des choix éthiques supposent, selon Derek Parfit, la dissolution des croyances fausses quant au statut ontologique des personnes. Paul Ricœur qualifie de « quasi-bouddhiste » cette position de Derek Parfit, puisque ce dernier souhaite réduire l'égo, neutraliser le « soi », pour mieux privilégier l'altruisme utilitariste sur l'égotisme qu'il combat. C'est dire que la question de l'identité personnelle devient un enjeu strictement éthique :

> *« Ce que Parfit demande, c'est que nous nous souciions moins de nous-mêmes, entre autres de notre vieillissement et de notre mort ; que nous attachions moins d'importance à la question de savoir « si telles ou telles expériences proviennent de mêmes vies ou de vies différentes : donc que nous nous intéressions aux expériences elles-mêmes plutôt qu'à la personne qui les a ; que nous fassions moins de différences entre nous-mêmes à des époques différentes de notre vie et autrui ayant des expériences semblables aux nôtres ; que nous ignorions le plus possible les frontières entre les vies en donnant moins d'importance à l'unité de chaque vie ; que nous fassions de l'unité même de notre vie davantage une œuvre d'art qu'une revendication d'indépendance. »*[551]

Qu'arriverait-il si nous nous mettions à avoir une conception réductionniste de ce que nous sommes ? Nous serions, d'après Derek Parfit libérés du « moi », au sens d'égo cartésien. Nous serions moins préoccupés par « notre » mort ou la mort de « nos » proches, puisque la personne mourante ne serait dans tous les cas, qu'un état mental, une étape supplémentaire dans la série d'états successifs que nous sommes. Elle devient la mort d'un autre. Si la conception de la mort est influencée par la conception erronée de ce que nous sommes, la conception de l'avenir l'est tout autant. Adopter une position réductionniste libèrerait nos existences de l'inquiétude. En adoptant une conception réductionniste de la personne, le sens de l'existence se transforme et le sens de nos actions qui lui est lié également. Car en effet, celui qui s'abstiendrait de fumer pour éviter une maladie ou une vie écourtée serait comme quelqu'un qui s'abstiendrait de fumer pour épargner cela à « quelqu'un d'autre » (puisque je serais un autre état mental). Se soucier de « son » avenir revient à se soucier de l'avenir de la personne qui nous succèdera au bout de cette chaîne d'états mentaux. Le souci de soi devient le souci de l'Autre et c'est là que se situe l'aspect moral de la thèse réductionniste de Derek

[550] Derek Parfit, *Reasons and persons*, op.cit., p.255
[551] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.165

Parfit, car il n'y aurait plus alors d'antagonisme entre universalisme moral et rationalité individuelle. Il serait en effet moins difficile pour un individu de sacrifier son propre bien être futur pour assurer celui des autres puisqu'en somme il ne serait plus question que d'un arbitrage entre plusieurs « autres », les différents « moi » étant des « autres » comme les autres.

On retrouve l'idée d'une multiplicité des « moi », que nous avions développée dans notre seconde partie sur le « moi » proustien. La vérité d'un personnage se situe à chaque fois dans la multiplicité. Nul ne s'appartient comme une chose aux contours bien définis. Nous sommes pris dans un temps, dans un espace, dans une histoire, dans un courant qui nous empêchent de cerner une cohérence. La conséquence immédiate, nous l'avions vu, c'est que se connaître revient à prendre conscience de soi comme un rapport, plutôt que comme une entité d'une seule pièce puisque le « moi » s'apparente à un ensemble complexe, aux multiples facettes. Néanmoins, ce qui nous semble intéressant de souligner ici c'est que cette multiplicité des « moi » aboutit chez Derek Parfit à un évanouissement du « moi », alors qu'elle est révélatrice du « moi » chez Marcel Proust. Elle est disparition chez l'un et épiphanie chez l'autre. Le constat de départ est le même mais la conséquence opposée. Nous avions en effet montré que la mort des différents « moi » dans *La Recherche* n'est jamais définitive. Marcel Proust décrit une résurrection toujours possible. Cette résurrection est le seul moyen d'accéder au vrai « moi », au « permanent », celui que l'on peut (re)voir, (re)ssentir, se (re)présenter. C'est parce qu'il y a multiplicité et disparition temporaire, qu'une résurrection du « moi » peut advenir par le souvenir involontaire. Les souvenirs éveillés par la mémoire involontaire, sont des correspondances entre les différents « moi » qui parviennent à rendre sensible ce qui n'est plu, à retrouver l'essence intemporelle de ce qui a pourtant disparu. Le paradoxe est que le réel du « moi » est rendu alors même qu'il s'agit d'une réalité passée, d'une autre réalité, d'un autre « moi ». Mais cet « autre » est pensé comme un signe, un indice, de la véritable essence. D'où la contradiction qu'implique l'exercice de la mémoire involontaire : « la douloureuse synthèse de la survivance et du néant »[552]. Effectivement on trouve dans *La Recherche*, l'idée d'une « néantisation » des différents « moi », mais cette néantisation n'est pas une disparition définitive, car elle permet une résurrection toujours possible.

Le point commun et cette dernière différence prouvent que l'idée d'authenticité suppose souvent et peut être à tort l'idée d'unité numérique. Or nous avons vu à travers notre

[552] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op.cité, p.156

lecture de *La Recherche* que l'unité n'est pas nécessairement l'identité numérique. La nature d'un être s'enrichit au fur et à mesure tout en restant « une » au sens d'unique et non pas d'unité. Si l'unité est pensée comme unicité, il devient alors possible de penser une unité au sein même d'une multiplicité, idée que nous trouvons chez Marcel Proust. En revanche, si l'unité est pensée numériquement, alors effectivement la multiplicité détruit toute idée d'unité, idée que nous trouvons chez Derek Parfit.

La pensée de Derek Parfit rappelle Paul Ricœur, est moralement avantageuse car elle incline à se concentrer davantage sur la qualité des expériences que l'on vit et moins sur les enjeux de personne. Si nous ne sommes qu'une multiplicité d'expériences, la qualité de l'expérience prime sur le statut de celui ou celle qui la vit :

> *« Si nous cessons de croire que les personnes sont des entités existant séparément, et en venons à penser que l'unité d'une vie n'implique rien de plus que les relations variées entre les expériences qui ont lieu dans cette vie, il devient plus plausible d'être plus concerné par la qualité des expériences et moins concernés par ceux qui font ces expériences. »*[553]

C'est l'effacement de la frontière entre Autrui et Soi, qui nécessite de passer par la déconstruction de l'identité (idem), et qui devient la condition d'un altruisme véritable et d'une qualité de vie personnelle, selon Derek Parfit. Sans développer plus précisément les enjeux éthiques, puisque l'authenticité d'un point de vue moral n'est pas notre sujet, nous voyons néanmoins que ces derniers dépendent de la conception que l'on se fait de l'identité personnelle et du statut ontologique du « moi ».

Sur la première croyance, Paul Ricœur souligne que « ses analyses se déroulent sur un plan où l'identité ne peut signifier que mêmeté, à l'exclusion expresse de toute distinction entre mêmeté et ipséité ».[554] Là encore l'erreur de Derek Parfit d'après Paul Ricœur tient au fait qu'il cherche une permanence à l'identité personnelle à travers le critère de mêmeté, qui ne peut la fournir :

> *« Nous sommes ainsi renvoyés une fois de plus à la distinction entre deux problématiques de l'identité, celle de l'ipse et celle de l'idem. C'est parce qu'il ignore cette possible dichotomie que Parfit n'a pas*

[553] Derek Parfit, *Reasons ans Persons*, op.cit. p.346
[554] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.156

d'autre ressource que de tenir pour superflu, au sens précis du terme, le phénomène de mienneté par rapport à la factualité de l'événement. »[555]

La question de la possession par un « soi » de son corps et de son vécu est évincée puisqu'il n'y a pas de « soi » en tant que tel. L'enchainement des événements élude donc le problème de la « mienneté ». Mais se penser comme une association transitoire d'états mentaux est-il réellement concevable ?

Cette définition réductionniste de l'identité personnelle reste une conception neutre, impersonnelle car elle fait du « moi » un simple événement. L'événement, par sa dimension impersonnelle, purement factuelle, neutralise le « moi ». Si on affirme qu'une personne est une série d'états physiques et mentaux, comment déterminer en quoi une personne est une personne singulière, en quoi elle est « cette » personne et pas une autre ? Comment individualiser chaque personne ? En ce sens, le « moi » ne renvoie plus à une appartenance personnelle mais à une description impersonnelle qui fait du corps et du « moi » un corps quelconque :

« L'impersonnalité de l'événement marque avant toute chose la neutralisation du corps propre. Dès lors, la véritable différence entre thèse non réductionniste et thèse réductionniste ne coïncide aucunement avec le soi-disant dualisme entre substance spirituelle et substance corporelle, mais entre appartenance mienne et description impersonnelle.»[556]

La définition réductionniste de l'identité ne permet pas de faire la différence entre une personne et une conscience impersonnelle puisqu'il s'agit de se penser comme une réunion passagère d'états mentaux.

Aussi, la « mienneté » est absolument niée : il n'est en effet pas nécessaire de poser un « moi » qui rassemble et synthétise les différents évènements vécus, si le « moi » est réduit à un évènement. S'il n'y a plus de « mien », cela signifie qu'il n'y a pas de corps propre. La critique de l'aspect impersonnel du réductionnisme, s'oppose en cela radicalement aux théories du corps propre. Si cette thèse est appelée réductionniste c'est parce qu'elle réduit la personne à quelque chose qui n'est pas personnel et que l'on peut décrire en troisième personne (impersonnelle).

---

[555] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.158
[556] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit. p.159

C'est pourquoi la deuxième critique qu'adresse Paul Ricœur à cette philosophie réductionniste, porte sur la réduction du corps « propre » au corps « impersonnel » : « La thèse réductionniste marque la réduction du corps propre au corps quelconque ».[557] La confrontation radicale à la thèse de Derek Parfit consiste alors à lui opposer la thèse phénoménologique du corps propre, que Paul Ricœur n'évoque pas ici directement, mais qu'il nous semble nécessaire de rappeler, afin de mieux comprendre la critique que Paul Ricœur effectue du réductionnisme de Derek Parfit, puisque sa critique s'appuie sur l'approche phénoménologique.

1.4.1 Détour critique par la phénoménologie du corps propre selon Merleau-Ponty

Merleau-Ponty introduit l'idée de « corps propre », en le distinguant du corps objectif, décrit comme réalité extérieure, objet anatomique. Le corps propre, entendu comme réalité vécue, possède une intériorité et rappelle la nécessité de prêter attention à la globalité d'un sujet corporel, là où les philosophies du sujet le morcellent en une somme mécanique d'organes épars. En ceci, la phénoménologie renverse la tradition métaphysique qui fait du corps une masse d'organes où venait chuter ce que l'homme avait de plus noble et de plus spécifique, à savoir l'esprit. René Descartes sépare, nous l'avons vu, la substance pensante du corps comme substance étendue, saisissable à la manière des autres objets extérieurs. Cette réduction radicale du corps au rang d'objet rabaisse le corps à un simple transmetteur de sensations. Or le corps n'est pas réductible à un mécanisme froid, selon Maurice Merleau-Ponty. Le comportement n'est pas un simple réflexe à partir de sensations ou de causes physiques. Quelque chose de supplémentaire se manifeste à travers le comportement humain. Pour le comprendre, nous développons ici trois spécificités du corps, qui font de ce dernier un corps propre.

Premièrement le corps n'est pas réductible à un objet comme un autre. Le corps transgresse son statut de pur objet puisque contrairement à tout autre objet il a ce double statut d'être senti et en même temps sentant :

> *« Si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, la main droite objet n'est pas la main droite touchante : la première est un entrelacement d'os, de muscles, et*

[557] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit. p.159

de chair, écrasés en un point de l'espace, la seconde traverse l'espace comme une fusée pour aller révéler l'objet extérieur en son lieu. En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l'empêche à jamais d'être un objet (…) c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets. »[558]

Afin de comprendre en quoi le corps n'est pas un objet du monde comme les autres, il est nécessaire de définir ce qu'est un objet. C'est quelque chose d'observable, placé devant soi, qui peut disparaître du champ visuel. Or la permanence du propre corps est différente : on ne peut l'observer de l'extérieur, ou le faire disparaître. Il est en permanence embarqué avec soi-même. C'est pourquoi, avant même d'être observé et/ou observable, le corps est la condition de toute observation. Avant d'être un corps perçu, c'est d'abord un corps vécu. Réduire le corps à un simple objet extérieur est une idée qui s'appuie sur l'oubli de l'expérience subjective que nous avons de notre propre corps. C'est la différence qu'il y a entre « avoir » un corps, et « être » son corps : nous ne pouvons mettre notre corps à distance de nous-mêmes, notre corps ne fait pas partie de l'avoir (des choses dont on dispose) mais de l'être. Être son corps signifie que l'individualité, la subjectivité, avant d'être d'ordre spirituel, est corporelle.

Si le corps n'est pas un simple assemblage d'organes, c'est aussi qu'il est, et c'est sa seconde spécificité, signifiant en lui-même, porteur d'un sens :

« Nous le voyons secréter en lui-même un « sens » qui ne lui vient de nulle part, le projeter sur son entourage matériel et le communiquer aux autres sujets incarnés. »[559]

Le réduire à un agrégat mécanique, serait en effet oublier la mise en forme et en signes que le corps fait lui-même de la réalité. Le corps exprime le sujet, et son intention. Si chaque situation est vécue comme ayant une signification, cela signifie que le corps transforme la situation, et ne fait pas que la transmettre. Derrière le corps objectif dont nous avons directement conscience, se trouve un corps habituel, « infra-conscient », constitué d'un ensemble d'expériences et qui constitue le corps propre. L'organiste professionnel joue non pas mécaniquement, par représentation de chaque note, mais par son corps propre qui annexe l'instrument, de telle sorte que ce dernier devient comme le prolongement de lui-même,

[558] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op.cité, p.120
[559] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* op.cité, p.230

explique Maurice Merleau-Ponty. Le corps propre est une façon d'habiter le monde, il est « expression » : il exprime un sens, une façon de s'inscrire dans le monde. C'est dire que le corps ne fait pas que traduire la réalité extérieure, il la devance. Les gestes, les paroles et toute autre forme expressive, ne sont pas la simple traduction d'un état de conscience premier qui serait exprimé ensuite par le corps, ils sont les manifestations directes du corps, qui devient par lui-même signification, expression de la façon dont le corps habite le monde : « C'est lui qui montre, lui qui parle ».[560] Une façon de marcher, une façon de prendre avec la main, une manière de regarder, ne sont pas des réactions à des simples *stimuli*, mais traduisent une manière singulière d'envisager le monde. Le corps est donc une manière « d'être au monde », qui fait que chaque mouvement traduit une certaine intention du sujet. L'œil n'est pas simplement un outil qui traduirait un état d'âme (crainte, colère ou haine etc.), puisqu'il est d'emblée regard, c'est-à-dire intention (colère, crainte ou haine). Le corps est chargé d'intentions, qui désignent le sujet.

Nous en venons donc à la troisième spécificité du corps propre, qui est celle de définir le sujet. Si se comporter revient à révéler le sens de la situation où l'on est, alors le corps propre devient sujet. Par sa visée intentionnelle le corps devient la manière d'être d'un individu. Etre un individu est une façon d'être son corps puisque c'est le corps qui fait sens, qui dit l'individu, qui en est l'expression et la manifestation. Le corps propre n'a en somme ni le mode d'être de la pensée, qui est pour soi, à l'intérieur de soi, ni le mode d'être des objets tout extériorisés. Le comportement dépasse ainsi la pensée mécanique, objective, et dépasse également la pensée intérieure, subjective. Sa structure propre n'appartient ni au monde objectif, matériel, ni au monde subjectif de la pensée.

Paul Ricœur conserve de l'exigence phénoménologique le « retour aux choses mêmes », tout en ayant conscience que le donné ne se donne jamais directement mais toujours par l'intermédiaire des signes.[561] C'est pourquoi Paul Ricœur estime nécessaire de dépasser la phénoménologie, en « greffant » l'herméneutique sur la phénoménologie. Cette dernière reste insuffisante par elle-même et appelle la nécessité d'en passer par les signes, pour comprendre ce qui se donne dans l'expérience. La description du monde et l'analyse du langage vont donc de pair pour Ricœur et c'est en cela qu'il dépasse la phénoménologie du corps propre.

[560] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op.cité, p.229-232
[561] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, « pour une phénoménologie herméneutique », Seuil, Paris, 1986, p.55-62

Toutefois, ce détour par la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, permet de comprendre la critique que Paul Ricœur adresse à la philosophie de Derek Parfit. Ce dernier réduit le corps propre au corps quelconque. Cette réduction signale l'importance accordée au cerveau dans les différentes expériences de pensée. En effet, le cerveau est le seul organe dont le « moi » n'ait pas l'expérience directe de « mienneté ». Il n'existe pas de rapport vécu au cerveau, comme il en existe pour les autres organes. Il est intérieur et nous ne pouvons le saisir, le sentir directement. C'est ce qui lui confère « le caractère étrange d'intériorité non vécue ».[562]

La personne ainsi réduite à son cerveau, à du tangible, à du manipulable, élimine la question de l'ipséité, de la mienneté. Les paradoxes des expériences de pensée portent sur la mêmeté : en posant la question « vais-je survivre ? », il s'agit de savoir si il y aura une personne qui sera bien la même. En somme, Derek Parfit se situe d'après Paul Ricœur sur le plan du concevable et non du réel. Les expériences de pensée sont des « manipulations mentales » qui permettent d'éprouver des croyances. Or Paul Ricœur émet quelques réserves quant au recours à ces expériences de pensée.

Premièrement à travers ces *puzzling cases*, la décision dépend entièrement du langage, ce n'est pas à l'expérience mais au langage que revient en effet le rôle d'invalider ou de confirmer l'expérience de pensée. C'est ce qui peut se dire ou non d'une chose qui en valide ou non la valeur ontologique. En d'autres termes, le logique tend à remplacer le réel, le possible tend à remplacer le nécessaire.

En outre, quitter le monde réel pour le purement concevable entraîne une conséquence que Paul Ricœur ne manque pas de souligner : la temporalité se soustrait à la question de la survie :

> *« Le glissement de la discussion des problèmes de mémoire aux problèmes de survie marque l'entrée en scène d'une dimension d'historicité dont il paraît bien difficile de faire une description impersonnelle. »* [563]

On retrouve à travers cette critique l'exigence phénoménologique de Paul Ricœur, de ne jamais perdre de vue la réalité des choses, qui n'est pas sans rappeler un élément que nous avions souligné chez Marcel Proust, à savoir que chaque expérience du « moi » par la

[562] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.159
[563] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.163

mémoire involontaire résulte d'une rencontre avec une matière. La rencontre avec soi-même s'avérait tributaire du hasard de la rencontre matérielle, du fortuit de l'expérience sensible, du tribunal du réel. Elle est donnée à travers un signe, une extériorité, un objet, une manifestation extérieure, que ce soit une madeleine, un arbre, un pavé, une serviette de table, un bruit de cuiller. A chaque fois le sensible est révélateur de l'être, sans que l'être ne soit réductible au sensible.

Sur la troisième croyance dont l'enjeu est moral, Paul Ricœur souligne plusieurs paradoxes. Si le « moi » est déconstruit, comment penser ce qui importe dans l'ordre axiologique, sans supposer à *qui* cela importe ? « L'interrogation portant sur ce qui importe ou non ne relève-t-elle pas du souci de soi, qui paraît bien constitutif de l'ipséité ? ».[564]

De même que les actes semblent perdre leur enjeu moral avec la dissolution du « moi », autrui en tant que personne, ne devient-il pas lui aussi sans importance ?

Enfin, à la neutralisation du « moi » que Derek Parfit souhaite défendre dans un souci altruiste, Paul Ricœur objecte qu'il faut d'abord s'appartenir pour mieux s'ouvrir à l'autre : « Et ne faut-il pas pour se rendre disponible, s'appartenir en quelque façon ? ».[565]

En somme, pour Paul Ricœur, à l'encontre de Derek Parfit, il n'est pas nécessaire de déconstruire le « moi » pour aboutir à la morale. Le maintien d'un « Soi » et d'un « Autre » est au fondement même d'une relation morale. En d'autres termes, la question de la morale ne peut épuiser celle de l'ipséité. L'éclipse de l'ipséité est l'erreur que commettent aux yeux de Paul Ricœur, non seulement Derek Parfit mais aussi Emmanuel Lévinas. Derek Parfit situe la morale dans une indifférenciation entre le « moi » et l'Autre : les frontières doivent être abolies sinon ténues pour que la morale véritable puisse advenir. Emmanuel Lévinas, en insistant sur l'importance de l'Autre, amoindrit lui aussi le « moi », selon Paul Ricœur. Il nous semble nécessaire d'introduire ici la conception lévinassienne de l'identité personnelle afin de mieux saisir la critique que fait Paul Ricœur de l'anéantissement du « moi », présent dans l'œuvre de Derek Parfit ainsi que dans celle d'Emmanuel Lévinas.

1.4.2 Détour critique par la « conjoncture moi-autrui » selon Emmanuel Lévinas

Pour Emmanuel Lévinas, « être moi signifie, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité ».[566] Le « moi » est en somme pour l'Autre, il a son sens et sa signification par

[564] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* op.cit., p.165
[565] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.166

l'Autre. Le « moi » est identifié comme moralité et responsabilité, laquelle est éveillée par l'appel d'Autrui. Le fait d'être élu, désigné par l'Autre, comme unique et irremplaçable, élève le « soi », au « moi »,[567] en tant que sujet responsable. Aussi, la responsabilité fournit aux yeux d'Emmanuel Lévinas une preuve d'individuation, car personne ne peut se substituer au « moi » dans cette élection. L'individuation par la responsabilité permet d'identifier le « moi » autrement que par la conscience ou le corps propre. Si le « moi » est identifié, c'est par la signification que lui confère le visage d'autrui :

> *« C'est la caractéristique fondamentale de la personne humaine, en tant que moralement responsable. »*[568]

C'est donc la « conjoncture moi-autrui », qui individualise le sujet. Il y a dans ce rapport à autrui, une passivité de la subjectivité, car le sujet se trouve comme « embarqué », « otage », de sa responsabilité face à autrui :

> *« La dé-position ou la dé-situation du sujet qui demeure cependant irremplaçable unicité et comme la subjectivité du sujet. »*[569]

Le « soi » n'est pas une identité propre, privée, fermée. Il n'y a pas de présence à soi, de rapport du sujet avec lui-même pour Emmanuel Lévinas. Dans ces pages *d'Autrement qu'être* sur l'exposition à autrui, Emmanuel Lévinas utilise un certain nombre de métaphores, qui dévoilent sa façon de repenser l'identité personnelle, comme non-coïncidence avec soi-même. Il la décrit comme « mise à l'envers », « dépouillement jusqu'au noyau », « fission du noyau », « arrachement à soi », « non-coïncidence » [570], « desserre de l'identité », « abnégation de soi pleinement responsable de l'autre »[571]. L'identité personnelle est exposition, vulnérabilité, et non présence pleine à soi-même, puisqu'autrui lui donne son identité. Il n'y a aucune différence entre « être pour soi » et « être pour autrui » : le sujet lévinassien est un « être pour autrui ». Cet être pour autrui est un autre mode d'être que celui

---

[566] Emmanuel Lévinas, *Liberté et Commandement*, 1994, Fata Morgana, p.67
[567] Nous laissons ici les distinctions conceptuelles par lesquelles Emmanuel Lévinas distingue le soi (à entendre comme pour-soi) du moi (qui est le sujet éthique).
[568] Emmanuel Lévinas, *Entre nous*, Poche, Paris, 1991, p.118
[569] Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, Poche, Paris, 1974, p.81
[570] Emmnuel Lévinas, *Autrement qu'être*, op.cit, p.83-84
[571] Emmnuel Lévinas, *Autrement qu'être*, op.cit, p.111

de l'essence, ou de la présence pleine à soi-même. « *Autrement qu'être* », titre de l'ouvrage, signifie cette façon de se vivre comme inquiétude, comme intéressement pour l'Autre et désintéressement de soi. C'est une sortie hors de « soi », (de l'être). Cette sortie hors de soi, constitutive du soi, serait comme : « une respiration profonde jusqu'au souffle coupé par le vent d'altérité ».[572]

Si l'Autre n'est pas non plus selon Paul Ricœur, l'opposé du « soi » en ce qu'il est constitutif de l'identité (au sens de l'ipsé), ce dernier souligne néanmoins l'importance du « soi » à maintenir, et qu'Emmanuel Lévinas a tendance selon lui à réduire au profit de l'Autre. A l'éthique d'Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur oppose la nécessité d'une capacité d'accueil du « soi » pour que celui-ci puisse réellement dire « me voici » face à l'injonction d'autrui. Pour qu'il y ait réception de l'appel de l'Autre, il faut bien un « soi » qui soit en mesure de l'accueillir. Si autrui est aussi nécessaire que salutaire dans l'attestation de l'identité, il n'en reste pas moins que la puissance d'affirmation demeure dans le sujet lui-même. Paul Ricœur en faisant référence à autrui ne tombe pas dans la radicalisation d'autrui allant jusqu'à la dénégation de soi-même. Selon Emmanuel Levinas, précise Paul Ricœur, la passivité du sujet « s'inverse dans un élan d'abnégation où le soi s'atteste par le mouvement même en lequel il se démet ».[573] Emmanuel Levinas utilise, selon Paul Ricœur, un langage radical pour produire une rupture avec la tradition philosophique, considérée comme « représentative », donc incapable d'accéder à l'altérité en tant que telle. Or pour Paul Ricœur, le « soi » ne peut être la seule conséquence d'autrui : c'est parce qu'il y a l'Autre, qu'il peut y avoir attestation de soi et responsabilité morale, mais c'est aussi et surtout parce qu'il y a un « moi » que ce dernier peut répondre de ses actes, et répondre de l'Autre.

Les enjeux éthiques que visent Derek Parfit comme Emmanuel Lévinas ne suffisent donc pas à anéantir la nécessité de l'existence d'un « moi » singulier. Nous voyons que Paul Ricœur situe la morale, non dans une dissolution du « moi » mais dans une dialectique incessante entre altérité et identité :

> *« L'obligation de se maintenir soi-même en tenant ses promesses est menacée de se figer dans la raideur stoïcienne de la simple constance si elle n'est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voire à une requête venue d'autrui. »*[574]

[572] Emmnuel Lévinas, *Autrement qu'être*, op.cit, p.277
[573] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.387-393
[574] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.311

C'est en ce point que « la théorie narrative, sollicitée de s'affronter aux interrogations de Parfit, sera invitée, elle aussi, à explorer sa frontière commune avec la théorie éthique »,[575] mais nous laissons là cet enjeu éthique qui présuppose l'existence d'un « soi » authentique, existence que nous n'avons pas encore suffisamment développée, et qui va constituer le cœur de notre deuxième chapitre.

En somme, les philosophies du sujet ont fait de l'identité personnelle un concept « sortal », autrement dit un concept qui représente la sorte d'être qu'est une personne, et non un concept caractérisant.[576] En ce sens un homme est une personne, comme une pierre n'en est pas une. Mais le fait que cette personne ne soit pas seulement « une » personne mais « cette » personne-ci reste inexpliqué.

Pour René Descartes, la personne est envisagée du point de vue de la troisième personne bien qu'il parte de la première personne. Une personne est un composé âme/corps dont l'âme est dotée de pouvoirs spécifiques comme la volonté et l'entendement, mais René Descartes n'insiste pas sur le mode spécifique d'individuation des personnes. Le point de vue de la première personne aboutit à une conception du « moi » comme « chose pensante », « substance pensante » ou âme impersonnelle.

John Locke dépasse le point de vue de la troisième personne, en transposant la question « que suis-je ?» cartésienne en « qui suis-je ?», et en faisant de la personne une conscience de soi. La substance qu'est le corps, se retrouve alors exclue de la définition de l'identité personnelle, puisque c'est la conscience qui fait la personne. Néanmoins la question de John Locke : « qu'est-ce qui me permet de dire que je suis la même personne malgré les transformations temporelles ? », reste prisonnière de celle de la mêmeté. Si la réponse de John Locke tient dans la conscience mnésique, qui maintient un « moi », comment la conscience peut-elle néanmoins être continue ? Le sommeil, les troubles de la mémoire font-ils alors disparaître le « moi » ?

Comment l'idée du « moi » se forge-telle alors puisque rien de tel n'existe réellement ? David Hume réduit le « moi » à une combinaison d'états. Cette combinaison d'états, qui ne suppose aucune existence par elle-même, aura pour Derek Parfit des impacts éthiques. La question du « qui ? » devient celle de l'utilité pratique de l'idée d'un « moi ».

[575] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.166
[576] Sur cette distinction, cf. Strawson, *Les individus*, Seuil, Paris, 1973, p.189

En somme, René Descartes fait de la question : « qui suis-je ? », une question d'essence : « que suis-je ? » ; John Locke fait de la question « qui suis-je ? », une question de permanence : « suis-je le même ? » ; David Hume en fait une question de généalogie : « comment l'idée d'un « moi » se constitue-t-elle ? » et Derek Parfit une question morale : « Pourquoi poser l'existence d'un « moi » ? ». Aucune de ces analyses ne répond à la question du vrai « moi », selon Paul Ricœur. Le manquement des philosophies de l'identité personnelle tient selon lui au fait que l'identité ipséité n'a pu être détachée de l'identité mêmeté. C'est pour cette raison, que toutes les analyses ont jusqu'à présent évincé la question « qui ? » au profit de la question « quoi ? ».

L'impossibilité qu'éprouve la philosophie à dire l'identité personnelle est constitutive du concept d'identité lui-même selon Paul Ricœur :

> *« L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmeté. Et c'est parce que cette distinction majeure est méconnue que les solutions apportées au problème de l'identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent »*[577]

Les philosophies exposées jusqu'ici, recherchent l'identité-idem, qui suppose une permanence dans le temps. Or la permanence dans le temps ne pouvant s'accorder avec l'existence humaine, puisque la personne est de fait soumise au temps, l'identité mêmeté ne permettra jamais de répondre à la question de l'identité personnelle.

Le « moi » véritable tel qu'il est appréhendé dans *La Recherche* échapperait-il alors aux critiques que Paul Ricœur adresse aux théories modernes de l'identité personnelle ? Marcel Proust, selon nous, ne manque pas le caractère authentique de l'identité personnelle, et peut échapper aux critiques que Paul Ricœur adresse aux quatre philosophies modernes de l'identité personnelle. Nous allons, pour le montrer, confronter le « moi » proustien aux critiques successives qu'effectue Paul Ricœur, pour voir s'il résiste à ces dernières.

Commençons par les critiques que Paul Ricœur adresse à la philosophie du cogito cartésien. Jamais le « moi » dans *La Recherche* ne se réduit à une définition, à un ensemble de caractéristiques stables et identiques, puisqu'il n'est pas appréhendé comme une chose, comme une entité aux contours bien définis, mais est au contraire perçu à chaque fois comme une multiplicité de « moi » différents. Aussi ce n'est pas la « mêmeté » qui est recherchée dans la quête du « moi » véritable. Si les « moi » sont divers, cela signifie que le narrateur

[577] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* op.cit., p.140

pense l'individualité, non de manière statique, comme une chose, comme une mêmeté, mais comme un rapport. Nous rappelons que le sentiment de « soi » n'est possible pour le narrateur que par le biais d'une expérience qui met en scène deux « moi » différents : un passé et un actuel n'ayant plus les mêmes caractéristiques, n'étant plus les mêmes, mais conservant néanmoins une identité, pensée non pas en termes de « mêmeté » mais d'ipséité au sens de « maintien de soi » qui se réactualise. Quelque chose de « soi » demeure, bien que le « soi » ne soit plus le même. En ce sens, nous pourrions émettre l'hypothèse que le « soi » véritable dans *La Recherche* se rapproche davantage de l'ipséité au sens de Paul Ricœur que de la mêmeté. Le « moi » proustien ne peut donc tomber, selon nous, sous les coups de la critique de la mêmeté.

Par ailleurs, le « moi » véritable tel qu'il est décrit dans *La Recherche* semble également pouvoir échapper à la critique que fait Paul Ricœur de l'impersonnalité du « moi » cartésien. Le « moi » véritable n'est pas un « moi » impersonnel puisqu'il reste ancré dans la singularité de l'expérience intime. Le narrateur ne retire pas toute subjectivité au « moi » puisqu'il s'inscrit dans une logique phénoménologique, qui fait de la sensation et de l'appréhension du réel, l'origine même du sentiment de « soi ». En cela, le « moi » proustien ne tombe pas non plus dans l'impasse, qu'est selon Paul Ricœur, celle de l'impersonnalité de l'identité.

Passons maintenant à la critique que Paul Ricœur adresse à la philosophie du « moi » de John Locke. Si le narrateur pense, certes, le « moi » en lien avec la mémoire, cette dernière n'a toutefois pas le même statut que pour John Locke. Elle est pensée dans *La Recherche*, non comme un principe de synthèse, mais comme une création, une épiphanie, une révélation du « moi ». La mémoire n'est pas une permanence garante du même, mais un évènement révélateur d'un « moi » (à la fois ancien, mais nouveau en ce qu'il apparaît pour la première fois). La mémoire n'est donc pas à la recherche de la mêmeté, mais bien d'un maintien de « soi », d'une retrouvaille avec un « moi » passé et en même temps nouveau. En outre, la mémoire n'a pas pas besoin d'être continue. Elle est provoquée par une rencontre fortuite et inattendue avec le sensible. Autrement dit les pertes de mémoire, le sommeil et toutes les interruptions mnésiques n'empêchent pas la résurgence possible du « moi ». La mémoire est discontinue chez Marcel Proust, et cette discontinuité n'empêche en rien le « moi » ancien d'apparaître. S'il y a permanence ce n'est donc pas au sens de « mêmeté » continue, mais d'ipséité épisodique, de retrouvailles avec un « moi » différent, autre, qui n'est pas actualisé, mais qui demeure virtuellement présent dans l'individu. La mémoire épiphanique de *La*

Recherche permet donc de penser une permanence discontinue, une continuité intermittente, une identité sans mêmeté. Aussi, elle nous semble pouvoir échapper à la critique adressée à John Locke concernant la permanence de la mémoire ainsi que la recherche de mêmeté.

Abordons enfin la critique que Paul Ricœur adresse aux philosophies du « moi » de David Hume et de Derek Parfit. Si Marcel Proust pense bien le « moi » comme un assemblage, une combinaison, une multiplicité, cette multiplicité n'est toutefois pas pensée comme un obstacle à l'idée d'un unique « moi ». L'unité n'est pas contraire à la multiplicité puisque par le souvenir involontaire, un ancien « moi » retrouve un « moi » plus actuel et procure par cette rencontre un sentiment de soi unique. C'est la rencontre de deux « moi » qui fait émerger le sentiment de soi. En revivant une qualité, la multiplicité se résorbe, le moi ne fait plus qu'un avec celui qu'il était auparavant. C'est bien le seul moyen et le seul moment où le narrateur a le sentiment de coïncider pleinement avec lui-même. Il est furtivement dans son être, dans l'authenticité de son être. L'unité et la multiplicité ne sont donc pas contraires chez Marcel Proust puisque l'unité est pensée comme une permanence sans identité. Etre soi ne signifie pas être le même. La différence peut être révélatrice d'une permanence, car cette dernière n'est pas pensée sous le registre de la mêmeté, mais de l'ipséité. La multiplicité devient la condition du sentiment de soi, qui ne peut se trouver et se retrouver qu'en se revivant, différent. Ce sont les changements, et la multiplicité des « moi » qui permettent à l'un des « moi » qui nous constitue de ressentir ce qu'un ancien « moi » était et d'obtenir alors un véritable sentiment de soi-même. C'est dire qu'une unité est trouvable à partir d'une multiplicité. Aussi la multiplicité des « moi » ne dissout pas le « moi » mais à l'inverse le constitue en le faisant se sentir véritable. Autrement dit, Marcel Proust ne tombe pas dans l'aporie de la déconstruction du « moi », parce qu'il ne pense pas la multiplicité comme le contraire de la réconciliation, de l'unification. En cela, le « moi » proustien nous semble échapper à l'impasse de la thèse réductionniste. Derek Parfit restant sur l'identité-idem, ne voit pas la possibilité de conserver l'identité ipse pour définir et stabiliser le sujet, là où *La recherche* permet de la penser. Cette différence prouve que l'idée d'un « moi » suppose chez Derek Parfit, l'idée d'identité numérique, et revient à penser « le » « moi » comme cohérence, la cohérence comme unité, l'unité comme identité numérique. Or nous avons vu à travers l'œuvre de Marcel Proust que l'unité n'est pas pensée comme identité numérique. La nature d'un être s'enrichit au fur et à mesure, se transforme, change, tout en restant « une », car l'unité n'est pas contraire à la multiplicité étant donné que l'unité n'est pas pensée comme identité au sens « mêmeté ». Le narrateur a changé d'âge, changé de lieu, ses caractéristiques ne sont plus similaires, et pourtant un « moi » demeure, qu'il retrouve à travers les différentes

expériences de souvenirs involontaires. L'individu n'est plus le même, mais il se retrouve tel qu'il a été, il se revit quand bien même il n'est plus le même. Un sentiment de « soi » demeure donc par-delà les changements qu'a pu connaître le « soi » : il s'agit bien d'une permanence sans mêmeté.

On pourrait toutefois nous objecter que la sensation qui provoque le souvenir involontaire est identique à la première expérience, et que c'est donc parce qu'il y a une mêmeté qu'il y a le sentiment d'un « soi » possible. Cependant le « soi » ne peut être exactement le même et la sensation parfaitement identique car le temps est passé, les lieux, les objets, les êtres ont tous évolués. D'ailleurs plus le narrateur cherche à approfondir ce sentiment à travers les objets matériels qui ont provoqué cette impression identique, plus le sentiment de « soi » qu'il ressent s'éloigne. Nous l'avions vu à travers l'exemple de la madeleine : plus le narrateur cherche à retrouver ce sentiment de lui-même dans le goût de la madeleine qui est identique à celui qu'il avait gouté par le passé, plus il s'en éloigne, car le « moi » retrouvé n'est pas une retrouvaille de la « mêmeté ». Si l'expérience du souvenir involontaire est révélatrice du moi, ce n'est pas tant l'identité-idem qui demeure et qui est retrouvée, que l'identité-ipsé. Nous voyons donc que le « moi » proustien peut échapper aux apories de l'identité personnelle que soulève Paul Ricœur et que nous avons analysées dans ce premier chapitre.

Nous avons vu que les philosophies de René Descartes, John Locke, David Hume et Derek Parfit, ne permettent pas, selon Paul Ricœur, de résoudre la question de l'identité personnelle, pour qui l'antinomie demeure inévitable :

> *« Inévitable en ce que la désignation d'une personne par le même nom, de sa naissance à sa mort, semble indiquer l'existence d'un tel noyau immuable (…) Or l'expérience du changement corporel et mental contredit une telle mêmeté. »*[578]

Cette inévitabilité s'accompagne d'une insolubilité : jusqu'à présent les catégories de pensée ne permettent pas de résoudre cette antinomie. Les catégories de substance, et de permanence ne permettent pas de résoudre l'énigme de l'identité personnelle, en ce qu'elles ne permettent pas de répondre de la permanence et de la non permanence qu'implique l'identité d'une personne, nécessairement soumise au changement. Paul Ricœur dénonce du

[578] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique, «* Ecrits et conférences 3 », Seuil, Paris, 2013, p.358

cogito des philosophies du sujet, l'auto-position, l'auto-fondation, caractéristiques d'un sujet « exalté » qui reste aveugle aux liens qui l'ancrent à son corps propre et à l'altérité.

Néanmoins, quand bien même le problème de l'identité personnelle demeure, Paul Ricœur ne souhaite pas pour autant tomber dans les philosophies qui dissolvent le sujet. En d'autres termes, Paul Ricœur ne choisit pas d'opposer à ce sujet exalté un sujet humilié, c'est-à-dire incapable de se connaître, comme y incite toute une tradition anti-cartésienne, qui décourage tout effort d'appropriation de soi par soi. Le « moi », dans cette tradition, ne devient saisissable que par autre chose que lui-même, en l'occurrence des structures extérieures transcendantes qui le déterminent. Le « moi » n'est plus alors un sujet maître de sa conscience et autonome, qui aurait un corps propre, mais un sujet « assujetti »[579] à des forces supérieures (sociales, psychologiques, historiques, linguistiques etc.) qui le déterminent et le dépassent. L'homme n'est plus le centre, n'est plus « le maître dans sa propre maison » pour employer le vocabulaire de Sigmund Freud, mais un effet de forces déterminantes. Nous ne développons pas ici les philosophies du soupçon, puisqu'elles nous éloigneraient du « moi » qu'elles anéantissent et qui reste notre sujet, mais nous tenions à souligner cet aspect pour comprendre d'autant mieux l'enjeu de Paul Ricœur.

Si ce dernier estime que nous ne pouvons plus penser de la même manière avant et après les philosophies de la déconstruction du sujet, il juge néanmoins possible « de prendre appui sur l'obstacle », c'est-à-dire de fonder une philosophie du sujet, consciente de ses limites, après et malgré l'épreuve du soupçon.

Chapitre 2 Le cogito authentique

Nous allons désormais envisager la solution qu'apporte Paul Ricœur lui-même au problème de l'identité personnelle, pour voir si cette dernière peut conceptualiser sous l'angle philosophique ce que le « moi » proustien rassemble sous un point de vue littéraire : une multiplicité qui ne soit pas contraire à l'unicité d'un « moi », et une permanence du « moi » qui ne soit pas substantielle. Comment Paul Ricœur conçoit-il le « moi » authentique ? Comment penser à la fois le changement auquel chaque être est soumis et l'identité qui suppose le maintien d'un même ?

[579] Expression de Michel Foucault

2.1 Entre sujet exalté et sujet humilié

L'enjeu pour Paul Ricœur consiste à éviter les deux excès dans lesquels la philosophie est jusqu'alors tombée : d'un côté, un cogito en position de force, surestimé, et de l'autre, un cogito anéanti, sous-estimé. Il s'agit de sortir des apories de la philosophie concernant l'identité personnelle, et d'éviter de tomber dans le choix binaire entre une philosophie du sujet de type cartésien, et une philosophie du non sujet, introduite par David Hume comme nous l'avons précédemment vu. D'un côté, un sujet immédiatement présent à lui-même et posé comme fondement premier de toute connaissance, de l'autre la critique radicale d'un sujet présent à lui-même, qui fait du sujet non pas un fondement, mais au contraire un effet, une construction. Selon Paul Ricœur, l'histoire philosophique balance régulièrement entre un sujet triomphant et un sujet humilié. Le premier trouve la garantie de son identité dans la conscience immédiate de lui-même, (c'est ce que nous avons vu chez René Descartes) ; le second s'avère être un sujet multiple, dont la multiplicité, l'éparpillement (que nous avons vu chez David Hume puis Derek Parfit), signe l'échec de toute tentative de fondation d'un « moi » véritable :

> *« Sujet exalté, sujet humilié : c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre, qu'on s'approche du sujet ; d'où il faudrait conclure que le « je » des philosophies du sujet est atopos, sans place assurée dans le discours. »*[580]

Or Paul Ricœur cherche à échapper à l'oscillation qui pose d'un côté un « je » tout puissant, et de l'autre un « je » illusoire, en lui redonnant un statut, un *topos*. En d'autres termes, si le cogito est bien « brisé » après la tradition anti-cartésienne et réductionniste que nous avons analysée, il n'est pour autant pas détruit aux yeux de Paul Ricœur : « Un cogito brisé n'est pas un anti-cogito »[581] . Il existe pour ce dernier « un cogito illusoire » dont il faut se déprendre, pour mieux saisir en quoi consiste le cogito authentique, qu'il nomme « l'authentique ipséité ».[582] Authentique signifie la mise à nu de la question « qui ? » sans aucun « quoi » parasite, celle qui permet de penser la permanence dans le temps, sans l'idée de mêmeté.

---

[580] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, préface, p.27

[581] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.25

[582] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.166 : « Un moment de dépossession de soi n'est-il pas essentiel à l'authentique ipséité ? »

Nous avions vu que le « moi » proustien permet de penser la permanence dans le temps sans l'idée de mêmeté. Marcel Proust suggère l'idée d'une permanence sans mêmeté, puisque jamais le « moi » chez ce dernier ne se réduit à des caractéristiques stables et identiques, comme peuvent l'être celles d'une chose. Il y a une multiplicité de « moi » différents que seul le temps permet de retrouver. Le « moi » retrouvé n'est pas le même que le « moi » qui retrouve. Le sentiment de soi n'est donc le résultat que d'un rapport, d'une liaison, d'une mise en perspective de deux « moi » pourtant différents. Entre les deux « moi » qui ne sont pas identiques puisque le temps a œuvré, quelque chose de « soi » demeure néanmoins. Ce maintien virtuel du « moi » nous semble faire écho aux critères de l'ipséité ricœurienne que nous allons désormais analyser.

2.2 Entre caractère et promesse

Pour que le cogito authentique dépasse les antinomies de l'identité personnelle, et ne tombe pas dans les deux excès du cogito exalté ou humilié, il doit éviter le dilemme de la substantialité du soi ou/et de sa dissolution dans le pur divers d'états momentanés et disparates. Pour cela il doit répondre à deux conditions.

La première condition à laquelle doit répondre l'identité est de ne pas être réductible à l'identité idem, numérique, substantielle qui ne varie pas. Si le concept d'ipésité authentique est la clé, c'est qu'elle se distingue nettement de l'identité formelle ou substantielle, sans quoi, elle retomberait sous les critiques que Paul Ricœur adresse aux philosophies de René Descartes, John Locke, David Hume et Derek Parfit. Aussi, il est nécessaire, précise Paul Ricœur pour répondre à cette première condition, de ne pas la confondre avec le « caractère » d'une personne, avec quoi on la confond souvent. Car le glissement que tend à faire toute interprétation de l'identité en termes de caractère, revient à faire du « qui » un « quoi », et retombe inévitablement dans une substantialité de l'identité. Il est nécessaire ici de rappeler ce que signifie « caractère » selon Paul Ricœur : « Le caractère c'est véritablement le « quoi » du « qui » »[583]. Paul Ricœur choisit le caractère pour rendre compte du pôle idem de l'identité, et du type de permanence dans le temps qui le caractérise. En effet, le caractère a tendance à faire passer l'identité personnelle du côté de la mêmeté puisque celle-ci rassemble les caractéristiques permettant d'identifier un individu comme étant le même. Par ces traits distinctifs et reconnaissables, l'individu forge une identité numérique, qualitative et

[583] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.147

permanente : « C'est par là qu'il désigne de façon emblématique la mêmeté de la personne ».[584] En somme, le caractère procure un équivalent objectif (les qualités durables) à la part la plus subjective de notre existence :

> *« Le caractère désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. C'est à ce titre que le caractère peut constituer le point limite où la problématique de l'ipse se rend indiscernable de celle de l'idem et incline à ne pas les distinguer l'une de l'autre. »*[585]

Si Paul Ricœur parle de « disposition », c'est que cette notion sous-entend l'idée d'habitude contractée. Une habitude devient si ancrée qu'elle se sédimente, au point d'apparaître comme une seconde nature, immuable et indissociable de la personne. Cette sédimentation confère au caractère la sorte de permanence dans le temps que Paul Ricœur interprète comme « recouvrement de l'ipse par l'idem » et qui désigne la stabilité résultant des habitudes, grâce auxquelles :

> *« Le caractère assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps qui définissent la mêmeté. »*[586]

C'est à travers cet aspect du caractère que l'ipse a tendance à être recouverte par l'idem :

> *« Mais ce recouvrement n'abolit pas la différence des problématiques : en tant même que seconde nature, mon caractère c'est moi, moi-même, ipse ; mais cet ipse s'annonce comme idem. »*[587]

Cela signifie que, quand bien même le caractère a tendance à ramener l'ipséité à la mêmeté, il ne s'y réduit pas. Pourquoi ? « Qu'est-ce qui trahit, sous l'identité du même, l'identité du soi et empêche d'assigner purement et simplement l'identité du caractère à celle du même ? ».[588] Le caractère est pensé comme ayant une histoire, une dynamique, celle du

---

[584] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.146
[585] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.146
[586] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.147
[587] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.146-147
[588] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.143

processus d'intériorisation d'habitudes et d'identifications à diverses valeurs ou figures prises comme modèles, via une « dialectique de l'innovation et de la sédimentation ».[589] S'il y a histoire, c'est qu'il y a évolution, transformation, devenir temporel du caractère, qui n'est pas donné une fois pour toutes. S'il y a transformation, c'est qu'il y a intégration par le « soi » de dimensions d'altérité résultant de diverses identifications que le sujet effectue pour se construire. Cette présence de l'altérité au cœur même du « même » montre bien que l'on ne peut réduire le caractère à l'idem, quand bien même l'idée de caractère aurait tendance à abolir la distinction et à s'y assimiler. C'est pourquoi réduire l'identité personnelle au caractère, revient à commettre l'erreur des philosophies antérieures, qui, aux yeux de Paul Ricœur, consiste à confondre les deux sens du mot identité, à savoir la mêmeté et l'ipséité, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de cette partie. Si l'identité (ipse) ne se substitue pas au caractère, cela signifie que l'identité personnelle n'est pas réductible à la somme des propriétés d'un sujet.

Nous en venons désormais à la seconde condition que le cogito authentique doit remplir, pour ne pas tomber dans les apories liées au problème de l'identité personnelle. Il se doit d'être irréductible à l'identité, non plus substantielle (première condition), mais intermittente et contingente qui avait été introduite par John Locke, puis développée par David Hume, et Derek Parfit. Cette ipséité permanente et non substantielle, Paul Ricœur la saisit à travers ce qu'il appelle la promesse. Nous venons de voir que le caractère, sans s'y soustraire, se rapproche de la mêmeté en isolant et sélectionnant certains traits constants de la personne. A l'autre extrême du caractère, Paul Ricœur pose la promesse, révélatrice de l'ipséité en tant que telle, et révélant par là-même un autre modèle de permanence dans le temps que celui du « même » révélé à travers le caractère :

> *« Il est en effet un autre modèle de permanence dans le temps que celui du caractère. C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette tenue, la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du qui. »*[590]

[589] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.146
[590] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.148

Le « qui » authentique, s'actualise sur le plan éthique, à travers la dimension assertive de la promesse. Paul Ricœur nomme cette forme de promesse de soi à soi, « l'attestation ». L'attestation correspond à un engagement de fidélité à travers le temps :

> *« Il est en effet un autre modèle de permanence dans le temps que celui du caractère. C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette tenue la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du qui ? »*[591]

Le sujet s'engage à tenir parole. L'attestation est donc la capacité à répondre de ses actes dans la durée, sans supposer pour autant une substance demeurant identique. Par-delà les changements auxquels sont soumis tous les êtres, nous attendons d'autrui qu'il réponde de ses actes, autrement dit qu'il soit le « même » au sens d'ipse, entre celui qui a commis ou promis les actes dans le passé et celui qui en répond aujourd'hui : « Nous comptons que dans l'avenir, il tienne parole, c'est à dire qu'il prenne en charge l'être d'aujourd'hui dans l'être de demain »[592]. A travers l'attestation, nous avons un exemple d'identité ipse imperméable aux altérations temporelles. L'attestation est cette « façon que la vie humaine a, de faire suite avec elle-même ».[593]

Le « moi » retrouvé proustien n'est-il pas lui aussi une des manifestations qu'à la vie de faire suite avec elle-même ? Il y a tout à coup, par une rencontre fortuite avec le sensible, une continuité entre deux « moi » pourtant différents et dont l'un a été oublié jusque-là. Le « moi » retrouvé prouve que l'être d'hier est dans celui d'aujourd'hui, et que celui d'aujourd'hui est dans celui de demain. Il y a bien l'idée d'une permanence qui n'est pour autant pas une constance. S'il y a permanence ce n'est pas, comme nous l'avons vu, au sens de « mêmeté » continue, mais d'ipséité épisodique, de retrouvailles avec un moi perdu, différent, autre, (et non semblable dans ses caractéristiques) qui n'est pas actualisé, mais qui demeure virtuellement présent dans l'individu. Le « moi » proustien évoque, en ce sens, la possibilité de penser une permanence, une continuité, une forme de rendez-vous ultérieur avec soi-même.

---

[591] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.148
[592] Paul Ricœur, *Anthropologie Philosophique*, op.cité, p.378
[593] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, op.cité, p.379

Cette suite et cette permanence ne suppose aucune substantialité chez Paul Ricœur, et correspond, rappelle-t-il, à ce que Martin Heidegger appelle dans *Être et Temps*, le « maintien de soi », pour distinguer la permanence du *Dasein* de celle de la chose physique. Il s'agit bien d'un « maintien de soi » et non d'une identité mêmeté, ou égalité substantielle. Ici l'identité du sujet ne se confond pas avec la question « quoi ? », qui n'entre en rien dans la problématique de l'attestation :

> *« Il est important que la question soit posée comme une question en qui et non en quoi. La question quoi appelle une réponse univoque en termes d'identité-idem, selon les critères évoqués plus haut : identité numérique ou de développement, ou de structure. La question qui appelle une réponse équivoque, une réponse scindée, dont les deux extrêmes seraient illustrés par le caractère qui marque la permanence de l'idem et par la promesse qui illustre le maintien de l'ipse. Il ne faut pas dire que les choses sont du côté du même et les personnes du côté de l'ipséité : les personnes sont des deux côtés. C'est pourquoi il y a paradoxe. Nous sommes caractères et être de promesse. »*[594]

L'attestation reste sur la question « qui ? » sans réduire le « qui ? » au « quoi ?», ce qui fait que l'identité ipse se distingue très nettement de l'identité idem :

> *« La fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée marque l'écart extrême entre la permanence de soi et celle du même, et donc atteste pleinement l'irréductibilité des deux problématiques l'une à l'autre. »*[595]

Paul Ricœur définit l'attestation comme une forme de croyance, à mi-chemin entre la vérité scientifique, et l'opinion (*doxa*). Si la *doxa* relève du « je crois que », l'attestation relève du « je crois en ». Si elle est croyance « en », cela signifie qu'elle est croyance en son pouvoir de dire et de faire. Cette croyance « en » est une certitude qui assume une certaine forme de fragilité. C'est une croyance que « son défaut de fondation » rend vulnérable, en la rapprochant moins de la preuve que du « témoignage », c'est-à-dire du probable et du rapport à l'autre. Au lieu de se fonder sur la certitude de soi-même du sujet pensant, la pensée fait retour à un sujet qui, par l'attestation, se soumet à autrui, car autrui est ce qui soutient la promesse. C'est par la promesse que le « soi » reste lui-même, quoi qu'il arrive :

---

[594] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, op.cité. p.379
[595] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p. 143

« Ici plus qu'ailleurs, le rapport à l'autre est originairement corrélatif du rapport à soi (…) Promettre c'est se placer soi-même sous l'obligation de faire ce que l'on dit aujourd'hui que l'on fera demain. Or la relation à autrui est ici évidente, dans la mesure où c'est toujours à autrui que je promets ; et c'est autrui qui peut exiger que je tienne ma promesse ; plus fondamentalement, c'est lui qui compte sur moi et attend que je sois fidèle à ma promesse (…) cette ipséité forte ne va pas sans contrepartie allocutoire, dans la mesure où l'engagement de soi à soi a autrui non seulement pour témoin mais encore pour destinataire. Tel est le pour autrui de l'ipséité forte. »[596]

L'attestation est donc paradoxalement à la fois ce qui manifeste l'ipséité et ce qui dépend d'autrui. C'est ce qui amène Paul Ricœur à parler d'une « attestation elle-même brisée », qui révèle « l'unité profonde de l'attestation de soi et de l'injonction venue de l'autre »[597]. Le « soi » serait en dernière instance déposée en autrui. La promesse étant révélatrice du « soi », et l'autre étant nécessaire dans la promesse, l'autre devient nécessaire dans la révélation de soi à soi-même.

Dans la conception que développe Paul Ricœur du cogito authentique, ce dernier explique que l'une de ses intentions se situe dans le développement d'une dialectique entre soi-même et l'autre : « l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre ».[598] Pour mieux comprendre cette dialectique, Paul Ricœur utilise le paradigme de la traduction. Parler, penser, signifient toujours traduire, puisque cela revient à découvrir les traces des autres, de l'Altérité, en nous-mêmes. On ne peut jamais gommer intégralement l'altérité. Cela signifie, pour la question de l'authenticité qui est la nôtre, que sa recherche passe par un travail de traduction, autrement dit par l'accueil de l'altérité en soi. L'altérité en soi-même, peut prendre plusieurs formes et n'est pas nécessairement réductible aux yeux de Paul Ricœur, à la seule altérité de l'autre homme.

Paul Ricœur dégage trois formes d'altérité en nous : la chair (corps propre), l'étranger (autrui) et le for intérieur (la conscience). Ces trois formes d'altérité sont trois formes de passivité, puisque l'altérité correspond à ce qui ne dépend pas du « soi ».

La chair constitue une première expérience du rapport du soi à la passivité, par l'exposition involontaire de la chair à la souffrance, à ce que Paul Ricœur nomme le « subir ».

---

[596] Paul Ricœur, *Anthropologie Philosophique,* op.cité, p.351
[597] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.409
[598] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.14

Le subir forme la contrepartie de l'agir, en ce que la souffrance diminue les capacités d'action. Il parle alors : « d'une corrélation originaire entre l'agir et le souffrir. »[599]

La passivité de la chair ne s'expérimente pas seulement à travers l'épreuve de la souffrance mais aussi en tant qu'elle précède toute volonté et toute initiative :

> *« La chair précède ontologiquement toute distinction entre le volontaire et l'involontaire. On peut certes la caractériser par le « je peux » ; mais précisément le « je peux » ne dérive pas de « je veux », mais lui donne racine. »*[600]

La chair est l'expérience première de l'altérité, en ce qu'elle précède tout vouloir et tout pouvoir. Nous ne développons pas plus précisément ce point qui nous éloignerait de la question du « soi ».

La seconde expérience d'altérité, s'effectue à travers la rencontre de l'Autre. L'intersubjectivité est une condition de la réalisation de soi et de ses facultés selon Paul Ricœur. Ce qui signifie que le chemin entre soi et soi-même passe systématiquement par autrui et par les institutions. Le tiers est d'emblée inclus dans la capacité pour le « soi » de se réaliser lui-même.[601] Cela signifie que le propre du « soi » vient d'autrui : « être soi » n'est pas être « par soi ». C'est la différence que l'on peut tout de suite établir avec la philosophie du sujet telle qu'elle est présentée chez René Descartes ainsi qu'avec les théories du développement personnel. La puissance du « soi » réside moins dans un pouvoir de « position », que « d'accueil ».[602] En ce sens on peut comprendre le titre « *soi-même comme un autre* » non pas comme une comparaison (soi-même semblable à un autre) mais comme une implication (soi-même en tant qu'autre) :

> *« Au « comme » nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison, -soi-même semblable à un autre-, mais bien d'une implication : soi-même en tant que…autre. »*[603]

---

[599] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p. 367

[600] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p. 375

[601] Paul Ricœur illustre lui-même ce point par sa méthode puisqu'il cherche à se confronter aux courants de pensée divers pour, dit-il, produire sa pensée propre. C'est notamment ce qu'il fait lorsqu'il confronte sa pensée à celle d'Emmanuel Lévinas, qui accorde une place centrale à l'Autre comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette partie..

[602] Paul Ricœur, *philosophie de la volonté 1, le volontaire et l'involontaire*, 1950, Paris, Aubier, p.36

[603] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.14

C'est dire qu'il n'y a pas de possibilité de dire ou faire sans une intersubjectivité fondamentale : le « soi » résulte d'une dialectique de l'ipséité et de l'altérité.

La troisième forme d'altérité s'expérimente à travers la voix de la conscience. Il y a, aux yeux de Paul Ricœur, la présence en soi d'une voix étrangère dont l'origine reste inconnue :

> *« Peut être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu-Dieu vivant, Dieu absent-ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête.»*[604]

Pour nous, l'essentiel n'est pas de développer ces trois formes d'altérité en nous, mais de voir que faire de l'altérité nécessité, revient à fracturer le « moi » qui n'est plus, comme dans les philosophies du cogito, ou les théories de développement personnel, une citadelle imprenable, mais une dépendance à autrui. C'est un sujet plus dépendant qu'autonome, plus faible que fort, plus humble que fier de se poser à partir de lui-même :

> *« De l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'a pas de maîtrise, elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas. Cette non-maîtrise d'une voix plus entendue que prononcée laisse intacte la question de son origine. »*[605]

Il s'agit bien d'un sujet plus « faible », (au sens où il est traversé par une passivité, l'altérité), que fier de se poser comme fondement absolu.

Le cogito authentique tel que le décrit Paul Ricœur, se distingue donc des théories du sujet, en ce que ces dernières visent un sujet maître de lui-même. La maîtrise suppose qu'aucun élément extérieur ne vienne perturber le sujet. Or nous venons de voir que le cogito authentique tel que Paul Ricœur le décrit, suppose l'altérité, et en cela s'oppose au sujet pleinement indépendant et autarcique que posent les philosophies du sujet. Non seulement la dérive solipsiste du cogito cartésien est évacuée, mais également résolue la place instable

---

[604] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.409

[605] Patrice Canivez, *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur*, *Huit études sur Soi-même comme un autre*, Septentrion, Paris, 2013, p.93

qu'occupait autrui, (à la fois juge de l'authenticité et menace à être soi-même), dans les théories de développement personnel.

Nous voyons que l'altérité inhérente au cogito authentique tel que la théorise Paul Ricœur, est semblable à l'altérité du « moi » véritable telle que Marcel Proust la décrit littérairement. Nous avions montré que l'Autre, dans l'œuvre de Marcel Proust est ce qui permet d'accéder à soi-même. L'Autre étant pour le narrateur la rencontre avec le sensible. Le sentiment de « soi » provient toujours d'une rencontre avec l'altérité sensible. L'altérité est l'élément révélateur du « soi » : une sensation, un objet, une peinture, un récit. Le sujet authentique se saisit donc à partir de la donation de souvenirs sensibles, que la rencontre avec une altérité permet.

C'est l'idée que nous retrouvons dans le concept de « voie longue » que forge Paul Ricœur : la voie longue, herméneutique, invite à comprendre le sujet par le détour de l'interprétation de ses objectivations. C'est parce qu'il sera pris dans une altérité que le sujet ricœurien s'appartiendra d'autant mieux. C'est parce qu'il se laissera instruire par ce que disent les textes, les récits, les métaphores, que le sujet ricœurien aura d'autant mieux le sentiment de lui-même. Le sujet authentique se pense, là encore, à partir d'une donation de sens. La donation est première, le sujet second. La donation est occasion de sens, le sujet est conséquence. Nous développerons plus précisément ce point dans le dernier chapitre de cette partie consacrée à l'identité narrative.

Le concept de « voie longue » fait pour nous écho à la métaphore du développement photographique que le narrateur de *La Recherche* utilise à plusieurs reprises pour illustrer l'idée selon laquelle la vérité de l'être se développe, et ne se donne pas immédiatement. La saisie de sa propre réalité suppose un progrès, une dynamique qui va de ce que l'auteur a vécu sans en avoir pleinement conscience, jusqu'à la conscience de ce qu'il a vécu par une rencontre fortuite avec un sensible similaire. C'est en revivant une sensation, que ce qu'il a vécu lui apparaît pleinement. C'est par redondance, re-production, doublement de l'événement que celui-ci permet au « moi » de se saisir. Là encore, l'idée du « moi » est seconde, et non initiale. De même que se souvenir ou authentifier une personne signifie créer et recréer un être parce qu'il comporte essentiellement une part non visible, non connue, non vécue, qui demeure en attente de « développement ». Si la réalité que l'on se fait d'un être ou de soi-même a besoin d'être développée, c'est qu'elle ne se donne pas immédiatement chez Marcel Proust.

Cette perspective se situe aux antipodes du projet cartésien de saisie immédiate de soi-même par soi-même, en rendant explicite le rapport médiatisé que l'homme entretient avec lui-même. Aussi, le cogito authentique est à penser davantage comme un rapport, une relation, que comme une entité. Se connaître revient à prendre conscience de soi comme un rapport au monde, aux autres, à soi-même. Cette perspective rompt donc avec une approche dans laquelle un sujet isolé, autarcique, chercherait à se saisir lui-même à partir de lui-même. La rencontre de l'altérité est constitutive du « soi ».

Ne retrouvons-nous pas là-encore un des éléments constitutifs du « moi » proustien ? C'est par l'altérité que le « moi » retrouvé advient. Nous avons déjà montré à quel point l'altérité est l'élément révélateur du « moi » : une sensation, un objet, un goût, un parfum, un toucher, permettent d'accéder au « moi » véritable. Le sujet authentique se saisit à partir de la donation de souvenirs sensibles, que seule la rencontre avec une altérité permet. L'altérité est constitutive du « moi ». Dans les deux cas, le « moi » se saisit par son ouverture au monde, par sa dissociation d'avec lui-même, par un être autre.

Si nous revenons à la pensée de Paul Ricœur, nous voyons qu'autrui n'est pas pensé comme un tiers qui vient de l'extérieur dissocier le « soi », mais au contraire, comme constitutif du « soi » toujours habité par l'altérité. L'altérité « ne s'ajoute pas du dehors à l'ipésité », car elle appartient fondamentalement « à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité »[606]. Ce qui signifie que Paul Ricœur refuse de subsumer le « soi » sous la catégorie du « même », et « autrui » sous la catégorie de « l'Autre », puisque dans le « soi » il y a nécessairement l'Autre : « Dans cette passivité de l'interpellation, de la convocation, s'atteste la non-maîtrise par excellence d'un sujet qui ne se constitue jamais lui-même ».[607] La fragilité propre à l'attestation ne réside donc pas dans son défaut ontologique, mais dans l'ouverture à l'altérité qu'elle suppose.

Si l'autre est nécessaire, cela implique une caractéristique qui est celle de la « passivité ». Selon Paul Ricœur, on ne peut qu'être saisi par cet écart toujours constaté, entre notre libre-arbitre, c'est-à-dire notre faculté à nous déterminer indépendamment de toute contrainte, et la maîtrise de notre existence. Ecart dont les philosophies du sujet ne semblent pas tenir compte, en présupposant chez le lecteur l'autonomie de sa volonté toute puissante dans la saisie immédiate de lui-même. Or pour le phénoménologue qu'est Paul Ricœur, la volonté n'est jamais immédiate. Il est nécessaire de rappeler ici ce qu'il conçoit par

[606] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p. 367
[607] Paul Ricœur : « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », op.cité, p.402

« volonté » pour mieux saisir en quoi la volonté de saisie du « moi » ne peut qu'être médiatisée et « involontaire ». Vouloir signifie toujours vouloir quelque chose. Autrement dit, la volonté n'est pas un pouvoir qui renvoie l'homme à son intériorité, mais une faculté qui le renvoie à l'extériorité, au monde. En cela, la volonté révèle une certaine dépendance, ou encore vulnérabilité : celle du monde dont elle est tributaire. Le vouloir, se trouve d'emblée confronté à l'étrangeté de l'expérience. Aussi Paul Ricœur affirme que « vouloir n'est pas créer ».[608] Cette formule vient marquer les limites d'une volonté « seulement humaine », dit-il encore. La volonté n'a pas ici le pouvoir de faire surgir l'être du néant, elle demeure au contraire enracinée dans une passivité irréductible et insurmontable. Cette dialectique entre involontaire et volonté est vérifiée à travers les trois moments qui qualifient aux yeux de Paul Ricœur, l'acte volontaire. Ces trois moments sont la décision, la motion, et le consentement. En somme, dire « je veux » revient à décider, se mouvoir, et consentir. Chacun de ces trois moments est habité par une part d'involontaire qui peut prendre des formes différentes : la décision suit et dépend de la motivation, la motion dépend du corps et de son organisation, le consentement s'applique à ce qu'on ne peut éviter, « l'involontaire absolu »,[609] à savoir le caractère, l'inconscient, la vie elle-même. Vouloir signifie rencontrer des pesanteurs, des résistances qui rendent problématique la réalisation du choix purement rationnel. Cela revient à dire que la volonté n'est jamais un « acte pur » : « elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas ».[610] Elle se distingue en cela de la maîtrise, de l'indépendance, de la liberté créatrice. La dialectique entre volontaire et involontaire est caractéristique d'une pensée qui refuse d'envisager le sujet comme activité pure et sans entrave. Le pôle actif du sujet est indissociable d'une forme de passivité originelle, celle qui expose le sujet au monde.

Si par rapport à René Descartes, Paul Ricœur ne souscrit pas à l'évidence du cogito, en tant que vérité première, ou connaissance certaine, cette perte de certitude, est toutefois compensée par le gain d'une confiance dans le fait d'être soi-même et du sentiment de soi, que rend possible l'attestation. La fragilité ontologique se compense dans la force de la confiance éthique qu'elle appelle, c'est-à-dire confiance sur le pouvoir de dire, de faire, de se raconter, de répondre de ses actes, propre à chacun. Elle est « l'assurance » d'être soi-même agissant. La conviction d'être soi, n'est pas moindre dans cette expérience moins autarcique : quand bien même le rapport à soi devient un rapport au monde, le sentiment de soi n'en est pas moins certain.

---

[608] Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, p.456
[609] Paul Ricœur, *philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, p.11
[610] Paul Ricœur, *philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, p.454

Nous avions repéré dans *La Recherche* une forme de certitude, qui n'était pas, elle non plus « substantielle » mais plutôt de l'ordre du maintien dans l'être : l'assurance de « jouir de l'essence des choses »[611], et de goûter « la liqueur d'éternité ». Cette certitude d'un « maintien d'être » était appuyée par le sentiment d'une véritable joie, celle de sauver du néant ce qui pouvait être perdu en donnant accès à l'essence. La joie intense devenait le signe, qu'une certitude était atteinte.

A la certitude métaphysique de l'ego cogito, se substitue donc l'attestation de soi, une assurance d'ordre moral et non métaphysique : « C'est la sorte de certitude à laquelle peut prétendre « l'herméneutique du soi », une fois renvoyées dos à dos « l'exaltation épistémique » du cogito chez René Descartes, et son humiliation chez Nietzsche et ses successeurs »[612]. L'attestation devient ainsi le garant d'une nouvelle ontologie de la subjectivité, centrée sur le rapport moral à soi-même. La solution qu'apporte Paul Ricœur échappe ainsi aux apories des philosophies du sujet, en quittant l'aspect métaphysique où le sujet est pensé en termes de substance, et en se plaçant sur le terrain pratique, où il apparaît comme sujet agissant. En un sens, Paul Ricœur sort de l'oscillation sujet exalté / sujet humilié par la réaffirmation du primat de la raison pratique :

> *« Identité est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : qui a fait telle action ? Qui en est l'agent, l'auteur ? »*[613]

Ce déplacement de l'ontologique au pratique, explique la modification des critères auxquels doit répondre le cogito authentique. Si le terrain épistémique est laissé pour mieux privilégier le plan de l'action, la certitude du « soi » ainsi affirmée est alors d'un tout autre type : le mode de vérité auquel cette certitude doit répondre n'est plus de l'ordre de la connaissance épistémique certaine comme chez René Descartes, mais de la vraisemblance pratique.

Nous retrouvons en ce point la thèse de Charles Larmore analysée dans le troisième chapitre de notre première partie, qui fait de l'authenticité un concept pratique. Nous voyons que pour sortir des antinomies de l'identité personnelle, Paul Ricœur troque en effet au couple substance/accident (quiddité), l'ontologie de l'acte et de la puissance. Ainsi : « L'attestation

[611] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.178
[612] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.33
[613] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448

peut se définir comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant. »[614] Le maintien d'une identité ipséique ne se fait que sur le terrain de l'éthique.

Cela implique deux modèles de permanence dans le temps : le premier, propre au caractère et le second, propre à l'attestation. De ces deux formes de permanence, Paul Ricœur en déduit des distinctions pour mieux saisir leur différence. Là où il y a *persévération* du caractère, il y a *persévérance* de la fidélité à la parole donnée. Là où il y a *continuation* du caractère, il y a *constance* dans les promesses.[615] C'est ainsi qu'on peut comprendre la distinction que Paul Ricœur opère entre permanence substantielle, et « maintien de soi ». La permanence du « même » est du côté de la persévération et de la continuation, le « maintien de soi » est du côté de la persévérance et de la constance.

La différence s'explique par un rapport au temps qui n'est pas le même. Dans le premier cas, c'est *contre* le temps, que le caractère se maintient et résiste aux changements. Dans le second, c'est *avec* le temps que se révèle et se maintient le « soi ». En effet, l'attestation est une forme de défi au temps, de déni du changement, puisque quand bien même la personne change (au sens idem) moralement, physiquement et psychologiquement, le « soi » (au sens ipse) se maintient. Cette reprise de soi par soi, propre à l'attestation, associe la répétition et la différence : elle ne présuppose pas une substance identique permanente, elle n'a pas de fondement ontologique, tout en assurant néanmoins cette certitude de soi propre à l'ipséité, qu'est le maintien de soi. A travers l'exemple de l'attestation, l'équivocité de la permanence dans le temps, qu'impliquait l'idée d'identité personnelle, est résolue, puisque l'ipséité se détache complètement de la mêmeté. Le sujet peut à la fois changer et demeurer lui-même, être permanent dans l'impermanence. L'attestation réunit dialectiquement les deux.

Le sentiment de « soi », est d'emblée tributaire, selon Paul Ricœur, du temps et des changements qu'il impose. Dans la tradition et dans les théories actuelles de développement personnel, nous avons vu que cette perspective temporelle de l'identité a souvent été remplacée par la volonté de garantir la persévération du « même » à travers et en dépit du changement. Le temps est perçu comme une sorte de milieu hostile, plus menaçant pour l'identité de la personne que constitutif de cette dernière. Si le temps est perçu comme menaçant quant à l'intégrité du « moi », c'est que l'identité du « moi » est alors pensée comme une stabilité de fond, à partir de laquelle les individus peuvent être reconnus et se

[614] Paul Ricœur, *Soi-même comme un Autre*, op.cité p.35
[615] Sur ces distinctions, cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.148

reconnaître.[616] L'identité est assimilée à la mêmeté, et ne peut, par cela même, inclure le paramètre temporel, destructeur de mêmeté. Or ne pas tenir compte de la dimension temporelle dans la constitution du cogito authentique, revient à omettre une de ses caractéristiques fondamentales selon Paul Ricœur. La dimension temporelle ne peut être mise de côté dans l'analyse de la construction de soi : « Il n'est rien dans l'expérience intérieure qui soit soustrait au changement ».[617] L'identité des personnes n'est pas une identité substantielle et stable comme celle des choses, mais une identité dynamique et temporelle. Il faut donc se penser dans le temps. C'est pourquoi, semble-t-il, l'identité narrative a tout d'abord été introduite par Paul Ricœur, sous l'angle de la temporalité, dans *Temps et Récit III*. En effet, Paul Ricœur accède au concept d'identité narrative, après une réflexion sur le temps[618]. Cet aspect temporel, suppose de penser l'identité dans une dialectique ipséité/mêmeté, c'est-à-dire permanence/impermanence comme nous le verrons plus loin. L'authenticité, la saisie de sa propre réalité, apparaît chez Paul Ricœur, comme un progrès, une expérience temporelle, une visée, bien plus qu'un point de départ. En somme l'authenticité n'est pas, contrairement aux théories de développement personnel et aux philosophies du sujet, une réalité ponctuelle et anhistorique, puisqu'elle correspond à une dynamique, qui invite le sujet à trouver une meilleure compréhension de lui-même. Les concepts d'ipséité et d'attestation qui définissent le cogito authentique chez Paul Ricœur supposent que le « soi » demeure le même, malgré et dans une temporalité. Il semble impossible pour l'auteur de penser le « soi » en dehors de la temporalité puisque nous sommes des êtres soumis à la temporalité. L'attestation permet de penser l'identité dans la temporalité, la permanence sans substantialité.

Nous constatons que se trouve ici théorisé par Paul Ricœur un élément que nous avons repéré chez Marcel Proust, à savoir la dimension temporelle de l'authenticité. En effet, que ce soit devant la madeleine de Combray, les clochers de Martainville ou les arbres d'Hudimesnil, le narrateur est confronté à un monde à la fois présent et passé. Le souvenir, c'est-à-dire la temporalité ressentie, est l'élément qui vient renforcer l'idée d'une identité, d'une ressemblance, d'une coïncidence avec soi-même. Cette coïncidence apparaît comme engourdie dans la mémoire. Ce n'est qu'en revivant une situation identique, que cette coïncidence avec soi-même et le sentiment de soi, peuvent advenir. Nous avons vu qu'il faut

[616] Sur les théories du développement personnel, cf. chapitre 2 partie 1

[617] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, « écrits et conférences 3 », Seuil, Paris, 2013, p.357

[618] Nous n'exposons pas ici la solution qu'apporte Paul Ricœur au problème de la temporalité, qui nous éloignerait de notre propos, mais nous soulignons le fait que l'identité narrative résout de la même manière les apories liées aux paradoxes de l'identité personnelle, que les apories liées aux paradoxes de la temporalité. La méthode consiste à poser les thèses adverses, et à résoudre ces divergences philosophiques, par le concept d'identité narrative, qui permet de conserver, et de réunir à chaque fois, les points forts des positions extrêmes et opposées.

pour le narrateur se re-vivre pour se saisir dans son authenticité, comme s'il fallait se revoir pour enfin se voir. Cela signifie donc que le temps, la distance temporelle, est ce qui permet de prendre conscience de la réalité, que le narrateur a traversée, vécue, sans vivre pleinement. La saisie de sa propre réalité suppose un progrès, au sens d'une durée, d'une expérience temporelle. La révélation du « moi » est un « souvenir du présent », c'est-à-dire une sensation présente qui rappelle une expérience passée. Le sentiment de « soi » n'est donc saisissable qu'à travers le temps, il n'est jamais dans la plénitude d'un présent. En outre, le narrateur utilise à plusieurs reprises la métaphore du développement photographique pour illustrer l'idée selon laquelle la vérité de l'être se développe, et ne se donne pas immédiatement. Ce développement ne peut se faire qu'à partir de la mémoire. Une impression devient révélatrice de soi-même quand elle est identique à une autre impression située dans un autre moment du temps et que ces deux impressions abolissent le temps et permettent à la conscience de saisir « l'essence » de l'être. C'est à ce titre que le narrateur considère la photographie comme une incapacité de voir : à travers une photo, aucune des personnes représentées n'est reconnue, comme si la photo au lieu d'être une réplique fidèle du modèle, la dévitalisait. Il manque à la photographie une dimension essentielle qui fait saisir tout l'être d'une personne, à savoir le temps. Les photographies dans *La Recherche* ne donnent lieu à aucune reconnaissance, car elles ne saisissent pas les désirs, les chagrins, les déceptions, qui traduisent sans cesse l'intériorité d'un être. La photo ignore cette dimension. Nous ne voyons que l'enveloppe de l'être. C'est dire que l'identité d'un être se trouve davantage dans l'altération, dans le mouvement, dans le changement, dans la vie et dans le temps que dans un maintien de l'identique. L'identité n'est pas l'identique chez Marcel Proust : rien n'est moins ressemblant à un être que sa mêmeté.

Nous avons vu dans ce deuxième chapitre en quoi consiste le cogito authentique tel que le théorise Paul Ricœur. Le cogito authentique apparaît comme un sujet ouvert à l'altérité, à la passivité et à la temporalité. Par ces trois aspects principaux, le cogito authentique rappelle le sentiment de « soi » proustien tout en se distinguant nettement du cogito cartésien. Le cogito authentique n'est ni « exalté » ni « humilié » : le « moi » existe, sans pour autant être un fondement suprême comme chez René Descartes. C'est l'acte d'un sujet qui se découvre séparé de lui-même. Privé de l'intuition qui lui donnerait immédiatement accès à lui-même, il ne reste plus au sujet qu'à interpréter les formes dans lesquelles il s'objective et à emprunter la voie d'une « herméneutique de soi ». Le cogito authentique se caractérise donc

comme « un cogito médiatisé par tout l'univers des signes ».[619] Autrement dit, loin de pouvoir être posé comme un préalable, le cogito authentique est le « fruit d'une vie examinée et racontée ». Une vie examinée dit Paul Ricœur, est une vie :

> *« épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. Le cogito authentique est ainsi celui d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même. »*[620]

Paul Ricœur situe dans le récit, la possibilité pour le sujet de se trouver, d'adhérer à lui-même, de sentir sa consistance, d'être au monde en tant que cogito authentique. C'est par le récit qu'un « soi » peut advenir et c'est ce que nous allons analyser dans le troisième chapitre.

Chapitre 3 L'identité narrative

Pour saisir en quoi le récit est révélateur du « soi », [621] nous allons procéder en trois temps. Dans un premier moment, rappeler en quoi consiste la médiation narrative, pour montrer dans un second chapitre que cette médiation suppose une certaine forme de représentation puis de mimétisme. Nous tenterons ainsi de confirmer notre hypothèse selon laquelle l'authenticité suppose mimétisme et représentation.

3.1 La médiation narrative

Entre le caractère (prédominance de la mêmeté sur l'ipse) et l'attestation (prédominance de l'ipse sur la mêmeté), Paul Ricœur place l'identité narrative, comme modèle de dialectique entre ipséité et mêmeté :

---

[619] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p.260

[620] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448

[621] Si le récit est révélateur du « soi » c'est que le récit ne se limite pas à une théorie littéraire chez Paul Ricœur, mais semble animer une réflexion philosophique sur la question du sujet. Nous présupposons en effet que c'est la recherche d'une théorie du sujet qui alimente les analyses de Ricœur sur le récit. Sur ce point, notre lecture s'accorde avec celle de Y.Sugimura pour qui « c'est la recherche d'une nouvelle notion du sujet humain qui anime cette herméneutique implicitement ou explicitement », dans L'homme, médiation imparfaite. De *l'homme faillible* à l'herméneutique du soi » dans le collectif *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1995, p.195

« C'est ce milieu que vient occuper à mon avis, la notion d'identité narrative. L'ayant ainsi située dans cet intervalle, nous ne serons pas étonnés de voir l'identité narrative osciller entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'idem et de l'ipse, et une limite supérieure, où l'ipse pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'idem. »[622]

L'identité narrative, pour révéler le « moi » véritable, doit donc correspondre à une médiation, entre une ipséité sans incohérence, et une permanence sans substantialité. Entre l'identité stable sans changement, et les changements permanents sans aucune assignation durable, il y aurait l'espace pour une identité adaptable aux changements et néanmoins assignable par la narration. Pour cela, la narration doit respecter les deux conditions que nous avons expliquées plus haut, sans quoi l'identité révélée par la narration retomberait elle aussi dans les apories conceptuelles de l'identité personnelle.

La première condition (ne pas être réductible à l'identité idem) est respectée car en se racontant, l'identité narrative a pour effet de révéler l'ipséité en détruisant l'identité chosique (la mêmeté) du « moi ». Paul Ricœur analyse en fonction des différents types de récit, la mise en œuvre de cette saisie de l'ipséité indépendamment de la mêmeté. A travers les contes de fées par exemple, le personnage est essentiellement un caractère réidentifiable comme « même » ; le roman classique quant à lui, « explore l'espace intermédiaire de variations où, à travers les transformations du personnage, l'identification du même décroît sans disparaître »[623]. Mais l'exemple le plus emblématique pour Paul Ricœur, reste *L'Homme sans qualité* de Robert Musil, qui offre la fiction d'une situation limite permettant de penser l'ipséité indépendamment de la mêmeté. C'est en effet l'exemple le plus flagrant d'une quête d'identité (ipséité) sous les traits de l'identité (mêmeté) que le protagoniste ne parvient pas à trouver. Ce « leurre » dit Paul Ricœur, est ce qu'on a l'habitude de nommer « la perte d'identité ».[624] Mais quand bien même il n'y a plus aucune caractéristique, ou caractère assignable à l'individu, ce dernier demeure néanmoins quelqu'un. Il s'agit là de l'anéantissement absolu du « même » au profit de la mise en valeur de l'ipséité dans ce qu'elle a de plus authentique. L'identité décrite dans ce roman, correspond à « la mise à nu de l'ipséité, par perte du support de la mêmeté ».[625] « C'est cette mise à nu qui fait la souffrance de la recherche d'identité ».[626] Quelqu'un de mis à nu, qui n'est recouvert par aucun critère

[622] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.150
[623] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.176
[624] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, op.cité, p.381
[625] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.177
[626] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, op.cité, p.381

assignable, aucune qualité stable, mais qui n'est pour autant pas un « rien ». Une certaine forme du « soi » perdure, quand bien même elle ne correspondrait à « rien ». L'énoncé « je ne suis rien » n'indique pas l'absence d'un sujet, mais un certain rapport du sujet à lui-même, et plus précisément un défaut de permanence, au sens de mêmeté :

> *« Le soi ici refiguré par le récit est en réalité confronté à l'hypothèse de son propre néant. Certes, ce néant n'est pas le rien dont il n'y a rien à dire. Cette hypothèse donne au contraire beaucoup à dire (…) Mais qui est encore « je » quand le sujet dit qu'il n'est rien ? Un soi privé du secours de la mêmeté. »*[627]

La perte totale des repères, des marques distinctives du sujet confronte le protagoniste à l'expérience de la subjectivité pure, de l'ipséité. Le soi est renvoyé à sa plus stricte ipséité, sans le support d'aucun substrat identique. Cette « nuit de l'identité personnelle » ne renvoie pas à la nullité du sujet, mais à la « nudité » de la question de l'identité personnelle dit Paul Ricœur, c'est-à-dire au refus d'identifier la subjectivité (ipséité) avec ce qui n'est pas elle (la mêmeté) :

> *« Les récits qui racontent la dissolution du moi peuvent être tenus pour des récits interprétatifs à l'égard de ce qu'on pourrait appeler une appréhension apophantique du soi. L'apophase du soi consiste en ceci que le passage du « qui suis-je ? » au « que suis-je ? » a perdu toute pertinence. »*[628]

Le passage du « qui » au « quoi », autrement dit de l'ipséité à la mêmeté, qui est la faille conceptuelle des philosophies du sujet[629], se trouve corrigée par la vertu de la narration, capable de dévoiler l'ipséité à l'état pur.

La seconde condition (ne pas tomber dans un éparpillement du « moi ») est également respectée par l'identité narrative. Le récit est ce qui permet d'unifier l'hétérogène et de rendre cohérent ce qui peut paraître incohérent. En effet, la fonction du récit consiste à configurer et rassembler sous un sens homogène, une hétérogénéité d'états vécus. Se raconter c'est s'identifier, non pas au sens d'un idem, mais en intégrant tous les changements qui ont constitué le sujet en direction d'un seul sens. Le récit apporte ainsi une « synthèse de

[627] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p p.196
[628] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.197
[629] cf. Chapitre 1 partie III

l'hétérogène » par l'unité de sa composition, en unifiant le multiple : évènements, lieux, actions, sont liés entre eux dans et par une sorte de nécessité supérieure : « la nécessité narrative »[630]. Ce sont les exigences propres à la mise en intrigue, qui, assurent le retournement de la « contingence en nécessité »,[631] la « concordance discordante »[632], « la synthèse de l'hétérogène » propre au récit. La mise en intrigue homogénéise une histoire puisque les causes, des buts, des évènements etc. sont rassemblés sous l'unité d'une action : « Ainsi la mise en intrigue conjugue la concordance et la discordance selon un mode d'intelligibilité remarquable, l'intelligibilité narrative ».[633] La mise en intrigue détermine les points de repère objectifs, au sein du récit, par lesquels les choses et les personnes acquièrent leur identité (ipse). Le fait d'être porté par une intrigue procure une stabilité par-delà les vicissitudes du temps et les péripéties rencontrées :

> *« Le modèle spécifique de connexion entre évènements que constitue la mise en intrigue permet d'intégrer à la permanence dans le temps ce qui paraît en être le contraire sous le régime de l'identité-mêmeté, à savoir la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité. »*[634]

Le même peut bien disparaître, une ipséité demeure, parce que supportée par la mise en intrigue, qui unifie et réunit dans une seule direction ce qui pouvait apparaître à première vue comme divergent et déconnecté. C'est dire qu'à l'ordre épisodique, elle substitue un ordre logique, à la succession, elle substitue la configuration. Le récit introduit de l'unité dans la multiplicité des expériences, c'est-à-dire du même (ipse) dans le différent (absence de mêmeté). Ce n'est donc pas parce qu'il n y a pas de mêmeté, qu'il n'y a pas pour autant d'identité (ipséité). C'est ce que prouve l'identité narrative et la mise en intrigue qui la constitue.

Nous avons donc vu en quoi le récit, par la mise en intrigue qui lui est propre, conférait une identité, au sens d'ipséité. C'est à travers la narration qu'on peut voir se dégager une identité ipsé, qui se manifeste non dans un dépouillement absolu (comme dans l'attestation), mais comme une singularité en prise sur une histoire concrète. L'identité

---

[630] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.170
[631] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.170
[632] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.168
[633] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, op.cité. p.380
[634] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.167

narrative fait donc passer le sujet du « je dis que » au « se dire du je ». En se disant, le sujet s'identifie, non pas au sens d'un « même » mais au sens d'un « ipse ».

Si l'identité narrative ne dévoile pas le « même », cela sous-entend que l'identité ainsi dévoilée (ipse) n'est pas fixe. L'identité narrative n'est pas une identité stable, chosique. Il pourrait y avoir autant d'identités que de récits. En-deça des signes plus ou moins stables de notre identité, ceux grâce auxquels nous sommes reconnus par les autres, chacun peut en effet faire l'épreuve d'une narration intérieure de prise, de déprise, de reprise de ces repères stables d'identification. Chaque individu trame des histoires et des récits différents en fonction de sa situation, des personnes à qui il la raconte, du moment de sa vie etc. Par ailleurs, les récits sont constitués à la fois d'une part historique, c'est-à-dire qui fait référence à des évènements qui ont réellement eu lieu et qui constituent comme des points de repères dans l'existence individuelle, mais aussi de toute une part de fiction, qui enrobe la réalité, selon la manière dont le narrateur souhaite être perçu : « En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire ». L'identité narrative se caractérise donc par une « instabilité principielle. »[635] Aussi, le concept d'identité narrative permet de penser qu'une identité possède sa consistance propre comme formation de sens, sa cohérence d'être, sans recourir à la vision métaphysique d'une substance persistant à travers le temps. Paul Ricœur, en dissociant la signification de l'identité d'un « prétendu noyau non changeant de la personnalité », échappe aux critiques élaborées par les philosophies du soupçon. Le concept d'identité narrative permet à Paul Ricœur d'échapper à ce qu'il considère comme la dérive des philosophies de la déconstruction du sujet, à savoir un « moi » pulvérisé, car le changement peut être compris autrement qu'en terme de dispersion ou d'éparpillement, dès lors qu'il est rendu cohérent par l'unité que produit la narration.

En développant le concept d'identité narrative, Paul Ricœur se tient à l'écart, aussi bien du sujet souverain, introduit par René Descartes, que de la déconstruction du « moi ». L'identité narrative permet d'abandonner l'idée d'un sujet immédiatement présent à lui-même, sans toutefois se satisfaire de sa dissolution :

> *« L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse*

[635] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448

apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si à l'identité comprise au sens d'un même (idem) on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (ipse) ; la différence entre idem et ipse n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. »[636]

L'identité narrative se présente donc comme la solution aux apories classiques de l'identité personnelle et de l'authenticité, et constitue ainsi le rempart pour ne pas faire de la question de l'identité personnelle, une question substantielle, autrement dit substituer le « qui » au « quoi », comme tendaient à le faire les philosophies du cogito, avant de tomber sous les critiques des philosophies du soupçon :

« Une forme de permanence dans le temps se laisse rattacher à la question qui ? en tant qu'irréductible à toute question quoi ? Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question : « qui suis-je ? »[637]

C'est donc par la narration que les deux dimensions de l'identité, à savoir la mêmeté et l'ipséité vont pouvoir être réunies, pour donner lieu à l'identité d'un « soi » permanent et néanmoins non substantiel :

« On espère montrer que c'est dans le cadre de la théorie narrative que la dialectique concrète de l'ipséité et de la mêmeté, et non pas seulement la distinction nominale entre les deux termes invoqués jusqu'à présent, atteint son plein épanouissement. »[638]

Si le sentiment d'un « soi » permanent et non substantiel devient possible, c'est que la narration opère une médiation : « c'est précisément en ce point que le récit offre sa médiation. »[639] Dire que la saisie de « soi » véritable se réalise par une médiation, implique plusieurs choses.

La première, c'est que le sujet n'a pas un accès direct et immédiat à lui-même. La configuration narrative atteste de la nécessité d'en passer par le récit car la compréhension de soi n'est jamais donnée immédiatement comme le suppose les philosophies du sujet. C'est en

[636] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448
[637] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.143
[638] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.*cité, p.138
[639] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique,* op.cité, p.359

interprétant ses actes, ses œuvres, son langage, que le « soi » s'approprie ce qu'il est. L'identité narrative substitue à la présence du sujet à lui-même, le retour à soi. Ceci revient à dire que le sujet n'est jamais accessible dans une intuition directe. C'est parce qu'il n'y a pas cette intuition directe, qu'il faut passer par les médiations à partir desquelles un sujet se rapporte à lui-même. Le sujet doit alors faire un retour sur soi en déchiffrant les signes qui l'attestent. C'est dire que la saisie immédiate de soi-même, propre aux philosophies du sujet, devient avec Paul Ricœur, interprétation de soi. La certitude du cogito cartésien, qui reste comme nous l'avons montré, inconnaissable en tant que subjectivité si singulière, oblige au détour par le déchiffrement interprétatif des productions sensées des sujets. C'est en cela que la philosophie de Paul Ricœur peut être comprise comme une herméneutique du soi et pas seulement comme une phénoménologie. Ici, il faut rappeler non seulement l'aspect phénoménologique de la pensée de Paul Ricœur, qui suppose une conscience intentionnelle déposée dans les œuvres, les récits et toutes les productions sensées, mais aussi l'aspect herméneutique de sa philosophie, qui laisse penser que si la conscience est ainsi déposée dans des manifestations extérieures, en interprétant ces dernières, le sujet devient capable de retrouver la conscience de lui-même. Le sentiment de soi, tout intérieur, se retrouve comme dispersé dans la qualification des expériences. C'est ainsi que l'on peut comprendre « la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie »[640] qu'opère Paul Ricœur. C'est à travers et par le moyen des choses visées, que le sujet s'apparaît à lui-même sous une particularité spécifique, jamais immédiatement en tant que tel. En somme, Paul Ricœur à travers l'herméneutique phénoménologique dénonce la triple prétention du cogito cartésien : l'auto-position, l'auto-fondation, et l'évidence intuitive. En effet, aussi librement que nous puissions nous raconter, le récit dépend de quelque chose qui peut échapper au sujet. Les enchainements de vécus sont motivés et ne dépendent pas nécessairement du sujet. Il n'y a pas un « moi » qui règne souverainement sur ces vécus. Si certains vécus ressortent plus que d'autres, à quoi est-ce lié ? Le récit ne sert pas à découper dans un tout concret, un fragment qui serait l'expression d'un aspect de la personnalité, mais il consiste à reprendre l'ensemble dans une nouvelle forme de cohésion qui place le tout sous une coloration nouvelle. C'est donc sur fond de passivité que se détache la vie narrative. Nous ne disposons pas de nous-mêmes à notre guise en nous racontant, « ça raconte » aussi en nous. Par la narration, on perd la toute puissance du sujet et la primauté de la volonté : la narration est une « synthèse fragile ».[641]

---

[640] Paul Ricœur, *Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p.10

[641] Paul Ricœur, *philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible,* Aubier, Paris, 1960, p.157

Nous retrouvons théorisé sous forme philosophique, un élément central de l'œuvre de Marcel Proust. Nous avions vu que la représentation « sensible » n'est pas de l'ordre de la volonté mais d'une rencontre sensible fortuite. C'est-à-dire que la vérité du « moi » n'est pas de l'ordre d'une volonté toute-puissante, mais d'une forme de passivité, qui s'amorce par une rencontre inattendue, et non calculée avec le sensible. Si le souvenir est « involontaire », c'est qu'il est passif, puisque c'est le hasard de la rencontre avec l'objet qui provoque le sentiment de retrouver son « moi ». Chaque expérience similaire provient bien, comme on l'a vu, d'une rencontre matérielle fortuite et inévitable : « Je n'avais pas été chercher les deux pavés de la cour où j'avais buté.»[642] Ce sentiment de soi, soudain, aléatoire, accidentel, est indépendant de la volonté. La mémoire involontaire suggère donc l'idée selon laquelle il faut laisser la vie nous soumettre les apparences évocatrices.

Cela signifie que le moi véritable ne s'oppose pas au monde des objets. Que nous ont montré les différentes expériences de souvenir involontaire sinon que le sentiment de soi provient bien d'une rencontre avec le monde matériel et sensoriel ? Ce n'est que par une rencontre fortuite avec une extériorité, qu'une reprise de soi par soi s'avère possible. Nous trouvons également dans l'œuvre de Paul Ricœur, l'idée selon laquelle le sentiment de soi « riposte par une conscience d'appartenance, par l'assurance de notre affinité pour cela même que nous opposons, que nous objectons »[643]. Le monde traduit quelque chose du sujet, et trahit une forme de « lien *indivis* avec le monde ». Nous sommes ancrés à l'être non plus par la certitude d'un « je pense », mais par la conscience d'une participation constante à l'être :

> *« Tandis que tout le mouvement d'objectivation tend à m'opposer un monde, le sentiment unit l'intentionnalité qui le jette hors de moi à l'affection par quoi je me sens exister, ainsi est-il toujours en-deça ou au-delà de la dualité du sujet et de l'objet. »*[644]

Si le sentiment de soi n'est pas premier comme dans la conscience de soi cartésienne, il est second, au sens où c'est une reprise de soi par soi, consécutive à la perte éprouvée en allant vers le monde. Paul Ricœur défend l'idée qu'un égo doit se perdre pour se trouver. Plus précisément, l'herméneutique de soi correspond à la fois à une déprise par rapport au sujet cartésien tout-puissant, mais cette déprise s'accompagne toutefois d'une reprise qui s'effectue à travers les œuvres. Aussi, le « soi » du cogito authentique n'est pas premier comme pouvait

[642] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.185
[643] Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, p.253
[644] Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie,* op.cité, p.264

l'être le « je » de l'ego cogito, mais conséquence, effet secondaire. C'est à partir des actions qu'il faut remonter aux opérations du sujet, et Paul Ricœur s'oppose en cela aux philosophies subjectivistes. Le « soi» n'est pas un point de départ mais d'arrivée : ce n'est qu'au terme d'un détour que nous parvenons au sujet. Si une consistance revient bien au « soi », cette dernière ne l'acquiert pas par une conscience égologique. C'est ce qu'annonce Paul Ricœur dans la préface quand il refuse d'accorder au soi « l'immédiateté du je suis » et celui de lui reconnaître « l'ambition » d'être en position de « fondement dernier ».[645] Dans la préface de *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur explique le titre de l'ouvrage en montrant en quoi le « soi » s'oppose au « je ». Une telle opposition est l'indication de « la primauté de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, exprimée à la première personne ». Il y a comme un décentrement du « je » auto-posant de l'ego cogito, au « soi » en tant que pronom réfléchi : « Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même »[646]. On accède au « soi » par le détour de toutes les formes de discours dans lesquelles le soi se dit et agit, c'est-à-dire les médiations au détour desquelles la vie humaine se découvre. C'est par ces détours que le « soi » va pouvoir se saisir. C'est dire que le soi ne s'atteint pas directement par lui-même, mais ne s'atteint que par le détour de la représentation. Le soi n'est pas origine mais résultat.

Nous avions vu tout au long de *La Recherche*, que l'art, comme le souvenir involontaire, qui mènent au « moi » véritable, sont dans les deux cas des re-présentations, au sens de nouvelles présentations de l'objet, du paysage ou de l'être en question. Une nouvelle présentation signifie qu'un détour, qu'une autre vision que celle de la présentation immédiate, est nécessaire à l'esprit, pour saisir la vérité d'un être. Le narrateur en quête d'authenticité cherche à épurer sa vision de tout ce qu'elle peut contenir de raisonnements rationnels et de catégories langagières, qui dérobent l'authenticité des choses, et que les œuvres artistiques permettent en revanche de retrouver.[647] L'être véritable, les essences, dont celle du « moi », sont retrouvés, repris, récupérés et jamais immédiatement dévoilés. La représentation, le détour permet de voir et de prendre conscience de la réalité que nous avons traversée sans la

[645] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.30

[646] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cité, p.30. L'emploi du « soi » a été critiquée par Vincent Descombes dans l'analyse qu'il fait de l'ouvrage de Paul Ricœur : « le pouvoir d'être soi », *Sciences humaines : sens social, Critique*, numéro 529, 1991, p.545-576 : « Une telle hypostase du soi ne répond plus au conditions initiales de l'emploi du réfléchi », car « lorsque le philosophe dit : le soi (…) c'est pour en faire le sujet logique de prédicats. E sujet reçoit des propriétés et il supporte des opérations. Il s'agit alors bel et bien d'un référent, d'une chose dont on parle (…) qui peut marquer un retour en force de la philosophie du sujet ». Cependant, quand bien même il s'agirait encore d'un ego, comme le laisse entendre Vincent Descombes, cet égo n'a toutefois pas du tout les mêmes qualités de substantialité ou de fondement, que Paul Ricœur critique dans cette figure de pensée. Et c'est en cela que se situe l'essentiel pour notre propos.

[647] Cf. chapitre 3.4 partie II

vivre. Aussi la réalité véritable est toujours seconde parce que revécue, il n'y pas de saisie de réalité de manière immédiate et première. C'est la médiation qui mène à l'être.

Nous avions insisté sur l'importance de la médiation, et notamment de la médiation narrative chez Marcel Proust. En effet pour ce dernier, le récit nous était apparu comme un moyen d'accéder au « soi ». Le lecteur devient par le récit d'un auteur le lecteur de lui-même.[648] Si le lecteur se lit, ce n'est pas tant qu'il retrouve des situations de vie semblables, c'est que la vérité de l'être du narrateur résonne jusqu'à faire écho à la vérité de l'être du lecteur. Le caractère, les caractéristiques importent peu, ce n'est pas la « mêmeté » qui fait écho, mais bien l'ipséité du narrateur. Entre l'auteur et le lecteur il n'y a pas de « mêmeté » possible puisque ce sont deux êtres différents, donc si l'un permet à l'autre de se lire lui-même, c'est bien que c'est l'ipséité qui fait le lien entre les deux êtres. Tous les arts offrent une médiation permettant de révéler le « soi » dans *La Recherche*. Nous avions montré en quoi le monde artistique et le monde réel étaient sans cesse reliés. Le monde réel est parsemé de livres lus, de peintures aimées, d'universels esthétiques qui permettent de mieux voir le réel. Les visages de la réalité sont sans cesse ramenés à des visages de tableaux. L'amour de Swann pour Odette passe par l'identification de la jeune femme à une fresque de Boticelli. Le visage d'Odette devient l'incarnation d'une œuvre d'art. Si un visage appelle une référence artistique ce n'est pas tant par la ressemblance des traits, des caractéristiques extérieures, de la « mêmeté » apparente, mais bien par l'expression de l'être, de la concordance entre ce que les êtres mis en comparaison dégagent de leur être véritable, authentique. Si le récit et toute forme d'art sont des médiations, c'est qu'ils peuvent révéler l'ipséité de l'être, indépendamment de la « mêmeté ». C'est toute la différence qu'il y a, selon Marcel Proust, entre la photo qui retient le « quoi », la « mêmeté, et l'art pictural ou narratif qui, tout en déformant la réalité retient l'essentiel, ce qui ne s'oublie pas, autrement dit la réalité véritable de l'être, l'ipséité, l'authenticité maintenue.

Nous avons analysé en quoi consiste la médiation narrative et la nécessité de cette dernière pour parvenir au « moi » véritable. Nous allons désormais montrer en quoi cette reprise de soi par soi, que rend possible la médiation narrative, suppose une forme de représentation.

[648] Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, op.cité, p.338 : « Car ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray. Mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. »

3.2 En quoi l'identité narrative est une représentation

Soutenir l'idée selon laquelle le récit révèle le « moi » revient à faire de la représentation le moyen d'accès vers l'être. Nous allons, pour le comprendre, rappeler la vertu ontologique de la représentation qu'est le récit. Pour saisir la vertu ontologique de la représentation narrative, il faut rappeler que Paul Ricœur est convaincu que le récit n'est pas clos sur lui-même, mais qu'il est porteur de sens :

> *« Expliquer c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte ; interpréter c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'orient du texte. »*[649]

Cela signifie que le récit est l'ouverture d'un monde qui s'offre au lecteur :

> *« Le discours n'est jamais for its own sake, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être au monde qui le précède et demande à être dite. »*[650]

Cela présuppose que la représentation qu'est le texte n'est pas une copie de la réalité mais l'ouverture vers un nouvel être-au-monde possible. La lecture n'est donc pas dénuée de toute dimension normative :

> *« La stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre ; mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. »*[651]

---

[649] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cité, p.103
[650] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cité, p.34
[651] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448

Si la lecture n'impose pas une conduite, elle propose néanmoins des possibles, et en cela il devient toujours envisageable pour le lecteur de se choisir. La représentation narrative selon Paul Ricœur, n'est pas « un vêtement neutre et transparent ».[652]

Cette conception Ricœurienne du récit rappelle, tout en la conceptualisant, la vision du récit que Marcel Proust véhicule en tant qu'écrivain. Si le récit n'est pas un vêtement neutre et transparent pour Paul Ricœur, il est une robe pour le narrateur de *La Recherche*. Lorsque le narrateur, nous l'avions vu, affirme que son ouvrage ressemble à une robe, cela signifie que le récit est un monde représenté que le lecteur va pouvoir s'approprier comme on s'approprie un vêtement. Il va l'habiter de l'intérieur, c'est-à-dire s'y figurer, s'imaginer, s'y représenter. Tout comme l'habit transforme et façonne celui ou celle qui le porte, le récit vient transformer et façonner le lecteur, en l'exposant à de nouvelles manières d'être.[653] Dans la lecture, les évènements sont vécus autant qu'ils sont représentés, c'est-à-dire mimés, ressentis, portés par le lecteur. Ce mime intérieur transforme le lecteur, en lui faisant expérimenter de nouvelles possibilités d'être. Si le récit permet de mieux se comprendre soi-même, cela signifie que la représentation donne une nouvelle vision au lecteur de ce qu'il est ou peut être.

En ce sens, nous retrouvons la vertu ontologique du récit que Paul Ricœur théorise. Cette vertu ontologique signifie que la représentation qu'est le texte se transforme en événement, en expérience, en éducation, en aventure, puisqu'il y a comme une phénoménologie de la lecture, au sens où la lecture peut être une altération de la perception, quand elle entraîne le lecteur au-delà de ce qu'il pensait. C'est ainsi que le récit devient porteur d'un monde et d'un « moi ». Le récit ne procure pas seulement un monde fictif, imaginaire, mais un monde qui va rentrer en concurrence avec le monde réel, et d'où peuvent naitre de nouvelles manières d'agir et d'être. Le roman ne dit pas le réel, en revanche il raconte un monde possible, et la lecture est cette confrontation entre le monde possible (roman) et le monde réel (celui du lecteur), d'où vont naitre de nouvelles manières de voir le réel et d'être dans le monde.

C'est une thèse qui fait écho à la position de Marta Nussbaum, thèse que nous avons exposée à la fin de notre première partie, selon laquelle la littérature est un des puissants moyens de faire participer le lecteur à des possibles différents du sien :

---

[652] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p.360

[653] Marcel Proust, *Le temps retrouvé* : « En réalité, chaque lecteur est, quand il lit le propre lecteur de soi-même. L'ouvrage d'un écrivain n'est qu'une espèce d'instrument optique qu'il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que sans le livre n'eut peut-être pas vu en soi-même ».

« Je défends l'imagination littéraire précisément parce qu'elle me semble être un ingrédient essentiel de l'attitude éthique qui nous demande de nous préoccuper du bien de personnes différentes dont la vie est éloignée de la nôtre. »[654]

Le récit littéraire permet de se mettre à la place de l'autre et devient par là-même une « éducation » au sens où il élargit notre expérience, en nous mettant directement en contact avec des situations et des descriptions, que la vie ordinaire ne permet pas de rencontrer :

« Notre expérience est trop confinée et restreinte. La littérature nous permet de l'étendre, nous fait réfléchir sur et ressentir ce qui serait autrement trop éloigné de nous.»[655]

C'est parce qu'elle permet de se représenter beaucoup plus de choses que ne le permet la vie ordinaire, et qu'elle plonge le lecteur dans une plus vaste complexité du réel, que la représentation littéraire augmente la vie :

« La littérature est une extension de la vie : horizontalement, parce qu'elle met le lecteur en contact avec des événements, des lieux, des personnes ou des problèmes qu'il ne peut rencontrer autrement ; mais aussi verticalement, parce qu'elle donne au lecteur une expérience plus profonde, plus précise, et plus fine que ce que la vie offre d'ordinaire. »[656]

Cet élargissement de la vie est une éducation pour Marta Nussbaum, non pas au sens d'un enseignement théorique, qui se ferait à partir d'un recueil d'exemples et d'illustrations normatives, ni au sens d'une transmission de contenu moralisateur, précise Sandra Laugier[657] :

« L'œuvre littéraire n'a pas à donner des jugements ou à conduire (explicitement ou subrepticement) le lecteur à une conclusion morale. Mais elle est morale dans la mesure où, transformant le lecteur, son rapport à son expérience, elle fait partie en quelque sorte de sa vie. »[658]

---

[654] Marta Nussbaum, *Poetic Justice, Literary Imagination, and Public Life*, Beacon Press, Boston, 2004, p.16
[655] Marta Nussbaum, *La Connaissance de l'amour, op. cit.,* p. 79
[656] Marta Nussbaum, *La Connaissance de l'amour, op. cit.,* p. 80
[657] Sandra Laugier, philosophe française contemporaine qui travaille sur les questions de philosophie du langage et les problèmes éthiques.
[658] Sandra Laugier, « Littérature, philosophie, morale », *Fabula-LhT*, n° 1, « Les philosophes lecteurs », février 2006

Si la représentation littéraire est un apprentissage, c'est qu'elle transforme le lecteur par l'aventure morale qu'elle lui permet d'accomplir : elle agrandit la vie du lecteur en lui faisant découvrir de nouveaux mondes, de nouvelles possibilités et en le confrontant à de nouvelles énigmes. C'est à la condition d'être une réelle aventure morale pour le lecteur, que la littérature peut constituer un apprentissage, qui instruit le lecteur par la nouvelle expérience qu'elle lui permet de faire. Sandra Laugier met en évidence l'idée de la littérature comme « aventure » :

> *« C'est cette idée que la délibération humaine est constamment une aventure de la personnalité, lancée parmi des hasards terrifiants et des mystères effrayants, et que là se trouve, en fait, la source d'une bonne part de sa beauté et de sa richesse, que les textes écrits dans un style philosophique traditionnel ont une difficulté insurmontable à transmettre. »*[659]

L'aventure qu'est la littérature est à entendre comme l'aventure de la représentation qui élargit le cadre théorique de la pensée conceptuelle. L'imagination va ainsi confronter la pensée conceptuelle à de l'inédit, auquel cette dernière ne peut apporter de réponse théorique :

> *« C'est non seulement à un travail de l'imagination (notre capacité à se mettre à la place d'autrui) et à un élargissement de la perception que nous sommes invités par la lecture des romans et la vision des films, mais aussi à une aventure conceptuelle, qui met en jeu notre capacité d'improvisation, comme notre capacité à étendre l'usage de nos concepts ou à en tester les limites (ou à percevoir ce moment où nous perdons nos concepts, ou il y a une distance infranchissable, non entre des théories éthiques ou des conceptions morales, mais entre des formes de réponse à la vie). »*[660]

La littérature apporte donc une connaissance morale qui va transformer le lecteur, en développant l'agilité intellectuelle que la littérature, entendue comme aventure, suppose. Toutefois, précise Ricœur, la représentation qu'est le récit ne devient réellement opérante, qu'à condition que le lecteur s'aventure suffisamment dans le monde de l'œuvre pour faire différentes expériences de sa manière d'être au monde. C'est ainsi que Paul Ricœur compare

---

[659] Sandra Laugier, *Ethique, littérature, vie humaine*, sous la direction de Sandra Laugier, chapitre « concepts moraux, connaissance morale », Puf, Paris, 2012, p.180

[660] Sandra Laugier, « Littérature, philosophie, morale », *Fabula-LhT*, n° 1, « Les philosophes lecteurs », février 2006

la représentation littéraire à un vaste laboratoire, produisant des variations représentatives sur le monde et sur soi-même.

Paul Ricœur insiste sur la place et la teneur qu'a l'imagination dans tout récit, et qui procure au récit sa puissance ontologique :

> *« Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. »*[661]

Il y a de l'imagination même dans l'histoire la plus étrangère à la fiction, comme peut l'être un récit historique précise Paul Ricœur. C'est seulement par l'imagination que le lecteur est capable de configurer le monde qui lui est raconté à travers les récits historiques, (à la fois réels puisque les évènements ont bien eu lieu, mais aussi irréels en ce qu'ils ne sont plus). Cela signifie que le passé n'est pas figé, derrière nous, mais réinvesti, dynamisé à chaque récit, puisque ce dernier demeure l'occasion d'une réinvention, d'une « reconfiguration ».

Nous retrouvons une idée présente dans *La Recherche*, à savoir que le passé peut être revivifié par le présent, et rendu plus sensible par la représentation renouvelée que l'on s'en fait. C'est en revivant une expérience similaire que l'expérience passée prend toute sa saveur. Dans les deux cas, le présent actualise le passé, rend sensible le passé. Cela signifie que l'imagination n'est pas une pâle réplique de la réalité, comme « un résidu de l'impression, mais une aurore de parole »[662] . Il y a une dimension créative de la représentation.[663] C'est ce que Paul Ricœur nomme la « véhémence ontologique » du texte. C'est dire que la représentation imaginative n'est pas moins qu'une sensation, ou un concept, car elle est le moyen qu'a le sujet de voir autrement le réel. La représentation imaginative permet de viser un réel, qui n'est certes pas le réel de la science, ni celui de la sensation, mais qui a toutefois un apparaître phénoménologique. En ce sens, la représentation constitue un monde. En d'autres termes, il y a, dans la représentation narrative qu'est le récit, un double mouvement : le signe s'éloigne dans un premier temps du réel, mais dans un second moment, le signe devient révélateur de monde, le texte ouvre un monde : « le texte (…) est ouvert en avant, du côté du monde qu'il découvre. »[664] Il ne s'agit pas pour l'imagination d'aller chercher un

[661] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, p.17
[662] Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 272
[663] Paul Ricœur, *Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 68
[664] Paul Ricœur, Lectures 2, *La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992

invariant (le monde réel) et de le décrire de manière variée, mais par les variations mêmes de la représentation, de dévoiler un autre réel possible :

> *« Fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là-même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel. »*[665]

Ce qui est communiqué au travers du récit, c'est un réel reconfiguré : le texte refigure, redécrit, représente, d'une nouvelle manière le monde. En lisant, le lecteur s'aventure dans ce monde fictif, et s'irréalise à mesure de sa lecture : « la lecture devient alors un lieu irréel où la réflexion fait une pause »[666]. La représentation du lecteur va se trouver (consciemment ou inconsciemment) imprégnée de cette lecture, qui va refigurer le monde réel tel qu'il le vit et le sujet tel qu'il se vit lui-même. La représentation n'éloigne donc pas le sujet de lui-même mais permet au contraire à celui-ci de se « configurer », de se refigurer.

Afin de montrer à quel point la représentation narrative reconfigure le réel, Paul Ricœur prend l'exemple du temps. L'auteur oppose les deux grandes conceptions classiques du temps : d'une part le temps pensé comme attribut de la nature, extérieur, hors de moi, (faisant référence au temps cosmique d'Aristote) et d'autre part le temps de l'âme, le temps intérieur, le temps du « moi », indicible ou ineffable (faisant référence au temps intérieur tel que Saint-Augustin le décrit). Pour Paul Ricœur on ne peut sortir de cette double représentation aporétique du temps par des moyens uniquement philosophiques. Il faut plutôt se référer à l'art de raconter le temps, de le mettre en scène à travers le récit, pour réconcilier ces deux représentations[667]. En effet, le récit a la capacité de faire tenir ensemble le temps du monde et le temps de la psychologie, et permet la synthèse entre le temps cosmique et le temps intérieur. Ce temps qui est un mixte inatteignable par le concept, mais imaginable par le récit, est un « tiers-temps » qui exprime l'entrecroisement des différentes perspectives temporelles. Ce tiers-temps, médiateur entre « le temps du monde » et le temps de l'âme, est le temps de l'historicité humaine, le temps des hommes qui agissent, souffrent et racontent l'histoire de leurs vies. Le temps du récit restitue par là un aspect phénoménologique et non moins réel au temps :

---

[665] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, p.115

[666] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op.cité, p.262

[667] Paul Ricœur, *Temps et récit III : «* c'est par l'imagination que nous avons accès à une conception du temps que la philosophie purement conceptuelle n'est pas capable de produire par ses propres moyens ».

« Qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle (…) le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif et (…) le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle. »[668]

La mise en récit rend plus intelligible le divers de l'expérience temporelle, car raconter c'est temporaliser, mettre en cohérence les vécus. Le temps historique indique la cohérence, le temps psychologique indique les vécus, mais seul le récit crée un temps humain, phénoménologique, qui relie les deux dimensions : historique et psychologique. Nous voyons, à travers l'exemple du temps, que la représentation qu'est le récit permet d'ouvrir vers une autre configuration possible du réel. En somme, la narration, le récit, la représentation, refigure un monde pensable et habitable, autrement que ne le permettent les concepts. Le concept fait perdre quelque chose, écrit Paul Ricœur : « C'est parce que nous pensons et parlons par concepts que le langage doit en quelque manière réparer la perte que consomme la conceptualisation ».[669] Les représentations narratives font donc voir ce que le concept ne montre pas, elles compensent ce que le langage factuel fait perdre, en produisant une vérité irréductible au concept.

Paul Ricœur conceptualise ici ce que le narrateur de *La recherche* suggère, à savoir que l'intelligence entendue comme logique purement intellectuelle, n'accède pas aux essences. Le narrateur oppose, nous l'avions montré dans la seconde partie, le monde du *logos* à celui du signe sensible, qui détient la vérité de l'être. Or l'intelligence n'appréhendant tout objet qu'en terme de rapports, manque les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. En d'autres termes, l'intelligence masque la réalité véritable de l'être plutôt qu'elle n'en rend compte, car elle procède par construction, et manque par là-même le mouvement inhérent et spécifique de l'être véritable. L'intelligence éloigne de l'être véritable, alors que l'appréhension sensible y ramène.

La représentation narrative ramène au réel par sa finalité phénoménologique, puisqu'elle permet d'accéder à ce que le concept nous refuse, un réel, un sensible, une connaissance que seule la représentation narrative permet d'envisager. Cette nouvelle

[668] Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op.cité, p.85
[669] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* op.cité, p.40

configuration figure un nouvel être. Le récit devient porteur d'un monde et d'une identité. Cela signifie que la narration n'a rien d'un discours approximatif, puisqu'elle n'éloigne pas du réel mais au contraire y ramène, en produisant une « nouvelle congruence dans l'agencement des incidents ».[670] C'est dire que la représentation narrative n'est pas résiduelle par rapport à la raison ou au concept, mais au contraire constitutive, pour accéder à certaines réalités. Si le récit participe à la compréhension de soi, c'est que le sujet se comprend devant le texte dans la mesure où interpréter une œuvre c'est dégager un monde possible et se situer dans ce nouveau monde. Ainsi, la compréhension de soi s'achève devant le monde représenté par l'œuvre :

> *« Il faut dire que la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie (…) Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'ego (…) La métamorphose de l'ego dont on vient de parler implique un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi ; la compréhension est alors autant désappropriation qu'appropriation. Une critique des illusions du sujet, à la façon marxiste et freudienne, peut alors et doit même être incorporée à la compréhension de soi. »*[671]

Cela signifie que la représentation littéraire est une expérience, au sens d'altération, si elle modifie les attentes du lecteur en l'entraînant au-delà de ce qu'il pensait, ou attendait. La tâche du lecteur devient alors celle d'une appropriation du monde proposé. Pour ce faire, le « soi » s'interprète lui-même à travers les récits, car face au texte, le « soi » voit s'ouvrir à lui une multitude de possibilités d'être, de choix et de modes de vie. Le récit permet ainsi au sujet de parvenir à une meilleure compréhension de lui-même :

> *« J'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre. »*[672]

Ce que théorise philosophiquement Paul Ricœur donne ici raison à ce que Marcel Proust a envisagé en tant qu'écrivain. Ce que théorise Paul Ricœur au sujet du récit comme compréhension de soi-même confirme le point que nous avions soulevé dans *La Recherche*, à

[670] Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op.cité, p.11
[671] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cité, p.117
[672] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cité, p.170

savoir qu'un sujet apprend davantage à se connaître en lisant un roman qu'en lisant un traité de psychologie, pour reprendre les termes de l'auteur. Le récit, précisait Marcel Proust dans la préface de *La Recherche*, fait des lecteurs, les propres lecteurs d'eux-mêmes. Qu'est-ce à dire sinon que l'altération de la réalité qu'est le récit crée un nouveau rapport au monde et à soi-même, que la vie ordinaire ne peut procurer ? Le sujet peut donc se révéler à lui-même par le biais du récit et des possibilités de pensée que celui-ci offre au lecteur :

> *« Se comprendre c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture. Aucune des deux subjectivités, ni celle de l'auteur, ni celle du lecteur, n'est donc première au sens d'une présence originaire de soi à soi-même. »*[673]

Le sujet est davantage en mesure de comprendre le sens de ses engagements, constitutifs de son identité, quand ceux-ci sont intégrés dans un récit. De même, le sujet est davantage en mesure de comprendre les dispositions acquises qui forment le caractère de sa personne, quand celles-ci sont rassemblées par le récit. Si le « moi » est une fiction pour les philosophies du soupçon, le moi est une « fiction » pour Paul Ricœur au sens où il se révèle à travers la fiction qu'est le récit que nous lisons ou que nous pouvons en faire. Le récit d'une vie est l'histoire d'une vie. L'histoire d'une vie est une reconstruction, une reprise de soi par soi, à partir de l'activité narrative. Pour saisir le « soi », nous devons intégrer toute l'histoire que nous avons été, et nous raconter. Le récit devient alors la solution au « moi » introuvable.

La représentation qu'est le récit de soi-même dissocie toutefois le « moi » puisque le « moi » devient observateur et observé. Cependant cette représentation n'est pas l'anéantissement du « moi » mais au contraire son moyen de récupération.

Paul Ricœur prend la psychanalyse et l'histoire comme exemples : la psychanalyse pour l'individu, et l'histoire pour les communautés. Dans chaque cas, le groupe comme l'individu constitue son identité en s'appropriant un récit. Concernant la psychanalyse, Paul Ricœur écrit :

> *« La finalité du processus entier de la cure, est de substituer à des bribes d'histoires à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable dans laquelle l'analysant puisse reconnaître son ipséité. »*[674]

[673] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, p.31
[674] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448

C'est dire qu'un sujet se reconnaît et devient lui-même, dans et par l'histoire qu'il se raconte à lui-même. De la même manière, un peuple se constitue en tant que tel par une identité qui procède des récits, des légendes, des représentations, que les historiens peaufinent au fil du temps. La représentation qu'est le récit est, dans les deux cas, une médiation qui crée le « moi »: l'individu (ou le groupe) se refigure par le récit, et accède ainsi à une meilleure compréhension de lui-même, en se plaçant non pas dans le rôle d'un auteur, mais dans celui du lecteur de sa vie. Lecteur des récits qui ont marqué le cours de sa vie, ainsi que des récits historiques ou fictifs qui permettent de mieux éclairer son existence : « C'est la fonction médiatrice du récit de faire tenir ensemble la mutabilité anecdotique d'une vie avec la configuration d'une histoire ».[675] Cela signifie que le sentiment de « soi » est avant tout interprétation de soi. On passe d'une authenticité close, entendue comme possession circonscrite de soi-même, à une authenticité ouverte, à entendre comme interprétation de soi-même, retour sur soi-même, représentation de soi-même :

> *« Mais le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le cogito, c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède. Ainsi l'herméneutique découvrirait une manière d'exister qui resterait de bout en bout à être interprétée. »*[676]

Si la connaissance de « soi » est une interprétation, cela signifie que la représentation est la porte par laquelle doit passer la subjectivité pour se saisir, et que le « soi » ne se connaît pas directement mais indirectement par le détour des signes culturels :

> *« C'est sur ces médiations symboliques que se greffent celles que le récit opère. La médiation narrative souligne ainsi ce caractère du sentiment de soi d'être une interprétation de soi. L'appropriation de l'identité du personnage fictif par le lecteur est le véhicule privilégié de cette interprétation. »*[677]

[675] Paul Ricœur, *Anthropologie Philosophique*, op.cité, p. 348
[676] Paul Ricœur, *Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p.15
[677] Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique*, op.cité, p.371

Cela signifie donc que le sujet est à la fois lecteur et auteur : observateur et constructeur de sens. Ce n'est pas parce qu'il est dans une position d'observation de lui-même qu'il est dissocié de lui-même. La représentation, l'interprétation sont conditions d'identification et d'individualisation.

Nous retrouvons, ici encore, une analogie avec Marcel Proust, que Paul Ricœur souligne lui-même, lorsqu'il rappelle que le vœu de Marcel Proust consiste à faire du lecteur un auteur : « Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust ».[678] Cela signifie que ce n'est pas le « soi » qui est premier et la narration qui vient décrire ce « soi », mais l'inverse. C'est la narration qui devient première et le « soi » second. C'est l'histoire de vie qui fabrique l'identité et non l'identité qui fabrique l'histoire, contrairement à l'opinion courante qui voudrait que nous ayons une vérité intérieure qui serait délivrée et délivrable à l'extérieur. En somme, nous trouvons chez Paul Ricœur, la conceptualisation de ce que Marcel Proust a suggéré dans *La Recherche*, à savoir que le récit que nous émettons fabrique la cohérence de notre histoire, et par là-même la cohérence de notre être.

Nous avons donc vu à quel point la représentation n'est pas un obstacle à l'authenticité mais au contraire une de ces conditions de possibilité. Quand bien même la représentation narrative (telle que Paul Ricœur la conceptualise) n'est pas la représentation sensible (telle que Marcel Proust la raconte), dans les deux cas, la représentation, nous est apparue comme la condition de possibilité d'accès au « moi » véritable. Seulement, dès son origine, le « soi » est d'ores et déjà plongé dans des récits, avant de pouvoir se les approprier, précise Paul Ricœur. Immergé dans le temps historique, le « soi » se situe d'emblée dans un monde d'appartenance, qu'il partage avec d'autres, et dont les points de vue sont toujours divergents. Aussi le récit de « soi » n'est jamais une chose simple et fixe une bonne fois pour toutes, le « soi » est toujours en train de se réexaminer, en quête d'une meilleure représentation de lui-même.

3.3 En quoi l'identité narrative est un mimétisme

Si le récit est révélateur du « moi », cela implique que le « moi » soit aussi le résultat d'une *mimesis*, car le récit est *mimesis*. Le mimétisme est effectivement pleinement en jeu au sein de la représentation narrative pour Paul Ricœur, puisque le récit est défini par nature

[678] Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p.442-448

comme *mimesis*. Cette narrativité propre au récit repose sur une triple *mimesis,* précise l'auteur. En partant de la référence à Aristote, pour qui l'intrigue est « la *mimesis* d'une action », Paul Ricœur distingue trois formes de *mimesis* :

> *« Mimesis I désigne la précompréhension dans la vie quotidienne de ce qu'un auteur a bien nommé la qualité narrative de l'expérience ; en entendant par là le fait que la vie, et plus encore l'action, comme Arendt l'exprime brillamment, demandent à être racontées, Mimesis II désigne l'autostructuration du récit sur la base des codes narratifs internes au discours. A ce niveau Mimesis II et muthos, c'est à dire l'intrigue ou mieux la mise en intrigue, coïncident. Finalement Mimesis III désigne l'équivalent narratif de la refiguration du réel par la métaphore. »*[679]

Le récit est *mimesis*, en tant qu'imitation créatrice de l'action humaine, qui a pour fonction de préfigurer (*mimesis* 1), de configurer (*mimesis* 2) et de refigurer l'action par la lecture (*mimesis* 3). La vertu créatrice de la représentation narrative signifie que Paul Ricœur fait du concept de *mimesis* propre au récit, non pas une copie de la réalité, mais une ontologie, une capacité à révéler de nouvelles manières d'être au monde, de décrire de manière nouvelle un monde possible. La *mimesis* n'est donc pas reproduction mais création. Paul Ricœur est ainsi en mesure d'affirmer que le concept pris sous cet angle indique : « la vérité de l'imaginaire, la puissance de détection ontologique de la poésie. »[680]

Pour approfondir ce point, à savoir la puissance ontologique de la *mimesis*, Paul Ricœur prend pour exemple la métaphore. C'est par la métaphore, qui est *mimesis,* que l'on peut saisir la portée ontologique du texte :

> *« Le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe de l'énonciation métaphorique et de la transgression réglée des significations usuelles de nos mots. »*[681]

La métaphore confronte le lecteur au phénomène d'innovation sémantique. Il importe ici de comprendre le phénomène d'innovation sémantique propre à la métaphore, puisque

[679] Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op.cité, p.32
[680] Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op.cité, p.61
[681] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, p.24

c'est par ce moyen que le sujet s'avère capable de mieux se rapporter à lui-même. La métaphore est un objet de rhétorique, une figure de style, mais pour Paul Ricœur la métaphore est plus. Elle devient accroissement de connaissance, en ce qu'elle rapproche deux termes d'univers sémantiques distincts : « La métaphore est un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des prédicats incompossibles avec les premiers. »[682] La métaphore est une innovation sémantique, qui permet de voir autrement, et de redécrire par là-même le réel.

Prenons un exemple repris d'Aristote : « la vieillesse est le soir de la vie ». En rapprochant les deux univers sémantiques distincts : la temporalité d'une vie et la temporalité du jour, se produit un « choc sémantique », ou une « innovation sémantique », en ce que l'attribution étrange qu'autorise ici l'imagination, par l'image poétique, permet de mieux comprendre ce qu'est la vieillesse.

Il y a, selon Paul Ricœur, des métaphores mortes, qui ne disent plus rien à force d'être rabâchées, c'est-à-dire celles qui sont déjà sédimentées, habituellement contractées dans le langage, mais il y a aussi des métaphores « vives », en tant qu'elles sont des émergences de sens, des innovations sémantiques qui peuvent nous apprendre quelque chose sur le réel, en tant qu'elles transfigurent le réel, en suspendant la référence habituelle du langage. La métaphore est « vive » quand elle propose un « voir comme » inédit. Il s'agit alors de la production d'une « nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente ». [683]

Par exemple, le vers de René Char : « notre sommeil était un loup entre deux attaques »[684], signifie que le sommeil à la fois est, et n'est pas, un loup entre deux attaques. On passe d'une impertinence (le sommeil ne saurait être un loup) à une pertinence (le sommeil peut être dit un loup). Le « n'est pas » se situe au niveau littéral et le « est » au niveau métaphorique. A l'interprétation rhétorique de la métaphore, qui ne voit dans la métaphore qu'une simple figure de style ornementale, sans accroissement de connaissance ontologique, Paul Ricœur substitue donc une interprétation discursive de la métaphore, qui a le pouvoir de transfigurer la réalité. La métaphore transfigure le réel en suspendant la référence ordinaire et courante du langage pour dévoiler les choses dans leur « être comme », c'est-à-dire, selon l'auteur, dans leur vérité la plus profonde :

---

[682] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cité. p.19

[683] Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op.cité, p.11: « La métaphore reste vive aussi longtemps que nous percevons, à travers la nouvelle pertinence sémantique, la résistance des mots dans leur emploi usuel et donc aussi leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase ».

[684] René Char, *Le nu perdu*, Gallimard, Paris, 1978, p.97

« A cette conception non référentielle du discours poétique nous opposons l'idée que la suspension de la référence latérale est la condition pour que soit libéré un pouvoir de référence de second degré qui est proprement la référence poétique (…) la métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions ont de redécrire la réalité (…) s'il en est bien ainsi, nous sommes fondés à parler de vérité métaphorique. »[685]

L'idée de « vérité métaphorique » signifie que la métaphore ouvre à une nouvelle dimension de l'expérience en étant une description indirecte de la réalité. Elle est vérité en ce qu'elle reste reliée au réel. Elle est métaphorique en ce que la réalité est indirectement reliée. Cette valeur de vérité consiste dans une portée ontologique, puisqu'elle dit autrement l'être. Si Paul Ricœur parle de « vérité métaphorique », cela signifie que : « voir comme » revient à « être comme », en d'autres termes, que la métaphore devient une activité créatrice de sens et d'être. C'est dire qu'elle n'est donc pas seulement allégorique, mais heuristique et ontologique, elle devient puissance de détection ontologique, accès privilégié à l'être. Pour cela il faut, dit Paul Ricœur, préserver le « n'est pas », (implicitement contenu dans la métaphore), dans le « est » et ne pas l'assimiler à un simple « comme si » :

« Il n'est d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure la pointe critique du n'est pas (littéralement) dans la véhémence ontologique du est (métaphoriquement). »[686]

L'être qu'invente et découvre la métaphore est un être qui « est » (est comme) et n'est pas. En d'autres termes, la non identité de l'être révèle certains traits constitutifs de l'être.

La référence métaphorique fait ainsi découvrir certaines nouvelles qualités de l'être. La visée tient dans une interprétation nouvelle de la réalité, et libère par le langage un pouvoir de redescription de la réalité. Ainsi, par la métaphore et sa vertu mimétique, nous nous figurons un monde qui resterait infigurable par d'autres manières. Retrouver la vivacité des métaphores c'est retrouver dans le langage la puissance de la représentation, c'est-à-dire sa capacité à figurer le réel autrement que ne le permet le concept ou la perception. La métaphore est ainsi dégagée des barrières qui la cantonnaient à une figure de style rhétorique, et permet de relier poétique et philosophie, dans leur visée ontologique.

---

[685] Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 10-11
[686] Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op.cité, p.321

Nous avions montré dans notre seconde partie la connexion étroite qu'il y avait entre fiction et saisie du réel par la métaphore créatrice, dans l'œuvre de Marcel Proust, pour qui, rappelons-le, la métaphore à travers l'art notamment, était le moyen de parvenir à l'essence réelle des êtres. Là encore, nous retrouvons de manière philosophique chez Paul Ricœur ce que Marcel Proust évoquait à propos de la métaphore. Nous avions vu que si l'art comme l'amour, étaient révélateurs du « moi » tout au long de *La Recherche*, c'est qu'ils agissaient comme métaphores. L'artiste pour le narrateur est celui qui perce la réalité des choses ou des êtres, qui change les noms ou s'en abstrait pour mieux prendre contact avec les essences. L'art de la métaphore consistait à déchirer les cadres qui séparent les individus les uns des autres et sur lesquels ils façonnent, pour l'usage social, des approximations d'eux-mêmes.

Le meilleur exemple qu'on puisse donner pour appuyer le fait que la métaphore, entendue comme procédé mimétique, révèle l'essence de l'être, est celui de l'amour. Si l'amour révèle au narrateur sa propre essence, c'est qu'il agit comme métaphore. L'amour apparaît en effet comme une représentation décalée de la réalité : « L'amour le plus exclusif pour une personne est toujours l'amour d'autre chose ».[687] L'amour est, pour le narrateur, « métonymique » au sens où on aime autre chose que la personne. La personne n'est que le prétexte de ce que le narrateur rêve autour d'elle :

> *« De Mme de Stermaria, c'est à dire pour moi, plus que de la Mme de Stermaria réelle, de celle à qui j'avais pensé toute la journée avant l'arrivée d'Albertine. C'est la terrible tromperie de l'amour qu'il commence par nous faire jouer avec une femme non du monde extérieur, mais avec une poupée intérieure à notre cerveau, la seule d'ailleurs que nous ayons toujours à notre disposition, la seule que nous posséderons, que l'arbitraire du souvenir, presque aussi absolu que celui de l'imagination, peut avoir faite aussi différentes de la femme réelle, que du Balbec réel avait été pour moi le Balbec rêvé ; création factice à laquelle peu à peu, pour notre souffrance, nous forcerons la femme réelle à ressembler. »*[688]

Les jeunes filles, dont Albertine, fascinent le narrateur non pas tant par ce qu'elles sont intrinsèquement que par ce qu'elles représentent à ses yeux : la liberté, l'insolence, l'interdit, le libertinage. Madame de Stermania représente métaphoriquement un idéal de Bretagne, d'écume, de rochers. Mme de Guermantes, l'idéal d'un monde bourgeois, mondain, inaccessible. Celui qui utilise les métaphores voit la réalité dans son essence, et pour la faire

[687] Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op.cité, p.397
[688] Marcel Proust, *Le côté de Guermantes,* op.cité, p.422

voir, substitue à l'état civil de cette réalité son état spirituel, intime, singulier. C'est dire que la révélation de l'être n'est pas de l'ordre de la reconnaissance ou de la connaissance, mais de l'invention mimétique. Les altérations que sont les métaphores, ont une puissance ontologique. La métaphore est créatrice de sens, révélatrice d'être. C'est dire que l'être véritable se saisit par le biais de la métaphore, qui en tant que *mimesis* produit et révèle des réalités nouvelles.

Nous avons vu dans ce dernier chapitre que Paul Ricœur reprend sous la forme conceptuelle, à travers le concept d'identité narrative, les deux conditions que nous avons repérées chez Marcel Proust pour parvenir au « moi » véritable, à savoir la représentation et le mimétisme. En faisant du « soi » le résultat d'un récit, Paul Ricœur réhabilite, selon nous, la représentation et le mimétisme, considérés comme les obstacles à l'idée d'authenticité.[689] Cette dernière étant entendue comme unité d'un soi, comme nous l'avons vu dans la première partie, et la représentation étant par nature dissociante, cette dernière invalide de fait l'idée d'authenticité. Par ailleurs l'authenticité étant entendue comme « naturel », le postulat du mimétisme social ébranle également l'idée d'authenticité. Or nous avons vu à travers la lecture de Paul Ricœur, que le récit, révélateur du « soi », pouvait être pensé comme représentation mimétique, qui ouvre vers une nouvelle façon d'être possible. Aussi, ces deux aspects ne sont pas contradictoires avec l'idée d'authenticité chez Paul Ricœur, mais au contraire, constitutifs de cette dernière. Ainsi nous pouvons affirmer que l'authenticité suppose mimétisme et représentation. Nous retrouvons bien les deux éléments que nous avions analysés chez Marcel Proust, à savoir la représentation et le mimétisme comme éléments constitutifs de l'authenticité.

La perspective Ricœurienne, qui fait du récit (de la représentation) et de la métaphore (donc de la *mimesis*) des révélateurs d'être, permet de penser l'être indépendamment d'une substance. Une existence humaine possède sa propre cohérence, sa propre consistance, sans qu'il ne faille pour cela recourir à la vision métaphysique et traditionnelle d'une substance persistant à travers les vicissitudes du temps. En somme, la représentation mimétique qu'est le récit permet une nouvelle présence à soi, une retrouvaille avec soi-même, une cohérence du « moi » malgré et par-delà la diversité de ses états. Le mimétisme (en tant que récit chez Paul

[689] cf. chapitre 3 partie I consacré à la critique de Charles Larmore

Ricœur) et sous différentes formes chez Marcel Proust[690] constitue une voie d'accès privilégiée vers le « moi » authentique, celui qui demeure malgré les changements.

Nous arrivons à une définition de l'authenticité comme maintien de soi, atteignable par représentation et mimétisme, car le récit, en tant que représentation mimétique (chapitre 3) permet d'accéder à l'ipséité (chapitre 2) sans tomber dans les apories de l'identité personnelle (chapitre 1).

Conclusion

Nous sommes partis des apories de l'identité personnelle, auxquelles le cogito authentique se devait de répondre, pour garder sa validité philosophique. Si le « moi » authentique tel que Paul Ricœur le définit et tel que Marcel Proust le décrit, ne tombe pas dans les apories, c'est que l'identité et la permanence du « moi » n'est pas pensée comme « mêmeté » mais bien comme ipséité. Cette authentique ipséité se caractérise par trois principaux aspects que la conception proustienne du « moi » laissait également transparaître, à savoir la passivité, l'altérité, et la temporalité. Or ce n'est que par le biais de la narration, que le « soi » devient saisissable dans son ipséité, dans une permanence qui inclut le changement. L'identité du soi (ipséité) se maintient dans une orientation en dépit des changements qui l'affectent, et le récit permet cette inscription par-delà les changements. Le propre du récit est bien de permettre une synthèse de l'hétérogène, en donnant une certaine cohérence intelligible à la multiplicité identitaire. C'est ainsi que le récit permet une nouvelle présence à soi, une retrouvaille avec soi-même, une cohérence du « moi » malgré la diversité de ses états, sans en faire pour autant une substance identique. En cela nous retrouvons les éléments analysés chez Marcel Proust. A chaque fois le « moi » du narrateur est différent de celui qu'il retrouve et pourtant le sentiment de « soi » demeure malgré la temporalité qui l'altère. Le « moi » retrouvé est celui de l'ipséité, et non de la mêmeté, puisqu'il suppose une permanence qui inclut la temporalité, donc le changement. La réalité authentique du sujet est ainsi attestée, sans qu'une substance identique soit pour autant supposée.

Enfin, si le cogito authentique est atteignable par le biais du récit, cela signifie que la représentation et le mimétisme sont les moyens de parvenir au « moi » véritable. Le récit étant d'une part, une représentation du réel, et d'autre part, une ouverture mimétique vers une nouvelle façon d'être possible, ces deux aspects n'apparaissent pas comme contradictoires

[690] Cf. chapitre 3 partie II

avec l'idée d'authenticité, mais au contraire comme constitutifs de cette dernière. Ainsi nous pouvons affirmer que l'authenticité, pensée comme ipséité, suppose mimétisme et représentation. C'est par la représentation mimétique, que le « moi » véritable, celui qui se situe entre impermanence et permanence, altérité et identité, unité et multiplicité, advient. Nous retrouvons ainsi conceptualisés la représentation et le mimétisme comme éléments constitutifs de l'authenticité. Aussi, le concept d'identité narrative confirme philosophiquement notre hypothèse selon laquelle mimétisme et représentation sont les moyens d'accès au « moi » véritable. C'est par la représentation mimétique, (dont l'identité narrative rend compte), qu'impermanence et permanence, altérité et identité, unité et multiplicité, peuvent s'articuler de manière dialectique, et permettre au sujet de saisir son être véritable, sans tomber dans les apories de l'identité personnelle, ni tomber dans une conception uniquement pratique de l'authenticité.

En somme, les deux auteurs sur lesquels s'appuie Charles Larmore pour appuyer l'idée d'une expérience pratique du « moi » véritable, à savoir Marcel Proust et Paul Ricœur, ébranlent selon nous, la critique philosophique que Charles Larmore fait du concept d'authenticité à partir des notions de mimétisme et de représentation, puisque Marcel Proust (d'un point de vue littéraire), ainsi que Paul Ricœur (d'un point de vue philosophique), font du mimétisme et de la représentation les moyens d'accès au moi véritable. Autrement dit, si Charles Larmore se fonde sur les œuvres de Marcel Proust et de Paul Ricœur pour confirmer sa thèse d'un « moi » pratique, nous soutenons qu'on trouve également à partir de ces deux auteurs des moyens cognitifs de parvenir au moi véritable par la représentation et le mimétisme. En concevant l'authenticité comme une représentation mimétique, le concept d'authenticité résiste aux menaces dissolvantes d'un « moi » réflexif, tout en excédant l'issue proprement pratique.

Conclusion

Nous sommes partis du culte que voue actuellement l'individu contemporain à l'authenticité. L'authenticité, qui suppose l'affranchissement vis-à-vis des normes extérieures, s'est imposée comme nouvelle norme. Or le concept d'authenticité, quand il n'est pas réduit à l'identité personnelle, a été délégitimé par certains philosophes pour son incohérence logique et son impossibilité ontologique. C'est ce que nous avons analysé à travers l'ouvrage de Charles Larmore, qui questionne l'idéal d'authenticité en l'exposant à ses critiques les plus virulentes. Le résultat de ce travail critique a été le suivant : si l'authenticité existe (puisque l'argument ontologique du mimétisme ne se révèle pas suffisant pour invalider le concept d'authenticité), elle ne doit toutefois pas correspondre à une coïncidence avec soi-même réflexive (car cette dernière mène à une impossibilité logique : la coïncidence avec soi-même ne peut résulter d'un travail réflexif ou cognitif, nécessairement dissociant). Face aux critiques du mimétisme et de la réflexivité, le concept d'authenticité ne semble pouvoir résister que sous deux formes : soit l'authenticité équivaut au « naturel », qui consiste à agir sans introduire en soi de réflexivité ou de regard extérieur, comme dans le cas de la passion ; soit l'authenticité correspond à l'engagement pratique, puisque dans l'engagement, le « moi » se maintient comme celui que nous avons seuls à être. C'est parce que je suis seul à pouvoir m'engager que l'individualité de mon « moi » se révèle.[691]

A partir de ce constat philosophique, nous avons émis plusieurs hypothèses. Nous avons vu qu'au cœur de la critique du mimétisme ou celle de la réflexivité, c'est à chaque fois l'Autre ou le tiers (que ce soit autrui, comme être réel, ou l'instance réflexive comme spectateur impartial), qui est supposé nous dissocier de nous-mêmes. L'authenticité est alors comprise comme cette capacité à nous donner à telle ou telle possibilité ou action sans nous regarder du point de vue d'un autre. Dès qu'une instance se place entre moi et moi-même, il y aurait dissociation du « moi », compris comme unité fondamentale.[692] Le tiers ne peut-il

[691] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, p.183 : « Un autre individu peut bien s'avérer plus à même de connaître notre état d'esprit, mais il ne peut jamais se substituer à nous lorsqu'il s'agit de prendre ses engagements. ». p.191 : « L'individualité d'un moi réside, non dans la possession de quelque noyau original, mais dans le fait qu'il s'agit du moi que nous avons seul à être. » ; « L'intériorité du moi ne signifie autre chose que le fait que nous-seuls, personne d'autre à notre place, sommes en mesure de nous engager. », p.182

[692] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.191 : « Quel est le sens général de cette notion d'authenticité, telle qu'elle serait à mon avis toujours valable ? (…) Pour le formuler en quelques mots, disons que c'est l'idée d'être pleinement nous-mêmes, de ne faire qu'un avec la nature fondamentale de notre être, au lieu de nous diviser en deux pour nous regarder du point de vue d'un autre. »

toutefois pas devenir révélateur du « moi »? Nous avons émis l'hypothèse d'une « autrenticité », d'un type d'altérité révélateur et unificateur de soi-même.

Par ailleurs, en faisant de l'authenticité un concept pratique, Charles Larmore l'assimile à « l'irremplaçabilité » d'un individu dans l'engagement qu'il prend. Néanmoins, le domaine pratique est-il le seul à même de révéler l'individualité et la singularité du « moi » ? Nous avons émis l'hypothèse d'une légitimité autre que pratique du concept d'authenticité : il y aurait ainsi à côté du premier sens de l'authenticité comme « naturel » au sens stendhalien, et du « moi » pratique de l'engagement, la possibilité d'une troisième forme d'authenticité, qui ne tombe ni sous la critique de la duplicité de la réflexivité, ni sous la critique du mimétisme.

En outre, Charles Larmore s'appuie sur les œuvres de Marcel Proust et de Paul Ricœur, car ces deux auteurs prouvent selon lui, que le sentiment de soi provient de l'expérience pratique : à travers le souvenir volontaire chez Marcel Proust, à partir de l'attestation chez Paul Ricœur. Cependant, si l'œuvre de Marcel Proust, ainsi que celle de Paul Ricœur, permettent de confirmer la thèse d'un rapport pratique au « moi » véritable, nous avons toutefois émis l'hypothèse qu'on y trouve également la confirmation d'un accès réflexif et mimétique.

Notre lecture de *La Recherche* nous a conduit à penser une forme de réflexivité qui ne soit pas incompatible avec l'idée d'authenticité, dès lors qu'elle est comprise comme réflexivité sensible. Contrairement à Charles Larmore qui pose que toute réflexivité dissocie le sujet d'avec lui-même puisqu'elle s'effectue soit par inférence soit par observation,[693] l'œuvre de Marcel Proust montre, selon nous, qu'une réflexivité non observationnelle et non inférentielle est possible, puisque plus le narrateur observe et déduit des choses de la sensation qu'il éprouve, plus il s'éloigne du sentiment de lui-même. Cette réflexivité sensible, authentifie le « moi » qui est seul à pouvoir ressentir cette présence à lui-même à laquelle personne d'autre ne peut prétendre, puisqu'il est seul à l'avoir vécue. Le sujet se retrouve, par le biais de cette représentation sensible, dans une unité et cohérence avec lui-même malgré la multiplicité et l'éparpillement de ses différents « moi » à travers le temps. La représentation qu'il se fait de lui-même n'est plus dès lors pensée comme dispersion et perte d'unité, mais au contraire comme possibilité de cohésion et d'unification de son être. C'est parce qu'il peut se saisir, et se représenter dans et par son corps ses multiples « moi », que la rencontre véritable

[693] Charles Larmore, op.cité : « l'idée d'une connaissance de soi s'effectuant sans observation ni inférence n'est qu'un fantôme, un énigme oiseux », p.183

entre lui et lui-même advient. Nous confirmons donc notre hypothèse, à savoir que le « moi » véritable n'est pas seulement un « moi » pratique comme le pense Charles Larmore, ou un moi passionné au sens de Stendhal, mais un « moi » sensible et réflexif, qu'il est seul à pouvoir être.

La lecture que nous avons effectuée de l'œuvre de Marcel Proust nous a également donné la possibilité de penser autrement le mimétisme, non plus comme abdication de soi-même par l'imitation d'une altérité, mais comme mode d'accès direct vers la réalité intérieure de l'être : imiter revient à épouser l'intériorité d'un être. Le mimétisme, loin d'être un contre-argument au concept d'authenticité, s'est vu dès lors réhabilité comme étant l'une des conditions de possibilité d'accès vers le « moi » véritable.

Notre lecture de *La Recherche* nous a ainsi permis de réhabiliter les aspects mêmes sur lesquels repose la critique de la notion d'authenticité. En réhabilitant les notions de réflexivité et de mimétisme dans le souci d'une quête de soi, nous parvenons à désamorcer la critique philosophique du concept d'authenticité, qui s'était établie à partir de ces deux mêmes notions et qui la réduisait au champ pratique ou passionnel. Bien que l'homme soit, par nature, un être réflexif (donc dédoublé) et mimétique (donc non naturel), nous avons montré que l'authenticité pouvait être réflexive et mimétique.

Afin de conceptualiser philosophiquement ce que nous avons relevé dans l'œuvre littéraire qu'est *La Recherche*, nous nous sommes appuyés sur l'œuvre de Paul Ricœur, qui non seulement cite Marcel Proust lorsqu'il reprend les apories majeures et les principaux enjeux du problème de l'identité personnelle mais aussi parce qu'il est repris par Charles Larmore[694] pour appuyer l'idée d'une authenticité purement pratique.[695] Toutefois, lorsqu'on analyse l'identité narrative ricœurienne, force est de constater qu'elle suppose la représentation d'un « moi » et une forme de mimétisme, puisque Paul Ricœur définit lui-même le récit comme une représentation mimétique. Le récit étant d'une part, une représentation du réel, et d'autre part, une ouverture mimétique vers une nouvelle façon d'être possible, ces deux aspects n'apparaissent pas comme contradictoires avec l'idée d'authenticité, mais au contraire comme constitutifs de cette dernière. Le concept d'identité narrative, confirme philosophiquement l'hypothèse de notre seconde partie selon laquelle mimétisme et représentation ne sont pas des contre-arguments à l'idée d'authenticité mais au contraire ses conditions de possibilité. En somme, Marcel Proust et Paul Ricœur sur lesquels

[694] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.172 à 176 principalement.
[695] Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Puf, Paris, 2004, p.231 : « Tout segment de la vie ressemble à une courte nouvelle : poussé par telle ou telle considération, on fait ceci pour atteindre cela ».

s'appuie Charles Larmore pour valider l'expérience uniquement pratique du « moi », (car non réflexive et non mimétique), rendent au contraire compte, selon nous, de la possibilité d'attester de la réalité du « moi » par la réflexivité et le mimétisme.

Ce « moi » est alors à comprendre, non comme un « moi » tout puissant, autonome et autarcique, mais comme un « moi », temporel, et dépendant d'une altérité pour parvenir à lui-même. L'idée d'une authenticité-devenir, temporelle, ouverte à l'altérité, se substitue alors à l'idée d'une authenticité-état, stable et close sur elle-même. Aussi le « moi », ni être, ni néant, devient mobile, fluide, sans être évanescent pour autant. Nous sommes ainsi parvenus à l'idée d'un « moi » authentique qui se situe entre altérité et identité, multiplicité et unité, permanence et impermanence. En outre, ce « moi » véritable ainsi conçu, ne tombe pas dans les apories de l'identité personnelle, puisqu'il ne suppose pas la permanence d'un « moi » identique et chosique comme « mêmeté » mais un maintien de soi « ipséique », qui demeure malgré la temporalité qui l'altère.

Reste pour nous à poursuivre l'observation et la conceptualisation de l'authenticité comme mimétisme et représentation. Ces moyens de devenir soi demandent à être suivis et confirmés. De manière plus générale nous envisageons d'élargir nos recherches sur le thème de l'authenticité. Nous avons ici essentiellement orienté notre étude sur la critique de cette notion à partir de l'ouvrage de Charles Larmore et des auteurs qu'il citait pour appuyer sa thèse d'une expérience purement pratique du moi. Or il nous semble désormais nécessaire de confronter notre thèse à d'autres analyses philosophiques. Nous pensons notamment à l'analyse des « confessions » dont l'enjeu consisterait à voir si le mimétisme et la représentation sont bien à l'œuvre dans ces exercices de rencontre avec soi-même. Nous espérons ainsi pouvoir contribuer à un éclairage renouvelé de l'authenticité, et à la réactualisation de son questionnement et de sa légitimité philosophique.

Bibliographie

Amalric, J.L, Paul Ricœur, *L'imagination vive*, Hermann, Paris, 2013

Aristote, *De l'âme*, in Œuvres complètes, Les belles Lettres, Paris, 1966

Attali, J. *Devenir soi*, Fayard, Paris, 2014

Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*, Puf, Paris, 1994

Beckett, S. *Proust,* essai composé en anglais en 1930, traduit en français par É. Fournier, éditions de minuit, Paris, 1900

Beckett, S. *L'innommable*, Minuit, Paris, 1953

Bergson, H. *Energie spirituelle,* Puf, éditions centenaire

Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, éditions centenaire

Bergson, H. *L'évolution créatrice*, Puf, éditions centenaire

Bergson, H. *La pensée et le mouvant, introduction à la métaphysique*, Puf, éditions centenaire

Besnier, J-M. *Demain les posthumains*, éd. Pluriel, Paris, 2012

Bourbeau, L. *Les 5 blessures qui empêchent d'être soi-même*, Pocket, 2015

Canto-Sperber, M. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, Paris, 2004

Canto-Sperber, M. *Sans foi ni loi, Amour, amitié, Séduction*, Plon, Paris, 2015

Carbone, M. *Proust et les idées sensibles*, Vrin, Paris, 2008

Castel, P-H. *La métamorphose impensable*, *Essai sur le transexualisme et l'identité personnelle,* Gallimard, Paris, 2003

Char, R. *Le nu perdu*, Gallimard, Paris, 1978

Compagnon, A. *Proust entre deux siècles*, Le Seuil, Paris, 1989

D'Ansembourg, Th. *Cessez d'être gentil, soyez vrai*, éditions De L'Homme, Paris, 2001

Deleuze, G. *Différence et répétition*, Puf, Paris, 1968

Deleuze, G. *Francis Bacon : Logique de la sensation,* Editions du Seuil, Paris, 1981

Deleuze, G. *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1971

Deleuze, G. *Le bergsonisme*, Puf, Quadrige, Paris, 1966

Deleuze, G. Nietzsche, Puf, Paris, 1965

Deleuze, G. *Proust et les signes*, Puf, Quadrige, Paris, 1996

Descartes, R. *Discours de la méthode*, GF Flammarion, Paris, 2000

Descartes, R. *Les passions de l'âme*, Vrin, Paris, 1994

Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, Paris, 1992

Descartes, R. *Principes de philosophie* II, Vrin, Paris, 1990

Descombes, V. *« le pouvoir d'être soi »*, Sciences humaines : sens social, Critique, numéro 529, 1991,

Descombes, V. et Charles Larmore, *Dernières nouvelles du moi*, Puf, Quadrige, Paris, 2009

Ehrenberg, A. *L'individu incertain*, Calmann-Levy, Paris, 1995

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

Enthoven Jean-Paul et Raphaël, *Dictionnaire amoureux de Marcel Proust*, Plon, 2013

Epictète, *Entretiens I à V,* Gallimard, Paris, 1993

Ferret, S. *Le bâteau de Thésée, Le problème de l'identité à travers le temps*, Minuit, Paris ; 1993

Ferret, S. *Le philosophe et son scalpel, le problème de l'identité personnelle*, Minuit, Paris, 1993

Ferry, L. et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004,

Ferry, L. *Qu'est-ce qu'une vie réussie*, Grasset, Paris, 2002

Fiasse, G. *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable,* Paris, Presses universitaires de France, 2007

Fleischer, A. *La femme qui avait deux bouches et autres récits*, Seuil, Paris, 1999

Fraisse, L. *L'Éclectisme philosophique de Marcel Proust*, Paris, Puf, 2013

Fraisse, L. *L'esthétique de Marcel Proust*, Sedes, Paris, 1995

Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, Paris, Puf, 1986

Freud, S. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris, 1985

Freud, S. *Le moi et le ça*, Puf, Paris, 1991

Gauchet, M. *Histoire du sujet et théorie de la personne*, PUR, 2009

Gauchet, M. *La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007

Gauchet, M. *La révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007

Gauchet, M. *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985

Girard, R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair,* Grasset, Paris, 1999

Girard, R. *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972

Girard, R. *Les origines de la culture*, Fayard, Paris, 2011

Girard, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961

Gombrich, E. *L'art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale* Phaidon Press, Paris, 2002

Grimaldi, N. *Les théorèmes du moi*, Grasset, Paris, 2013

Grimaldi, N. *Métamorphoses de l'amour*, Grasset, Paris, 2011

Grimaldi, N. *L'ontologie du temps. L'attente et la rupture*, Puf, Paris, 1993

Hacking, I. *L'âme réecrite. Etudes sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2006

Henry,A. *Marcel Proust, théories pour une esthétique*, Réedition numérique, 2015

Honneth, A. *La lutte pour la reconnaissance, Grammaire morale des conflits sociaux,* Cerf, Paris, 2000

Hume, D. *Enquête sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 1999

Hume, D. *Traité de la nature humaine*, GF, Paris, 1995

Jacques, F. *Différence et subjectvité*, Aubier, Paris, 1982

Jaspers, K. *Psychologie générale*, Alcan, Paris, 1933

Kant, E. *Critique de la raison pratique*, Puf, Paris, 1997

Kristeva, Julia, *Le temps sensible : Proust et l'expérience littéraire,* Folio Essai, Paris, 2000

La Boétie, E. *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, Paris, 2012

La Fontaine, J. *Fables,* Livre de Poche, Paris, 2002

La Rochefoucauld, *Maximes*, Flammarion, Paris, 1976

Larmore, Ch. *Les pratiques du moi,* Puf, Paris, 2004

Lasch, C. *La culture du narcissisme*, Flammarion, Paris, 2006

Le Breton, D. *Signes d'identité, tatouages, piercing et autres marques corporelles,* Seuil, Paris, 2002

Lévinas, E. *Autrement qu'être*, Poche biblio, Paris, 1974

Lévinas, E. *Ethique et infini*, Livre de Poche, Paris, 1984

Lévinas, *Entre nous*, Poche biblio, Paris, 1991

Lévinas, E. *Liberté et Commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994

Lipovetsky, G. *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 2003

Locke, J. *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 27, §9, trad. Coste modifiée, Vrin, 1972

Locke, J. *Essai sur l'entendement humain*, Livre de Poche, Paris, 2009

Locke, J. *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Seuil, Paris, 1998

Marzano, M. *Ceci est mon corps : Orlan ou l'identité incertaine*, Cités, Paris, 2005

Marzano, M. *Dictionnaire du corps*, Puf, Paris, 2007

Marzano, M. *Je consens, donc je suis*, Puf, Paris, 2006

Marzano, M. *L'extension du domaine de la manipulation*, Pluriel, Paris, 2008

Marzano, M. *Penser le corps*, Puf, Paris, 2002

Marzano, M. *Philosophie du corps*, Puf, Que sais-je ?, Paris, 2007

Marzano, M. *Visages de la peur*, Puf, Paris, 2009

Mauriac, F. *Du côté de chez Proust*, La table ronde, Paris, 1947

Merleau-Ponty, M. *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964

Merleau-Ponty, M. *La nature*, Cours du collège de France, notes, Seuil, Paris, 1995

Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, tel, Paris 1979

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, tel, Paris, 1945

Michaud, Y. *Hume et la fin de la philosophie*, Puf, Quadrige, Paris,1999

Molière, *Monsieur de Pourceaugnac*, Larousse, Paris, 2013

Mongin, O. *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994; rééd. Poche Points, Paris, 1998

Montaigne, *Essais*, Gallimard, Paris, 2009

Nattiez, J.J *Proust musicien*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1999

Nietzsche, F. *Aurore*, GF Flammarion, Paris, 2012

Nietzsche, F. *Fragments posthumes*, Gallimard, Paris, 1979

Nietzsche, F. *Généalogie de la morale*, Poche, Paris, 2000

Nussbaum, M. *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature* (1991), trad. S.Chavel, Le cerf, Paris, 2010

Nussbaum, M. *Poetic Justice, literary imagination and publicity*, Beacon Press, Boston, (2004)

Orsini, Ch. *La Pensée de René Girard*, Retz, Paris, 1986.

Parfit, D. *Reasons and persons*, Oxford University Press, Oxford, 1986

Pascal, *Pensées*, Gallimard, Paris, 1977

Pirandello, L. *Un, personne et cent mille*, Gallimard, Paris, 1930

Platon, *Le Banquet*, GF Flammarion, Paris, 2016

Platon, *Phédon,* GF Flammarion, Paris, 1999

Poulet, *L'espace proustien*, Gallimard, Paris, 1982

Proust, M. *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard, Paris, 1988

Proust, M. *Albertine disparue*, Gallimard, Paris, 1992

Proust, M. *Du côté de chez Swann*, Gallimard, Paris, 1987

Proust, M. *Jean Santeuil,* Gallimard, Paris, 2001

Proust, M. *La prisonnière*, Gallimard, Paris, 1988

Proust, M. *La revue blanche*, Paris, 1893

Proust, M. *Le côté de Guermantes* I, II, Editions Bernard Brun, Paris, 1992

Proust, M. *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris, 1989

Proust, M. *Les plaisirs et les jours*, Gallimard, Paris, 1993

Proust, M. *Sodome et Gomorrhe*, Gallimard, Paris, 1988

Ramond, Ch. *Le Vocabulaire de Girard*, Ellipses Marketing, Paris, 2005

Rawls, J. *Théorie de la justice*, Le Seuil, Paris, 1987

Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Le Seuil, 1986

Reid, Th. Essays on the intellectual Powers of man, reproduit partiellement dans Ferret, le bateau de Thésée. *Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Minuit.

Renaut, A. *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989

Revel, JF. *Sur Proust*, Grasset, Paris, 1987

Richard, JP. *Proust et le monde sensible*, Seuil, Paris, 1974

Ricœur, P. *Anthropologie Philosophique*, Editions du Seuil, Paris, 2013

Ricœur, P. *Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969

Ricœur, P. *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1998

Ricœur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000

Ricœur, P. *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975

Ricœur, P. *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992

Ricoeur, P. *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004

Ricoeur, P. *Écrits et conférences*. Tome I : Autour de la psychanalyse, Seuil, 2008

Ricoeur, P. *Écrits et conférences*. Tome II : Herméneutique, Seuil, 2010

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990

Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tome I : L'intrigue et le récit historique, Le Seuil, 1983

Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tome II : La configuration dans le récit de fiction, Le Seuil, 1984

Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tome III : Le temps raconté, Le Seuil, 1985

Ricœur, P. *Philosophie de la volonté* 1, le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950

Ricœur, P. *Philosophie de la volonté* 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible, Aubier, 1960

Sartre, JP. *« concience de soi et connaissance de soi »*, Bulletin de la société Française de philosophie 42, Paris, 1948

Sartre, JP. *L'Etre et le néant*, Gallimard, Paris, 1976

Sartre, JP. *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1972

Schopenhauer, A. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Puf, Paris, 2014

Smith, A. *La théorie des sentiments moraux,* Rivages, Paris, 2016

Spinoza, B. *Ethique,* GF Flammarion, Paris, 2013

Spinoza, B. *Lettre à Schuller,* Books LLC, Paris, 2010

Stendhal, *De l'amour*, Folio, Paris, 1980

Strawson, *Les individus*, Seuil, 1973

Tadié, JY. *De Proust à Dumas*, Gallimard (coll. « Blanche »), 2006

Tadié, JY. Proust et le roman, Gallimard, Tel, Paris, 1986

Taylor, Ch. *Les sources du moi*, la formation de l'identité moderne, Seuil, Paris, 1998

Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris, 1981

Valéry, P. *Essai sur Stendhal,* Editions de la pléiade, 1927

Weber, M. *Le Savant et le politique,* 10 x 18, Paris, 2002