

Le Sentiment d'exister

Flahault, François, Descartes & Cie, 2002, 824 p.

<http://www.francoisflahault.fr/sentiment.php>

Du même auteur, *Be Yourself*, Mille et Une Nuits, 272 p., publié en 2006 et sous-titré *Au-delà de la conception occidentale de l'individu* ressemble à un résumé un peu plus accessible que *Le Sentiment d'exister* (livre épuisé, disponible sur le site de l'auteur). Certains aspects y sont traités sous un angle légèrement différent, mais rien qui ne change le propos fondamental, plutôt une vulgarisation pour toucher un public plus large.

1. Croyance

La première idée, concernant la fonction de la croyance, prend sa source dans la différence entre la conscience de soi, de l'ordre de l'expérience, surtout sensorielle, et le sentiment d'exister, de l'ordre de la croyance et de l'idée. Mon identité est bien, par exemple, de l'ordre du sentiment d'exister. Il s'agit bien d'une structure mentale, d'une idée présente à mon esprit. Elle est en cela bien différente d'une sensation de froid (ou de chaud) qui parcourt ma main qui, elle, est de l'ordre de la conscience de soi.

La pensée occidentale a tendance à voir la croyance sous le prisme du vrai ou du faux : lorsqu'elle est confrontée à une croyance, il lui est nécessaire de vérifier qu'elle se rapporte bien à un fait vérifié et vérifiable. En cela, elle manque la vraie fonction de la croyance.

La croyance est là principalement pour soutenir le sentiment d'exister. La croyance est une nécessité vitale qui soutient l'existence psychique. Voir les choses telles qu'elles sont donc vraiment, n'est pas la priorité. La priorité serait plutôt de défendre le sentiment d'exister, à la manière d'un système immunitaire qui protège mon existence psychique.

Les moments de crise et de perte de sens sont donc douloureux. Me retrouver face à un fait qui met en danger ou menace une de mes croyances est en fait directement une menace sur mon existence psychique.

Et toute menace sur mon existence psychique est une menace de mort. C'est-à-dire une menace de retourner au néant. Effectivement, le contraire de l'existence, ce n'est pas la non-existence, puisque celle-ci supposerait déjà une existence pour être nommée de la sorte, mais c'est bien le néant. Retourner au néant, c'est mourir, c'est tomber dans la souffrance du fou qui ne se sent plus exister.

Il est donc impérieux pour l'homme d'exister, c'est-à-dire de ressentir son sentiment d'exister. En cela, il ne peut pas ne pas croire, puisqu'il ne peut pas ne pas exister.

2. Idéal occidental

L'existence de l'homme est limitée : spatialement, temporellement, mais aussi conditionnellement. Sa vie ne dépend pas que de lui. Son environnement (y compris ses relations aux autres) lui donne son existence.

Cette existence se déploie à partir du néant, qui possède des caractéristiques tout autre. Il est infini, c'est-à-dire non-limité, inconditionnel, puisqu'il ne dépend de rien d'autre que lui-même pour être.

L'impérieuse nécessité d'exister fait donc passer d'un état complet, qui se suffit à lui-même (le néant), à un état incomplet (puisque limité et conditionnel). Pourtant, l'homme garde dans son existence incomplète ce goût pour la complétude. C'est là, la source d'une discordance importante pour comprendre ce qu'est l'homme.

Il y a deux grandes familles de réactions concernant cette discordance face à l'incomplétude. Le paganisme consiste à accepter ce fait comme une donnée et à aménager la réalité pour que cette incomplétude soit le moins possible source de souffrance. Les doctrines du salut, elles, refusent l'incomplétude. Elles assurent qu'il est possible de se sentir exister et de retrouver dans le même temps ce sentiment de complétude qui fait défaut à l'homme.

La pensée occidentale se situe dans la famille des doctrines du salut. Elle envisage l'incomplétude de l'homme comme étant la caractéristique de ses relations à l'environnement et aux autres. Étant une doctrine du salut, elle s'intéresse peu à l'homme en relations avec ses semblables. La philosophie, par exemple, ne s'intéresse pas à cette question.

En revanche, la tradition occidentale voit une complétude possible pour l'homme à travers le dualisme. Platon, la première trace connue, divise l'homme en deux. D'un côté le corps que je perçois, de l'autre une substance céleste, plus élevée qui me permettra d'être dans la complétude lorsque je l'aurai pleinement révélée. C'est ce même mécanisme qui est réutilisé par la religion chrétienne, la substance céleste devenant l'âme et la relation à Dieu. Puis les laïcs, cherchant à se défaire de la religion tout en conservant le dualisme, remplace l'âme par le soi. Je peux devenir complet si je deviens vraiment moi-même : ce que je suis vraiment.

Le dualisme est donc indispensable à la pensée occidentale, puisqu'il est nécessaire pour le fonctionnement d'une doctrine du salut. Si je n'étais pas constitué de deux substances bien distincts et différentes, alors je ne pourrais pas, par exemple, me sauver de mon incomplétude temporelle : je vois bien que mon corps physique va disparaître. Je dois donc être sauvé à travers une autre substance, qui elle, ne partage pas le caractère limité de mon existence.

Le matérialisme prolonge directement le spiritualisme. Bien qu'ils semblent s'opposer, ils partagent en fait la même conception dualiste de l'homme. Le matérialisme considère l'existence psychique comme allant d'elle-même, à travers le soi, comme un noyau auto-subsistant et invulnérable que l'homme contiendrait en essence. Cette conception dualiste imprègne l'ensemble de notre société. Notre économie, par exemple, ne soutient pas notre existence psychique, souvent même, elle la menace et elle peut se le permettre puisqu'elle lui semble aller de soi.

Les doctrines du salut apportent avec elles leur lot de difficultés et de problèmes. Une des premières difficultés vient du fait qu'elles n'acceptent pas l'incomplétude. Celle-ci est vue comme une faute. Il est donc nécessaire de trouver un coupable. Ève et les femmes, dans la religion chrétienne, sont responsables de cette faute. De nos jours, la culpabilité est plutôt portée individuellement par chaque individu. Si je me sens incomplet, c'est bien parce que je ne réussis pas à être vraiment moi-même. J'ai échoué, j'en suis responsable et coupable.

Cette culpabilité est un sentiment douloureux. Pour la fuir, je suis encouragé à créer une image complète de moi-même et à tenter de m'identifier complètement à celle-ci. On trouve beaucoup ce stéréotype dans la philosophie et la littérature occidentales, notamment celles de la période romantique, de l'homme sans âge, sans ascendant et sans altérité, qui d'une certaine façon flotte sans attaches dans son existence.

La dépendance, qui est pourtant bien présente dans ma vie, m'est donc totalement insupportable puisqu'elle me met face à l'impossibilité d'être cette image complète de moi-même. La relation aux autres est donc difficile, puisqu'ils menacent constamment ma croyance d'être cette image complète, et donc mon sentiment d'exister.

Les contes et autres histoires traditionnelles (d'Occident ou d'Ailleurs) mettent souvent en lumière la différence entre la vie des dieux et la vie des hommes. Les dieux, dans leur complétude, possèdent une force de vie qu'ils reçoivent d'eux-mêmes et qu'ils se donnent à eux-mêmes. Elle est exclusivement au service du retour à eux-mêmes sans don aux autres, ni cadeau venant des autres.

3. L'altérité

Les hommes, en revanche, possèdent une force de vie qu'ils reçoivent des autres, les ascendants, et qu'ils donnent aux autres, les descendants. Leur force de vie est donc exclusivement au service de l'altérité.

Le dieu empêche la génération d'après de prendre sa place. L'homme, au contraire, fait don à un autre, de la génération suivante, d'être lui-même.

La mort est donc la force qui permet la possibilité d'être de se transmettre de générations en générations. C'est mon grand-père qui offre la possibilité d'être à mon père, lequel me l'offre et que j'offre à mon tour à mon fils, qui lui-même l'offrira... La mort est donc au fondement de notre société, puisqu'elle garantit à chacun de ses membres une place parmi les autres à travers cette relation verticale de don, où celui qui donne ne recevra plus, mais celui qui reçoit donnera. C'est le trait d'union du même, à travers la mort, entre soi et l'autre.

C'est donc ce don premier des ascendants, inconditionnel, qui me donne une place d'être et d'exister. L'ascendant donne le descendant à lui-même. C'est ce don et les conditions de ce don (notamment la vie intra-utérine) qui peuvent expliquer le goût de l'homme pour la complétude et l'inconditionnel : en quelque sorte une nostalgie du don premier.

La relation horizontale entre les membres d'une même génération est-elle conditionnelle ? Il va falloir prouver sa valeur, mais avant, comprendre quelle est la juste condition et comment la remplir. Comment, par exemple, se faire reconnaître comme homme pour cette femme ou comme femme pour cet homme.

La tradition populaire offre un conseil, sous la forme de contes notamment. À travers une heureuse disponibilité et une attention gratuite, la vie va m'offrir ce dont j'ai besoin. Cela s'appelle la sérendipité. C'est la capacité et le désir de donner aux autres malgré mon incomplétude et mes manques. C'est reconnaître que l'autre n'est pas responsable de mon incomplétude, mais que je peux l'assumer et vivre avec une belle existence en relations justes avec mon environnement.

« Exister en coexistant, savoir s'effacer sans se sentir effacé, tout est là. »

Olivier Meurant, 2018

===== *EXTRAITS*

« Tous [les hommes et les femmes] pourraient dire, comme le font les Indiens Guarani dans un de leurs chants, “J’existe de manière imparfaite”, car ils voient bien qu’ils sont des êtres de chair et de sang comme les autres animaux, mais cela n’empêche pas qu’ils sont conscients d’exister et qu’à cause de cela ils se sentent apparentés à un état de perfection, de complétude, et même d’illimitation. Aucun de ces groupes humains n’a pu s’empêcher d’imaginer des êtres qui, eux, seraient dotés de ce qui leur fait défaut. Aucun ne s’est contenté de “voir les choses comme elles sont”. »

Langage : à la fois ressource pour l’adaptation et cause d’inadaptation. Quelle que soit la limite à laquelle se heurte l’être humain, le langage lui permet toujours d’imaginer un au-delà de cette limite (par exemple : un avant la naissance, un après la mort). N’ayant pas de bornes, l’espace psychique dans lequel loge la conscience de soi encourage celle-ci à nourrir des idées de grandeur. Ainsi, l’étendue virtuelle de notre être excède nécessairement les conditions matérielles et sociales dans lesquelles il se réalise. (...)

Pour eux aussi [les hommes nus de Nouvelle-Guinée] le monde visible se double de cette nuit infinie dans laquelle chacun, plus ou moins confusément, fait l’expérience de lui-même. Espace non seulement virtuel, mais immatériel, cela pour la simple raison que, contrairement à nos muscles, notre cerveau, matière insensible, ne perçoit pas sa propre activité mais seulement les résultats de celle-ci : perceptions, émotions, sentiments, images, mots, idées, etc. Dans la mesure où l’étendue visible au sein de laquelle chacun de ces hommes nus est présent à lui-même se trouve reliée à celle des autres, chacune d’elle procédant d’un monde commun, elle lui paraît aussi familière que les pierres du foyer et le cercle des huttes. (...) L’infinitude, l’illimitation qui, de manière énigmatique, s’attache à l’étrange expérience de se savoir exister, nous pousse à croire qu’il est dans le monde extérieur certaines réalités qui lui correspondent et l’expriment, mais aussi d’autres qui nous protègent du désarroi et des désirs insatiables que ce vide suscite en nous. À ces croyances s’ajoutent ou se mêlent des récits (comme ceux dont les images s’étalent sur nos écrans) dont nous assumons le caractère de fiction mais qui n’en contribuent pas moins, eux aussi, à meubler le vide. (...)

L’idéal, c’est-à-dire l’existence parfaite, ce serait que l’idéal et la réalité s’accordent, comme dans le cas des chats et des dieux qui sont pleinement ce qu’ils sont. (...)

Il y a deux manières de remédier à ces discordances, deux moyens contraires, mais qui en pratiquement se mêlent étroitement. D'un côté, affronter la réalité pour mieux s'y adapter. De l'autre, se loger dans un cocon d'artefacts et de représentations qui évitent de se confronter aux discordances.

François Flahault, *Le Sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*. Descartes et C^{ie}, 2002 (p. 87 sqq).

Être soi avec d'autres

François Flahault, Philosophe, directeur de recherche au CNRS

*Ce texte est extrait de l'ouvrage de François Flahault *Be Yourself, Au-delà de la conception occidentale de l'individu*¹. L'auteur, à rebours d'une certaine tradition philosophique, remet en question la vieille conception de l'individu qui devrait s'affirmer envers et contre tous en puisant en lui-même ses ressources. C'est au contraire dans l'interdépendance et la relation aux autres que se crée le sentiment d'être soi.*

Un jeune enfant - il commence à peine à parler - se tient auprès de son père ou de sa mère qui est en conversation avec un autre adulte. Il fixe du regard le visage du parent, mais celui-ci reste tourné vers l'interlocuteur. Il essaie d'attirer son attention en grimpant sur ses genoux, mais la conversation se poursuit comme s'il n'existait pas. N'y tenant plus, il saisit le menton du parent et le force à tourner son visage vers lui. Dans quelques mois, la parole remplacera le geste, il voudra être "là où ça se passe", dire son mot, participer, avoir sa place. Ces enjeux continuent de nous mobiliser à l'âge adulte. Seulement, comme ils se manifestent de manière moins naïve, nous croyons les avoir dépassés.

L'enjeu premier pour le bébé n'est pas de s'exprimer, c'est d'exister. Bien sûr, le petit corps plein de vie existe. Indéniablement, pour ses parents, il est là. Mais pour lui-même ? Le sentiment que l'on existe ne tombe pas du ciel. Le nouveau-né est pour ainsi dire en attente de lui-même, entièrement suspendu à l'adulte qui prend soin de lui. Il ne dépend pas seulement de lui pour son bien-être corporel, étant tout à fait incapable d'y subvenir ; il en dépend aussi pour accéder au sentiment qu'il existe, sentiment qu'il est incapable de se procurer par lui-même. Ici, il est essentiel de distinguer "conscience de soi" et "sentiment d'exister".

L'ÊTRE HUMAIN EST MENACÉ DE MANQUER D'ÊTRE

Nous sommes habitués à penser que l'un ne va pas sans l'autre, que dès lors qu'il y a conscience, il y a aussi un soi existant. Erreur : il est tout à fait possible d'être conscient tout en éprouvant un sentiment d'inexistence, c'est même une expérience des plus banales. Bien davantage, semble-t-il, que ses cousins chimpanzés ou bonobos, l'être humain est menacé de manque d'être, c'est pourquoi exister est pour lui la nécessité première. Le bébé qui, comme nous l'avons vu, cherche à attirer l'attention de sa mère nous donne un exemple de cette nécessité. La détresse à laquelle le nourrisson se trouve exposé n'a pas pour seule cause son impuissance physique, elle est aussi angoisse d'anéantissement. Dans les premiers mois de la vie du bébé, son existence psychique prend directement appui sur les séquences d'interaction qui établissent et maintiennent le contact avec l'adulte qui prend soin de lui². L'expérience d'exister avec l'autre précède l'existence de soi, elle en est la condition préalable et le support. Les contacts, ensuite, sont de plus en plus médiatisés, triangulés ; ils prennent appui sur un monde tiers : un cadre social, un

emploi du temps, des scénarios relationnels différenciés selon les situations et les personnes, des choses que l'on fait ensemble (regarder un livre d'images, partager un repas, participer à un jeu, etc.) et des choses dont on parle. L'intériorisation par l'enfant de ces cadres relationnels sécurisants lui permet, lorsqu'il est seul, de continuer à se sentir exister, à se sentir soutenu, et non pas abandonné dans le vide. Il peut alors explorer librement son environnement et s'enrichir d'impressions vécues et d'expériences.

Ce bref tableau appelle plusieurs remarques.

La première porte sur l'idée, apparemment évidente, que notre soi est à l'intérieur de nous. "L'idée, note Norbert Elias, que la conscience, les sentiments, l'entendement ou même le véritable "soi" auraient leur siège "à l'intérieur" de l'individu semble si convaincante³... "La distinction entre conscience de soi et sentiment d'exister conduit à mettre en doute cette prétendue évidence. La conscience que nous avons de nous-mêmes ne saurait se détacher complètement de la conscience que nous avons de notre propre corps. Même lorsque, plongés dans une rêverie, nous ne faisons plus attention à notre environnement perceptif, la présence de notre corps ne disparaît pas pour autant. En ce sens, il est vrai que la conscience de soi est vécue "à l'intérieur" de notre corps. Mais il n'en va pas de même pour le sentiment d'exister. Celui-ci implique évidemment la conscience, mais il implique également une relation entre la conscience et quelqu'un ou quelque chose d'autre. Comment me sentirais-je exister si je ne pense rien, ne m'intéresse à rien, n'éprouve rien, ne participe à rien, ne suis en relation avec personne ? Et comment se sentirait-on être soi si on ne se sent pas exister ?

Précisons, au passage, les relations entre sentiment d'exister et identité. La notion d'identité demeure confuse tant qu'on ne distingue pas entre les trois sens qui s'y mêlent. L'identité au sens des coordonnées (nom, filiation, numéro de sécurité sociale, etc.) qui repèrent chaque individu⁴. L'identité au sens des attributs par lesquels un individu, ou un groupe, se démarque des autres, s'efforce de s'en faire reconnaître et de se valoriser à leurs yeux. Et enfin l'identité au sens du sentiment vécu de sa propre consistance et continuité dans le temps. Les deux dernières facettes constituent deux modalités du sentiment d'exister.

PARTICIPER À CE QUI N'EST PAS SOI POUR SE SENTIR SOI

Nous verrons plus loin qu'il y a différentes manières d'exister et qu'elles ne conduisent pas toutes, loin de là, à la réalisation de soi. Au point où nous en sommes, contentons-nous de tirer les conséquences de ce qui vient d'être souligné : pour se sentir être soi, il est nécessaire de participer à ce qui n'est pas soi. En conséquence, plus on est préoccupé par le désir d'être soi, moins on a de chances que ce désir se réalise. Se soucier de soi ne veut pas dire ne s'intéresser qu'à soi. Le mode d'emploi de nous-même ne nous est pas donné d'avance : si on parvient à trouver son assiette, c'est par tâtonnements, en repérant peu à peu ce qui nous plaît, en faisant l'effort de nous intéresser à des choses et à des gens, l'effort de nous adapter à eux. Comme me le disait une amie qui s'est découverte une passion pour le jardinage : "Je fais vivre mon jardin et mon jardin me fait vivre." (On pourrait dire, dans la terminologie de Winnicott, que ce jardin fait partie de son espace transitionnel.) Le sentiment d'exister et d'être soi ne jaillit pas seulement d'une source intérieure : il naît d'une relation, d'une circulation entre notre esprit et ce qui l'entoure - ce qui lui est donné par les sens, par les autres, par la culture et la vie sociale⁵.

Nourrir de grands rêves ne signifie donc pas nécessairement que l'on a un fort désir de se réaliser. En effet, pour entretenir une relation constructive avec la réalité, il faut être capable de l'apprécier et de s'y intéresser sans se laisser rebuter par le fait qu'elle n'est pas à la hauteur de nos rêves⁶. À trop s'accrocher

à ses rêves, on boude la réalité et on s'aperçoit, mais trop tard, que pour avoir voulu se garder on ne s'est pas trouvé.

À cet égard, les précieux conseils donnés par Rainer Maria Rilke à un jeune poète méritent d'être relus. On ne peut que suivre Rilke lorsqu'il l'incite à puiser dans la richesse des souvenirs d'enfance et à reconnaître la valeur incomparable de ce qui a été vécu dans la solitude, gratuitement, en dehors de tout désir de paraître aux yeux des autres ou de répondre à ce qu'ils attendent de nous. Ou lorsque, guidant son jeune correspondant sur la voie du mûrissement, il l'invite à s'approfondir, à être attentif à ce qu'il porte en lui et pour cela à ne pas perdre le contact avec l'enfant qu'il fut. Et pourtant, en relisant ces *Lettres à un jeune poète* aujourd'hui, je constate que je n'y adhère plus sans réserve, comme c'était le cas lorsque j'avais dix-huit ans et que je les lisais pour la première fois. Faut-il, au nom de la valeur irremplaçable de l'enfance, déprécier le monde des adultes ? N'y a-t-il pas quelque ingratitude à passer sous silence ce que l'enfance doit à leur protection et à leur bienveillance ? Est-ce perdre son temps, comme le dit Rilke, que d'éclaircir ses rapports avec les autres ? Et doit-on considérer comme un signe d'élection le sentiment d'être étranger à la communauté des autres⁷. (N'est-ce pas là, plus prosaïquement, un symptôme de mal-être ?) Pour Rilke, en somme, l'enfance n'est pas seulement l'enfance, elle est aussi, comme chez Andersen, un avatar du royaume des Cieux et de sa plénitude⁸, le lieu supposé de "la vraie vie", l'ermitage intérieur qui évite de s'engager dans la vie réelle.

La deuxième remarque porte sur la reconnaissance. Bien sûr, il est fondamental que les parents reconnaissent leur enfant (j'y reviendrai au chapitre suivant). Mais précisément, cette reconnaissance, cet amour, dans la mesure où ils sont donnés sans condition, libèrent suffisamment l'enfant du souci de se faire reconnaître et de chercher auprès des autres un soutien pour qu'il continue de se sentir exister dans les moments où il est seul. Ainsi sécurisé, il jouit de la disponibilité nécessaire pour s'intéresser à ce qui l'entoure en toute gratuité. Et le développement de cet intérêt contribue en retour à ce qu'il ne soit pas entièrement tributaire de la reconnaissance attendue des autres. Nous ne pouvons nous réaliser en dehors de toute reconnaissance, mais pas non plus par la seule reconnaissance des autres. Nous cheminons donc en zigzag entre les enjeux liés au fait d'avoir une place parmi les autres et ce qui nous intéresse ou nous plaît en soi-même.

Comme la première remarque l'a souligné, développer librement un intérêt pour le monde qui nous entoure (que ce soit à travers des comportements de jeu, d'exploration de l'environnement ou des activités "sérieuses") permet seul de prendre consistance. La manière dont nous rencontrons les objets et les gens a quelque chose d'unique, elle est faite de nos sensations propres, de notre histoire personnelle. Ces traits singuliers n'en demandent pas moins à être rattachés au monde commun. Lorsque cette articulation échoue, le pont entre le vécu et la relation aux autres se trouve coupé et du même coup l'élaboration psychique de ce vécu est bloquée. À mesure qu'il apprend à parler, l'enfant acquiert la possibilité d'inscrire des observations, des faits, des impressions ou des événements particuliers dans un cadre commun, dans un ensemble de repères qu'il partage avec les autres. Or, ce processus s'amorce avant même qu'il ne maîtrise le langage. Ce que nous faisons avec des phrases, l'enfant le fait dès l'âge d'un an en montrant du doigt à une autre personne quelque chose qu'il a remarqué et à quoi il voudrait que l'autre prête également attention. Ce geste implique que ce qui a un sens pour moi peut en avoir pour l'autre ; que les traits spécifiques de l'expérience vécue peuvent s'inscrire dans un cadre transindividuel, un ensemble de représentations partagées, un monde commun⁹. Le geste de l'enfant témoigne ainsi de ce qui constitue l'assiette d'existence propre aux humains : une articulation entre conscience de soi, vécus singuliers associés à un environnement spécifique et assurance d'être avec les autres dans un monde commun. Être étranger à ce monde

commun, c'est être exilé de soi-même. La tâche de l'éducation est donc d'aider l'enfant à y prendre pied. Mais encore faut-il que ce monde commun offre des formes de vie sociale, de culture et d'organisation politique qui permette aux individus d'exister de manière viable.

LA RELATION AVEC LES AUTRES N'EST PAS DE NATURE MORALE

Troisième remarque. La relation avec les autres, en tant qu'elle est constitutive de notre être, n'est pas de nature morale. La coexistence qui précède l'existence de soi et qui la soutient ne saurait être le fruit d'une volonté morale. Celle-ci, en effet, suppose que l'on se dégage du tissu de relations dans lequel on est pris pour en juger d'un point de vue extérieur. Pour être capable d'un comportement moral, il faut donc avoir déjà acquis une existence personnelle. Certes, les adultes, qui permettent au bébé de vivre dans un bain d'être-avec-d'autres, sont capables, eux, de se comporter en fonction d'impératifs moraux. Toutefois, la relation qu'ils établissent avec l'enfant émane avant tout de leur manière d'être. Ils se comportent avec lui comme ils sont et non comme ils veulent. Il est souhaitable, bien sûr, qu'ils aient un sens moral, mais leur bonne volonté, si grande soit-elle, ne produit pas la relation qu'ils ont avec l'enfant ; elle s'y ajoute et ne peut agir sur la relation que très partiellement. Pour que cette relation soit satisfaisante, il ne suffit d'ailleurs pas qu'elle respecte les exigences de la morale, il faut aussi qu'elle procure un plaisir mutuel. Comme le dit justement Octave Mannoni, "c'est insulter quelqu'un que de l'aimer par pure charité¹⁰".

L'idée que la relation aux autres est fondamentalement de nature morale, très recommandable à première vue, dissimule une complaisance narcissique qui l'est moins. C'est ainsi que Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, imagine un individu isolé qui a accédé spontanément, "naturellement" à lui-même : "Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence.¹¹" (Le fait que cet individu n'ait pas de mère, échappant ainsi miraculeusement aux liens d'attachement, n'est sans doute pas sans rapport avec l'obsession misogyne de Rousseau : éviter tout assujettissement aux femmes¹².)

Ce qui relie l'homme "naturel" aux autres vient ainsi en second, c'est un sentiment moral, la pitié. En imaginant une forme d'éducation qui préserverait cet homme naturel censé jouir de son intégrité dans un juste amour de soi, Rousseau développe dans *L'Émile* le même fantasme narcissique - fantasme auquel je me suis moi-même largement adonné dans ma jeunesse : Émile accède à lui-même dans le seul rapport aux choses, ce qui l'assure de son être propre. Il lui sera ainsi possible, dans un second temps, d'entrer en relation avec les autres sans céder aux effets de l'amour-propre, c'est-à-dire sans être aliéné par le désir de se faire reconnaître d'eux. L'éducation préconisée par Rousseau, notons-le au passage, constitue une version sécularisée de celle que les collègues religieux de l'époque s'efforçaient de donner : il s'agissait d'éduquer l'enfant dans une enceinte préservée du monde corrompu de sorte qu'ensuite, une fois que celui-ci y sera lâché, il soit suffisamment armé pour y résister. Rousseau, en somme, a bien vu le problème : comment être soi tout étant en relation avec les autres ? La solution qu'il préconise est cependant illusoire¹³.

Dernière remarque. Notre existence psychique, nous l'avons vu, n'est pas acquise dès la naissance, elle ne tombe pas du ciel. Le désir d'exister nous presse avant même que nous soyons, et nous ne saurions nous en affranchir. Il ne nous est donc pas possible de choisir la manière dont nous apprenons à exister. (Il faudrait pour cela que nous préexistions à nous-mêmes.) En conséquence, il arrive que la manière d'être qui nous porte et que nous avons adoptée sans le savoir ne nous réussisse pas ; qu'elle nous dévoie, au sens où elle nous engage dans une voie qui ne nous permet pas de devenir nous-même - au sens de "se sentir bien", d'être en paix avec soi-même et en adéquation avec l'existence. Ces manières

d'exister aux effets plus ou moins négatifs peuvent se présenter comme des pathologies personnelles (addictions, névroses, etc.), mais elles peuvent aussi être produites par des formes de vie sociale, de culture et d'organisation (ou de désorganisation) politique.

Rousseau - ainsi que d'autres auteurs qui ont stigmatisé les méfaits de l'amour-propre avant lui et d'autres aussi après lui¹⁴ - ont été sensibles à cette forme de dévoiement qui ne consiste pas seulement à chercher à exister dans l'esprit des autres (ce qui est inévitable), mais à ne se sentir exister qu'à cette condition. À chercher à correspondre, en somme, à l'image qui est, ou que l'on croit être, valeureuse aux yeux des autres afin que ceux-ci, impressionnés par cette image, nous reconnaissent la valeur dont elle est censée être le signe. Comme le bébé, que nous fûmes, livré à une angoisse d'anéantissement si les personnes qu'il aimait cessaient de faire attention à lui, nous nous efforçons de manifester les insignes supposés qui nous accréditent auprès des autres. Nous nous conformons à leur attente. Pris dans un mimétisme aliénant, nous croyons être nôtres des manières qui, en réalité, sont empruntées. Nous imitons, non pour assimiler ce qui, à la longue, nous donnerait consistance, mais pour conjurer la menace du vide, c'est-à-dire du sentiment d'inexister.

Du coup, ceux devant qui nous faisons parade ne sont pas, pour nous, des êtres réels avec lesquels nous entrons en relation pour de bon - ce qui exigerait de nous la capacité de nous effacer suffisamment pour leur faire place ; ils sont plutôt les miroirs dont nous avons besoin pour jouir de notre image, la matière humaine dans laquelle nous imprimons notre marque.

Une fois engagé dans cette voie, notre désir d'exister exige que cette image soit la plus pleine possible. Le désir d'exister a vite fait de se trouver pris dans la rivalité et dans la surenchère mimétique : plus de maîtrise, ou plus de richesse, de beauté, de force, d'intelligence, de savoir, etc. Personne n'est à l'abri de l'envie et de la jalousie, sentiments que nous stigmatisons d'autant plus volontiers chez les autres que nous les reconnaissons plus difficilement en nous. Mais la manière d'être que je décris, dans la mesure où elle ajoute aux inévitables frustrations et les avive, nous expose davantage à de tels sentiments.

Ainsi nous éloignons-nous inexorablement de la manière d'être qui permettrait d'apaiser quelque peu notre désir d'exister puisque cet apaisement suppose d'une part un investissement hors enjeu de reconnaissance et d'autre part que nous nous effacions pour faire place aux autres. Ce qui implique à son tour que nous acceptions de bonne grâce - c'est-à-dire sans en souffrir, sans nous sentir diminués - notre propre incomplétude, nos faiblesses, nos manques.

Cette voie tend à élargir le fossé entre notre désir de complétude - l'incomplétude nous apparaissant à tort incompatible avec un sentiment d'exister satisfaisant - et l'expérience de nous-même que nous faisons en réalité, expérience qui se traduit par le sentiment que nous ne sommes pas vraiment nous-même. Ce dernier sentiment est justifié. Malheureusement, la manière d'être que nous avons adoptée sans le savoir nous oblige à poursuivre dans la même voie et par conséquent à poursuivre un être-soi idéal qui est en réalité un mirage, un renforcement de l'image à laquelle nous nous sommes identifiés. Être soi, en effet, c'est être capable de se montrer aux autres dans la condition commune de non-maîtrise, en faisant place à ses propres manques (ce qui est aussi une façon de faire place aux autres). De plus, le désir de maîtrise, étant à la fois désir de faire impression sur les autres et désir de ne pas reconnaître que l'on dépend d'eux, nous rend plus difficilement supportables des formes de dépendance pourtant inhérentes à la condition humaine. D'où une sourde hostilité à l'égard des autres, plus ou moins ignorée de nous--même¹⁵.

Confrontés à cette manière d'être - un désir d'exister qui leur laisse peu de place -, les autres prennent leur distance avec nous. Ou bien ils s'en arrangent, mais pour une mauvaise raison : elle les autorise à jouer le même jeu relationnel, celui-ci s'imposant alors à tous comme la seule manière d'être possible et la seule qui vaille.

Voilà une peinture assez sombre. On pourrait croire qu'elle s'inscrit dans la conception augustinienne de l'être humain. Celle-ci insiste délibérément sur l'engrenage aliénant dans lequel est pris le désir d'exister lorsqu'il investit les relations humaines, cela afin de rendre d'autant plus justifiée et nécessaire la voie présentée comme seule alternative : la foi en Dieu. La relation à Dieu apporterait la complétude que le nourrisson attend de sa mère. L'idéal serait de vivre uniquement pour Lui et par Lui, et de non pas pour les autres et par eux. On retrouve cette argumentation, structure de base du prêche augustinien, dans les *Pensées* de Pascal. François de Sales - pour prendre un exemple moins familier - distingue un sain amour de soi, qui se concilie avec l'amour de Dieu, et l'amour-propre, qui nous en éloigne puisqu'il nous fait dépendre de l'estime des autres. L'un de ses disciples affirmait que François de Sales avait exactement la même contenance qu'il soit seul ou en compagnie : cela montrait bien que sa sainteté était authentique et qu'il était réellement lui-même, vivant toujours dans la présence de Dieu et inentamé par les autres¹⁶. Rousseau reprendra la même distinction entre amour de soi et amour-propre, mais pour prôner une forme de salut apparemment sécularisée : l'intégrité native à la place de la sainteté et la "nature" à la place de Dieu.

Les doctrines orientées vers le salut voient bien que l'interdépendance fait partie de la condition humaine. Mais, regardant comme un mal l'incomplétude qui en résulte, elles nourrissent le désir d'y échapper. La réalisation véritable de l'être humain se trouverait, d'après elles, soit en lui seul, soit en Dieu, soit dans une relation idéale avec les autres telle qu'elle réponde au vœu de complétude. Mieux vaut, me semble-t-il, accepter les limites que nous impose la condition humaine et essayer de faire son chemin à l'intérieur de celles-ci.

Le tableau que j'ai tracé n'a donc pas pour but de reconduire une vision manichéenne et de faire croire au lecteur que la "bonne" manière de se réaliser permet d'échapper à toute dépendance. Il voudrait mettre en lumière une logique à laquelle nous n'échappons jamais tout à fait, mais à laquelle nous ne succombons jamais tout à fait non plus. L'inévitable désir d'être en bonne place dans l'esprit des autres ne nous pousse pas inévitablement à faire parade de traits empruntés. Il nous pousse aussi à participer pour de bon au monde commun, à nous sentir bien avec nos proches, à faire quelque chose qui soit de notre cru et qui a un sens pour les autres.

Il suffit d'observer l'une des formes les plus quotidiennes de relation humaine, la conversation, pour voir à quel point une conception de l'être-soi en tout ou rien est incapable de nous aider à nous repérer dans notre expérience.

(1) François Flahault (2006), *Be Yourself Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Mille et une Nuits.

(2) Ce soutien, ce maintien correspond à ce que Winnicott appelle le *holding*. Voir, par exemple, *Conversations ordinaires*, Gallimard, 1988, pp. 30-31.

(3) *La société des individus*, Fayard, 1991, p. 162.

(4) Jean-Claude Kaufmann précise les implications administratives et techniques de l'identité prise en ce sens dans *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004, pp. 17-24.

- (5) Je renvoie à l'article de Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini, "Collectionneur/collectionné. L'art primitif, le discours de la passion et la traversée imaginaire des frontières", in *L'Homme*, n° 177-178, 2006, où les auteurs montrent remarquablement bien comment la substance de soi peut s'élaborer dans une relation d'amour avec des biens culturels quels qu'ils soient.
- (6) J'ai développé ce dernier point dans *Le Sentiment d'exister*, notamment aux chapitres 6 et 31 à 34.
- (7) Lettre du 23 décembre 1903, *Lettres à un jeune poète*, Garnier-Flammarion, 1989, pp. 68-70.
- (8) L'Évangile - voir Matthieu, 19, 12-14 - associe enfance, renoncement à la sexualité et royaume de Dieu.
- (9) Voir Jerome S. Bruner, "The Ontogenesis of Speech Acts", *Journal of Child Language*, 1975, n°2, et Michael Tomasello, *Constructing a Language. A Used-based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press, 2003.
- (10) "The Decolonisation of Myself", in *Clefs pour l'imaginaire*, Le Seuil, "Points", 1985, p. 296.
- (11) *Discours*, seconde partie, in *OEuvres complètes*, tome III, Gallimard, "La Pléiade", 1964, p. 164.
- (12) L'amour, écrit Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (p. 158), est "célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre ainsi dominant un sexe qui devrait obéir". Nombre de passages de la Lettre à d'Alembert témoignent de la même hantise.
- (13) On pourrait, ici, interroger la notion de narcissisme primaire introduite par Freud, et d'ailleurs rapidement remaniée ou contestée par d'autres psychanalystes. Mais j'ai déjà abordé cette question dans *Face à face. Histoires de visages*, Plon, 1989, pp. 168-176.
- (14) René Girard, bien sûr. Mais on peut penser aussi à Winnicott et à ce qu'il appelle le faux self. Ou à la distinction que fait Lacan entre le moi (lié à des images ou des mirages de plénitude) et le sujet, distinction qui recoupe celle entre l'imaginaire et le symbolique.
- (15) J'ai essayé de mettre en évidence cet enchaînement fatal et son exaspération dans *La Méchanceté*, Descartes & Cie, 1998.
- (16) Voir Sylvie Robic, *Le Salut par l'excès. Jean-Pierre Camus (1584-1652). La poésie d'un évêque romancier*, Honoré Champion, 1999, p. 58

Diversité, n°157, page 23 (06/2009)

<http://www.educ-revues.fr/DVST/AffichageDocument.aspx?iddoc=39210>