

## ALTÉRITÉ ET ALIÉNATION

Ce volume a été constitué à partir des actes du colloque international « Altérité et aliénation » organisé par le Centre de recherche interdisciplinaire « Écritures » à Metz, les 14 et 15 mai 2010, avec le soutien du CAEPR, de la Région Lorraine et de la Communauté d'agglomération Metz Métropole.

Comité scientifique : Stéphane Haber (Université de Paris Ouest Nanterre La Défense), Katia Genel (Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne), Laurent Husson (Université de Lorraine – I.U.F.M. de Lorraine), Marlène Jouan (Université Pierre Mendès-France Grenoble), Claire Pagès (Université de Paris Ouest Nanterre La Défense), Guillaume Seydoux (Université de Lorraine), Jean-Michel Wittmann (Université de Lorraine).

Mise en page, typographie :  
Christianne Clough, [christianne.clough@numericable.fr](mailto:christianne.clough@numericable.fr)

Conception de la couverture :  
Sophie Eberhardt, ingénieur d'études, Université de Lorraine

Crédit photo (couverture) : Bibliothèques-Médiathèques de Metz / Département Patrimoine. Illustration issue de la sixième édition de *Dictionnaire infernal. Répertoire universel des êtres, des personnages, des faits et des choses qui tiennent aux esprits, aux démons, aux sorciers...* augmentée de 800 articles nouveaux et illustrés de 550 gravures, par Jacques-Albin-Simon Collin De Plancy, chez Plon, 1863.

© Centre de recherche « Écritures », Université de Lorraine, 2013

Tous droits réservés pour tous pays. Réimpression ou reproduction interdite par quelque procédé que ce soit, notamment pas microfilm, xérogaphie, microfiche, offset, microcarte, etc.

# ALTÉRITÉ ET ALIÉNATION

Sous la direction de Laurent Husson et Guillaume Seydoux

UNIVERSITÉ DE LORRAINE  
CENTRE DE RECHERCHES « ÉCRITURES »

Collection *Théologies et cultures*  
N°4





Laurent HUSSON, Guillaume SEYDOUX

Université de Lorraine <sup>1</sup>

## INTRODUCTION : ALIÉNATION, ALTÉRITÉ, IDENTITÉ

### Le renouveau du concept d'aliénation et la question de l'altérité

Après avoir été au cœur de la plupart des débats dans les années cinquante et soixante, tant à l'Université que dans le grand public, le concept d'aliénation est subitement tombé en disgrâce à partir des années soixante-dix, victime de ce que Stéphane Haber appelle dans sa contribution une « surenchère théorique », qui conduisit à faire du mot « aliénation », pour reprendre une formule de Paul Ricœur, un terme « malade par surcharge sémantique »<sup>2</sup>. Certains en ont conclu que ce concept n'était plus opératoire et qu'il fallait, au nom d'un certain individualisme postmoderne, « en finir avec le concept d'aliénation »<sup>3</sup>. Mais l'individualisme n'a pas fait disparaître l'aliénation comme expérience individuelle et sociale, ni conduit à une réap-

---

1 Centre « Écritures », EA 3943, Metz, F-57000.

2 RICŒUR (P.), « Aliénation », dans *Encyclopaedia Universalis. Corpus*, vol. 1, *Aalto-Althusser*. Paris : Encyclopaedia Universalis France, 1995, p. 825-829 ; p. 825, col. 1. Stéphane Haber, dans *L'Aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession* (Paris : P.U.F., 2007, coll. Actuel Marx Confrontations, 377 p.), reprend la formule en évoquant un « concept malade » (p. 9), et pose la question de « le sauver ». En fait, dès la fin des années soixante, certains auteurs se sont élevés contre un usage trop large du concept d'aliénation. Voir par exemple : CLAVEL (Maurice), *Qui est aliéné ? Critique et métaphysique sociale de l'Occident*. Paris : Flammarion, 1970, 330 p.

3 Cf. GODIGNON (Anne), THIRIET (Jean-Louis), « Pour en finir avec le concept d'aliénation », *Le Débat*, septembre-octobre 1989, n°56, p. 172-178 ; article qui se prolonge dans GODIGNON (Anne), THIRIET (Jean-Louis), « De la servitude volontaire », *Le Débat*, mars-avril 1990, p. 145-251.

propriation de la liberté et de l'authenticité perdues ; il s'inscrit plutôt dans ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello appellent le « nouvel esprit du capitalisme »<sup>4</sup>, c'est-à-dire la récupération par le capitalisme lui-même de la « critique artiste du capitalisme »<sup>5</sup>. Ainsi les appels à l'autonomie et à la créativité de l'individu sont-ils de nos jours devenus de nouveaux instruments d'exploitation.

Il s'ensuit alors que l'aliénation revient au travers des termes mêmes qui servirent à sa critique sociale, comme l'analyse notamment Axel Honneth<sup>6</sup>. De plus, et en lien avec le renouveau des études marxistes<sup>7</sup>, certains auteurs – Stéphane Haber et Franck Fischbach en France notamment<sup>8</sup> – font aujourd'hui de nouveau appel à ce concept, sous des formes toutefois différentes de celles des années soixante. Ils le réactivent dans le cadre d'une théorie de la société, écartant pour cela aussi bien la dimension d'explication globalisante et quasi métaphysique que la psychologisation persis-

- 
- 4 BOLTANSKI (L.), CHIAPELLO (E.), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, coll. NRF Essais, 1999, 843 p. Cet ouvrage s'inscrit dans le modèle des cités développé par BOLTANSKI (L.), THÉVENOT (L.), *De la justification : les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, coll. NRF-Essais, 1991, 483 p.
  - 5 Les traits principaux de cette critique sont présentés dans BOLTANSKI (L.) et THÉVENOT (L.), *De la justification : les économies de la grandeur*, *op. cit.*, notamment aux p. 291-296. Sa part dans le nouvel esprit du capitalisme est analysée par BOLTANSKI (L.) et CHIAPELLO (E.), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 244-249. La critique artiste consiste à reprocher au monde capitaliste lié à la société de consommation des années soixante l'étouffement de l'authenticité et de la créativité. Le nouvel esprit du capitalisme, tel qu'il se formule dans la littérature de management à partir des années quatre-vingt, met justement, dans sa critique des hiérarchies liées au capitalisme moderne, l'accent sur cette créativité. Ce faisant, il vise à impliquer davantage les acteurs économiques, de telle sorte que la créativité et l'authenticité deviennent un moyen de la production et non plus ce qui la conteste.
  - 6 HONNETH (A.), *La Réification : petit traité de théorie critique*. Trad. de Stéphane Haber. Paris : Gallimard, coll. NRF Essais, 2007, 141 p.
  - 7 Dont témoigne notamment la revue *Actuel Marx*. On peut citer le numéro n°39 (*Nouvelles aliénations*), 2006/1.
  - 8 HABER (S.), *L'Aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, *op. cit.* ; FISCHBACH (F.) *La Privation de monde : temps, espace et capital*. Paris : Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2011, 144 p.

tante dans le discours contemporain. Face à la crise du modèle de l'aliénation « objective », c'est-à-dire de l'aliénation comme principe d'explication globale fondé sur une conception de l'essence humaine altérée dans sa structure, il s'agit de développer un modèle de l'aliénation « subjective », en dissociant ce qui avait parfois été confondu par Marx dans ses premières analyses des processus d'exploitation<sup>9</sup>.

Dans le même temps, la thématique de l'altérité devenait prédominante. Certains termes, dégagés de la réflexion dans laquelle ils s'inscrivent, pouvaient fonctionner comme autant de slogans : ainsi en va-t-il des termes d'*autre* (dont le retour en philosophie est tributaire de la réception des œuvres de Claude Lévi-Strauss, Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur), de *différence*, de *respect*, de *reconnaissance*, etc. Qui plus est, leur emploi s'est accompagné du développement de discours sur leur dimension essentiellement conflictuelle (par exemple les fameux « chocs des civilisations » ou des « cultures » popularisés par Samuel Huntington<sup>10</sup>). Ainsi la question de l'identité est-elle revenue à l'ordre du jour sous des formes parfois problématiques. C'est ce qu'ont illustré des débats récents, tel celui autour de l'identité nationale. En effet, à l'occasion de telles controverses se fixent des identités repoussoirs qui peuvent être dites aliénantes, au regard de la dynamique de l'identité humaine. On aura ici reconnu l'opposition classique entre *idem* et *ipse*, introduite par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*<sup>11</sup> et reprise dans les contributions au présent volume de Hadeth Sfaxi et Serge Martin.

---

9 Voir les analyses des *Manuscrits de 1844* dans : HABER (S.), *L'Aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, *op. cit.*, p. 59-76.

10 HUNTINGTON (S.), *Le Choc des civilisations*. Traduction de Jean-Luc Fidel, Geneviève Joubain et Jean-Jacques Pédussaud. Paris : Odile Jacob, coll. Histoire et document, 1997, 402 p. ; et, du même auteur, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*. Traduction française de Barbara Hochstedt. Paris : Odile Jacob, coll. sciences humaines, 1997, 545 p.

11 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1990, 424 p.

Aussi nous a-t-il paru opportun d'organiser un colloque interdisciplinaire, donnant l'occasion de confronter les expériences de l'altérité et de l'aliénation selon divers registres. Interroger à nouveaux frais les analyses classiques de l'aliénation, saisir les relations qui peuvent se nouer entre expériences de l'altérité et de l'aliénation (sous le regard de l'autre et dans les relations sociales), envisager leur réarticulation au travers des figures de l'identité, tels ont été les enjeux des deux journées du colloque organisé à Metz les 14 et 15 mai 2010, qui est à l'origine du présent ouvrage.

### **Première partie : de l'aliénation à l'intersubjectivité**

Cette partie réunit les contributions de Philippe Sabot, Stéphane Haber et Raphaël Chappé. Elle propose une relecture de quelques-unes des figures fondamentales de l'aliénation. Le parcours retenu procède à rebours de l'ordre chronologique, puisqu'il va de l'analyse de la consommation proposée par le premier Baudrillard à celle des formes de l'altérité chez Ludwig Feuerbach, en passant par la confrontation entre Marx et Freud menée par Stéphane Haber.

La réflexion de Philippe Sabot porte sur l'un des ouvrages fondateurs de Jean Baudrillard, *Le Système des objets*<sup>12</sup>. Dans la relecture qu'il propose de cet ouvrage, Philippe Sabot interroge les processus d'auto-aliénation présents au sein de stratégies de différenciation qui se constituent en réaction à la consommation standardisée. Visant à y échapper, ces stratégies ne font en fait qu'aggraver cette standardisation.

Après avoir pris acte des mutations concernant la réception de la théorie freudienne et de l'usage de la notion d'aliénation chez Freud, Stéphane Haber revient sur la dimension de négativité qui travaille la psychanalyse, notamment à partir de l'élaboration théorique de la pulsion de mort. Ce faisant, il prend ses distances avec l'usage « néoclassique » de la psychanalyse et ménage ainsi à nouveaux

---

12 BAUDRILLARD (J.), *Le Système des objets. La consommation des signes*. Paris : Gallimard, coll. Les Essais, 1968, 288 p.



frais – et de manière très différente du freudo-marxisme des années soixante – une convergence possible entre les analyses freudiennes de la pulsion de mort et les analyses marxistes de l'exploitation. Ainsi, ce qui chez Freud relève surtout d'une anthropologie se trouve historicisé et socialisé. Stéphane Haber en tire les conséquences en ce qui concerne l'évolution de Marx et le rôle qu'y joue – ou non – le concept d'aliénation.

Raphaël Chappé, quant à lui, analyse les différentes significations de l'altérité chez Feuerbach en fonction des usages que ce dernier fait du concept d'aliénation. Il offre ainsi une analyse originale qui n'inscrit plus Feuerbach uniquement dans le courant hégéliano-marxiste, et qui ne se limite plus à *L'Essence du christianisme*, mais emprunte des chemins permettant une convergence entre les analyses de Feuerbach et les théories contemporaines du genre<sup>13</sup>. Cette analyse envisage surtout la relation intra-spécifique et libère la figure de l'autre d'un certain nombre de discours obligés sur le genre et l'aliénation. La relation charnelle à l'autre s'inscrit alors dans l'horizon dialogique du « je » et du « tu », dont Raphaël Chappé ne cache cependant pas les difficultés potentielles.

Ces trois contributions ont en commun de réinscrire l'aliénation dans une dimension sociale et intersubjective, de la contextualiser pour en analyser les formes précises et permettre ainsi – dans le cas de la contribution de Raphaël Chappé – d'y articuler des significations différenciées de l'altérité, notamment en distinguant sa « forme-aliénation » et sa « forme intra-spécifique », non comme essence, mais telle qu'elle est rencontrée dans la relation<sup>14</sup>.

---

13 Telles qu'elles se concrétisent dans les travaux de la philosophe américaine Judith Butler. On ne mentionnera ici que son ouvrage le plus connu : *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Trad. de Cynthia Kraus, préf. d'Éric Fassin. Paris : La Découverte, 2005, 281 p.

14 Souci qui rejoint les réserves d'Henri Lefebvre à l'égard de la manière dont Sartre faisait un usage massif de la notion d'aliénation : voir LEFEBVRE (H.), *La Somme et le reste*. Paris : Librairie des Méridiens Klincksieck & Cie, 1989, XIII-777 p. On consultera notamment dans cet ouvrage, dont la première édition date de 1959, le chapitre XIII, intitulé « À propos de l'existentialisme. La querelle de l'aliénation », p. 509-526, ainsi que l'analyse qu'il donne de la *Critique de la*

## Deuxième partie : le féminin et l'épreuve de l'aliénation

Cette partie reprend la question des rapports entre altérité et aliénation au travers d'une figure centrale : celle de la femme à la fois aliénée et aliénante, parce que vécue et se vivant précisément comme Autre. Les contributions de Nathalie Ségéral, Amy Allen Sekhar et Évelyne Frank posent la question des relations entre identité, altérité et aliénation, chacune à propos d'un personnage féminin. Dans un contexte général de domination masculine, la femme incarne en effet non seulement l'Autre sexe, mais reste encore, depuis la sorcière jusqu'à l'hystérique, une figure privilégiée de la possession, de l'aliénation et de la folie. Tout se passe comme si les analyses de Simone de Beauvoir n'avaient pas changé grand-chose à la condition féminine. Ces trois contributions montrent cependant comment le regard de la femme peut devenir une réplique à ces différentes figures de l'aliénation : il y a une possibilité d'aliénation de l'autre, répliquant à l'aliénation par le regard de l'autre. Ceci n'est pas sans rappeler les analyses sur le regard d'autrui et son rôle dans les relations humaines dans *L'Être et le néant*<sup>15</sup>. En critiquant la lecture faite par Lacan du roman de Marguerite Duras *Le Ravissement de Lol V. Stein*<sup>16</sup>, Nathalie Ségéral étudie la manière dont la figure de Lol V. Stein, prise dans sa folie, échappe au regard – notamment masculin – et au projet psychanalytique de saisie de la subjectivité. L'étude par Amy Allen Sekhar du personnage du roman de Sylvie Germain *L'Enfant Méduse*<sup>17</sup> renverse ces perspectives : c'est par la transformation de son regard en un regard médusant et dépossédant, qu'une femme peut répliquer à la violence faite aux

---

*raison dialectique* dans LEFEBVRE (H.) « Critique de la critique non critique », *La Nouvelle Revue Marxiste*, n°1, juin 1961, p. 57-79, où il critique l'hypostase qui serait faite par Sartre des concepts marxistes.

15 SARTRE (J.-P.), *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des Idées, 1943, 725 p. Les analyses relatives au Pour-autrui forment la troisième partie de l'œuvre. Le terme d'aliénation n'y apparaît que rarement, et à l'occasion de l'analyse célèbre du regard.

16 DURAS (M.), *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris : Gallimard, 1964, 220 p.

17 GERMAIN (S.), *L'Enfant Méduse*. Paris : Gallimard, 1991, 312 p.

femmes. Mais cette étude montre aussi (à l'aide de la conceptualité développée par Ronald D. Laing et Emmanuel Lévinas) comment ce regard médusant parvient à nier l'altérité d'Autrui et de soi-même. Ces jeux d'aliénation se retrouvent dans *Marie la passante*, œuvre de Pierre-Marie Beaudé<sup>18</sup> analysée par Évelyne Frank. Ils s'inscrivent alors dans un processus plus global, un « passage » qui est le devenir d'une subjectivité dans l'itinéraire spirituel rapporté par l'Évangile. L'aliénation est ici envisagée à partir d'une situation qui la favorise, comme un processus se traduisant, entre autres, par l'adoption d'identités multiples, et qui passe également par l'instrumentalisation d'autrui. Cependant, ce processus, vécu dans la souffrance, est susceptible d'interprétation par le sujet lui-même, sous la forme d'une narration de soi.

### Troisième partie : altérité, identité, écriture

Ce rapport entre aliénation, identité et narration de soi introduit au troisième moment de ces actes. Ces effets d'aliénation et les impasses du renversement du pour au contre dans le regard de l'autre sont abordés par Pierre Rajotte au travers des récits de voyageurs québécois au cours du xx<sup>e</sup> siècle : que ce soit pour s'affirmer ou au contraire se déprécier, c'est toujours une co-aliénation de soi et de l'autre comme identité substantielle – comme mêmeté pour utiliser le vocabulaire de Paul Ricœur – qui se trouve à l'œuvre dans le renversement du regard des voyageurs québécois dans la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle. C'est également ce que rappelle la contribution de Hadeth Sfaxi dans la reprise qu'il propose de la distinction ricœurienne entre ipsité et mêmeté, notamment en ce qui concerne l'identité nationale ou culturelle, telle qu'elle se constitue au travers de la langue, et de sa réappropriation par le sujet dans l'identité linguistique : de telle sorte qu'on ne saurait, à partir de celle-ci, assigner au

---

18 Né en 1941, Pierre-Marie Beaudé est Professeur émérite en théologie à l'Université de Lorraine (Metz) et écrivain. *Marie la passante* (Paris : Desclée de Brouwer, 1999, 86 p.) est une œuvre s'inspirant de la figure biblique de Marie-Madeleine et construite comme un monologue fictif de cette dernière.

locuteur une identité figée. Enfin, l'étude par Serge Martin de l'œuvre linguistique et poétique d'Henri Meschonnic, en lien notamment avec l'œuvre de Paul Ricœur, est justement l'étude de la mise en œuvre d'une telle historicisation de l'autre et de soi. Celle-ci doit permettre de dépasser l'opposition simple du même et de l'autre, par une dissolution des essentialisations au travers d'un travail poétique de la langue. Ceci n'est pas sans faire écho à la relation intraspécifique et charnelle qui, pour Raphaël Chappé, était le sens le plus original de la relation à l'autre, tel qu'elle fut développée par Feuerbach.

\*

Les contributions du présent volume confirment donc la pertinence du concept d'aliénation. Elles nous conduisent de ses figures sociales et intersubjectives à son intégration subjective, au travers de l'épreuve de la dimension aliénante du regard. Ce faisant, elles articulent chacune à sa manière et à son niveau subjectivité et aliénation. Elles mettent ainsi en relief la manière dont les structures sociales, l'intersubjectivité et la subjectivité y sont engagées, ce qui permet de sortir d'un concept général et d'envisager l'aliénation dans des situations concrètes et singulières.

## DE L'ALIÉNATION SOCIALE À L'INTERSUBJECTIVITÉ





Philippe SABOT

Université de Charles de Gaulle Lille III

**VIE QUOTIDIENNE, CONSOMMATION ET ALIÉNATION DANS  
LE SYSTÈME DES OBJETS DE JEAN BAUDRILLARD**

Dans ses premiers ouvrages, Baudrillard propose une analyse originale des mécanismes de l'aliénation propre à la pratique quotidienne de la consommation. Une telle analyse s'inscrit manifestement dans le prolongement des travaux qu'Henri Lefebvre a consacrés au thème d'une « critique de la vie quotidienne »<sup>1</sup> dans le cadre du Groupe d'études de sociologie de la vie quotidienne qu'il avait fondé à Nanterre et où ont pu se croiser Jean Duvignaud, Georges Perec et Guy Debord. L'approche « sociologique » de la vie quotidienne proposée par Lefebvre contribuait à renouveler le cadre théorique du marxisme en déplaçant l'analyse de la sphère de la production matérielle des richesses à la sphère psychologique et sociale des besoins – ce qui invitait à analyser de plus près les formes prises par la consommation (activité quotidienne entre toutes)

---

1 LEFEBVRE (H.), *Critique de la vie quotidienne*, tome 1 : *Introduction*. Paris : Grasset, coll. Les Témoins, 1947, 248 p. ; *Critique de la vie quotidienne*, tome 2 : *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris : L'Arche Éditeur, coll. Le Sens de la marche, 1961, 359 p. ; *Critique de la vie quotidienne*, tome 3 : *De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotidien)*. Paris : L'Arche Éditeur, coll. Le Sens de la marche, 1981, 170 p. Pour une analyse du travail d'Henri Lefebvre sur la vie quotidienne, nous renvoyons à la présentation d'ensemble de la *Critique de la vie quotidienne* proposée par MACHEREY (P.), « Entre aliénation et libération : H. Lefebvre et les contradictions de la vie quotidienne », dans MACHEREY (P.), *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*. Bordeaux : Éd. Le Bord de l'eau, coll. Diagnostics, 2009, 361 p. ; p. 287-309.

dans le monde contemporain et les représentations qui en découlent (notamment sous la forme d'investissements imaginaires ou inconscients relayés par la publicité). Ce type d'analyse permettait ainsi de mettre au jour les effets proprement aliénants de cette « société de consommation » définie comme société publicitaire, voire comme « société du spectacle » publicitaire. Or, déclarer que l'aliénation n'est pas seulement liée à la sphère de la production (sous la forme de l'exploitation de la force de travail par les propriétaires des moyens de production) mais qu'elle dépend également de la représentation et de la consommation des objets ordinaires, cela revient à lui donner une extension considérable que Baudrillard a cherché à exploiter dans ses premières publications<sup>2</sup>. L'aliénation ne procède plus de la seule infrastructure économique mais du monde social dans son ensemble, qui se nourrit de représentations illusoires sur ses propres besoins et sur ses propres capacités à les maîtriser et à les dominer. L'individu-consommateur se soumet d'autant plus librement à l'injonction de la consommation que celle-ci le rassure sur sa capacité d'intégration à un système social libéral fondé sur la concurrence des besoins.

À leur manière, Guy Debord et Maurice Blanchot confortent ce diagnostic critique d'une auto-aliénation des consommateurs à ces désirs factices créés de toutes pièces par une « société de consommation » qui s'assure la maîtrise de ses membres en leur laissant croire qu'ils sont libres de consommer les biens mis à leur disposition. La « société du spectacle », telle que le premier en fait voir les coulisses, est bien cette vie sociale quotidienne soumise au « Diktat » de la consommation, cette vie qui tend à passiviser l'individu en l'aliénant dans des dispositifs hypnotiques où l'image prévaut sur l'être, sur un fond de « séparation » entre l'être et ses représenta-

---

2 BAUDRILLARD (J.), *Le Système des objets. La consommation des signes*. Paris : Gallimard, coll. Les Essais, 1968, 288 p. (en abrégé désormais : *SO*) ; *La Société de consommation. Ses mythes, ses structures*. Paris : Denoël / Gonthier, coll. Le point de la question, 1970, 298 p. ; *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris : Gallimard, coll. Les Essais, 1972, 275 p. ; *Le Miroir de la production. L'illusion critique du matérialisme historique*. Paris : Casterman, coll. Mutations / Orientations, 1973, 147 p.



tions<sup>3</sup>, et aussi entre les individus-consommateurs<sup>4</sup>. De sorte que, comme le souligne cette fois Maurice Blanchot dans un bref essai de 1962<sup>5</sup>, « La parole quotidienne » – où il prolonge les thèses de Lefebvre et anticipe sur celles de Debord –, le quotidien « n'est plus ce qui se vit, mais ce qui se regarde ou se montre, spectacle et description, sans nulle relation active »<sup>6</sup>. L'homme moderne est devenu ce consommateur d'images qui absorbe de manière passive, par écrans interposés, le spectacle de sa propre existence. Il n'entretient plus avec le monde qu'une relation « théorique », celle d'un pur regard désengagé : « Le monde entier nous est offert, mais sur le mode du regard. Nous sommes quittes du souci des événements, dès que nous avons posé sur leur image un regard intéressé, puis simplement curieux, puis vide mais fasciné »<sup>7</sup>. Avec ce thème d'une « théorie » du quotidien qui en occulte la dimension pratique, voire la pratique, l'analyse crypto-heideggerienne du quotidien que propose

---

3 DEBORD (G.), *La Société du spectacle*. Paris : Buchet-Chastel, 1967, 175 p. ; rééd. Gallimard, 1992, xi-167 p. Voir par exemple la Thèse 30 : « L'aliénation du spectateur au profit de l'objet contemplé [...] s'exprime ainsi : plus il contemple, moins il vit ; plus il accepte de se reconnaître dans les images dominantes du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir. L'extériorité du spectacle par rapport à l'homme agissant apparaît en ce que ses propres gestes ne sont plus à lui, mais à un autre qui les lui représente » (p. 31).

4 DEBORD (G.), *La Société du spectacle*, *op. cit.*, Thèse 28 : « De l'automobile à la télévision, tous les *biens sélectionnés* par le système spectaculaire sont aussi ses armes pour le renforcement constant des conditions d'isolement des « foules solitaires » (p. 30).

5 BLANCHOT (M.), « La parole quotidienne », dans BLANCHOT (M.), *L'Entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969, xxvi-640 p. ; p. 355-365.

6 BLANCHOT (M.), « La parole quotidienne », *art. cit.*, p. 358. Ce texte constitue la reprise d'une note de lecture consacrée par Blanchot en 1962 au tome 2 de la *Critique de la vie quotidienne* d'Henri Lefebvre (paru l'année précédente). Cette note de lecture s'intitulait alors « L'homme de la rue » et avait été publiée dans *La Nouvelle Revue Française* (n°114, 1962, p. 1070-1081). Sur ce texte de Blanchot, voir SCHILLING (D.), « Vérités anonymes : Maurice Blanchot », dans *Mémoires du quotidien. Les lieux de Perec*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, coll. Perspectives, 2006, 192 p. ; p. 44-48.

7 BLANCHOT (M.), « La parole quotidienne », *art. cit.*, p. 358.

Blanchot – le quotidien comme règne du « on » – rejoint donc les analyses para-marxistes de Lefebvre et de Debord.

Quelle est alors la contribution singulière de Baudrillard à ce programme d'études de la pratique sociale de la consommation en tant que pratique d'auto-aliénation ? Pour le faire apparaître, nous nous concentrerons sur le premier ouvrage publié de Baudrillard, *Le Système des objets. La consommation des signes*<sup>8</sup>. Cet ouvrage, paru en 1968, se propose d'appliquer un modèle d'analyse sémiologique – emprunté au Barthes des *Mythologies*<sup>9</sup> – au champ sociologique de la société de consommation, en tant que cette dernière repose sur un système culturel de significations qui fait fonctionner apparemment les objets comme les signes d'une fonctionnalité objective, mais qui renvoie en réalité de manière déterminante au système des besoins individuels et à la structuration psychique du consommateur. Ce qui intéresse le socio-sémiologue, c'est donc de montrer que le « système des objets » quotidiens (moulin à café, aspirateur, voiture, machine à laver, etc.) est ce système vécu, instable, qui ne se réduit pas à la cohérence abstraite de l'objet mais qui prend en charge, jusqu'à la contradiction, l'ensemble des pratiques qui lui donne une vie sociale, qui le font entrer dans le cycle des besoins et de la consommation :

Le système des objets [résulte] de l'interférence continue d'un système de pratiques sur un système de techniques. Ce qui seul rend compte du réel, ce ne sont pas tant les structures cohérentes de la technique que les modalités d'incidence des pratiques sur les techniques, ou plus exactement *les modalités d'enrayage des techniques par les pratiques* (SO, p. 15 ; nous soulignons).

On se demandera si cet « enrayage » des techniques par le jeu des pratiques, on pourrait dire de la fonctionnalité objective des objets par

---

8 Rappelons que *Le Système des objets* est l'ouvrage issu de la thèse de troisième cycle en sociologie que Baudrillard a soutenue en 1968 devant un jury composé d'Henri Lefebvre (directeur de la thèse), de Pierre Bourdieu et de Roland Barthes. Dans la suite du présent article, *Le Système des objets* sera cité dans la réédition chez Denoël / Gonthier (coll. Médiations, 1978, 245 p.).

9 BARTHES (R.), *Mythologies*. Paris : Seuil, coll. Pierres Vives, 1957, 267 p.

leur reprise dans des schémas d'expérience vécus (à la fois individuels et collectifs), permet au consommateur d'échapper à l'aliénation socio-économique ou si au contraire il ne permet pas seulement de rendre cette aliénation supportable, voire désirable – le comble de l'aliénation résidant alors dans l'illusion de la liberté de consommer.

\*

L'une des thèses de Baudrillard dans *Le Système des objets* consiste à affirmer que le propre des objets modernes est de s'accomplir selon le « mythe fonctionnaliste » (SO, p. 70) qui consiste dans une certaine élision du geste, de l'effort, de l'initiative, des besoins du sujet au profit d'un système objectif présenté comme autosuffisant. Un tel mythe repose alors sur une inversion caractéristique du rapport premier de l'homme aux objets qui l'entourent. L'homme tend à devenir l'objet de ses objets :

Nous expérimentons dans nos pratiques combien s'étend la médiation gestuelle entre l'homme et les choses : appareils ménagers, automobiles, gadgets, dispositifs de chauffage, d'éclairage, d'information, de déplacement, tout ceci ne requiert qu'une énergie ou une intervention minimale. Parfois un simple contrôle de la main ou de l'œil, jamais l'adresse, toujours le réflexe. [...] À la préhension des objets qui intéressait tout le corps se sont substitués le contact (main ou pied) et le contrôle (regard, parfois l'ouïe). Bref, les seules « extrémités » de l'homme participent activement de l'environnement fonctionnel (SO, p. 59).

Au lieu que ce soient les objets qui répondent aux gestes et aux sollicitations des hommes, ce sont désormais les hommes qui donnent la réplique à des objets qui les commandent et dont ils sont réduits à n'être que les « spectateurs » (SO, p. 68). La société de consommation, comme société des objets fonctionnels, est une société fétichiste du spectacle où les marchandises, devenues signes, tiennent le premier rôle.

Baudrillard ne s'en tient pas toutefois à cette constatation, mais il propose d'approfondir l'analyse de cette mythologie de l'objet fonctionnaliste à partir d'une opposition (qui est aussi une transition)

sociologique entre l'idée bourgeoise ou traditionnelle d'ameublement et l'idée moderne de rangement (qui soutient en réalité ce mythe fonctionnaliste). L'appartement bourgeois, dont le stéréotype est fourni par Perec dans les premières pages des *Choses* (paru en 1965)<sup>10</sup>, est organisé autour du salon et de la salle à manger. L'éclairage provient d'un lustre, un miroir structure la pièce comme un point de fuite, une horloge posée sur la cheminée indique la maîtrise du temps. Les meubles – le plus souvent des pièces uniques élevées au rang de véritables monuments – organisent une centralité patriarcale qui renvoie à l'image d'une famille aux rapports strictement hiérarchisés. À l'inverse, dans l'habitation moderne, banquettes, placards escamotables, objets pliants et dépliant forment un ensemble combinatoire éclaté qui ne relève plus de la distribution symbolique de l'espace bourgeois. Ce qui se donne à voir dans ce nouvel espace social, ce sont des objets « purs », bref des objets simplement fonctionnels qui, en tant que tels, composent un système de signes à la fois parfaitement transparents entre eux et opaques à celui qui s'y rapporte depuis une certaine extériorité, comme simple « spectateur » ou utilisateur. En somme, il ne s'agit plus de créer une atmosphère particulière, chargée de valeurs symboliques, mais bien d'aménager au mieux un espace circonscrit.

Le fonctionnalisme généralisé qui sous-tend ce nouveau modèle d'aménagement intérieur porte pourtant en lui une profonde ambiguïté : car s'« il suggère que l'objet s'accomplit dans son rapport exact au monde réel et aux besoins de l'homme », pour Baudrillard, « la fonctionnalité est [plutôt] la faculté de s'intégrer à un ensemble. Pour l'objet, c'est la possibilité de dépasser précisément sa « fonction » vers une fonction seconde, de devenir un élément de jeu, de combinaison, de calcul dans un système universel de signes » (SO, p. 77). Donc, en devenant fonctionnel, l'objet perd sa « fonction », sa valeur d'usage, qui permettait de le rapporter aux besoins déterminés d'un sujet. Baudrillard ajoute :

---

10 PEREC (G.), *Les Choses. Une histoire des années soixante*. Paris : Julliard, 1965, 123 p. ; p. 9-16.

La matérialité des objets n'est plus directement aux prises avec la matérialité des besoins : il y a élision de ces deux systèmes incohérents, primaires et antagonistes par insertion entre l'un et l'autre d'un système abstrait de signes manipulables : la *fonctionnalité* (SO, p. 78).

L'objet standardisé est pour ainsi dire désindividualisé et dématérialisé : c'est la condition pour qu'il fonctionne désormais comme signe abstrait au sein d'un système objectal clos sur sa propre mythologie.

Pourtant, il est possible d'objecter à cette analyse que la standardisation reste un programme, comme tel inachevé, et qu'un certain nombre d'objets échappent ou résistent à cette fonctionnalisation. C'est le cas de l'« objet ancien », celui qui donne lieu à la passion de la collection. Manifestement, la collection réinvestit affectivement l'objet (du moins un certain type d'objet) là où l'idéologie du rangement consiste à le désinvestir systématiquement pour le rendre compatible avec les exigences d'un calcul fonctionnel. Mais justement, au lieu de contredire le système fonctionnel, l'objet ancien trouve sa raison d'être à la marge de ce système quotidien dont il figure une voie d'évasion, un point de fuite, aussi nécessaire que limité. Sa nécessité, il la tient précisément de ce que « l'homme n'est pas "chez lui" dans le milieu fonctionnel » (SO, p. 94) (puisque la fonctionnalité exclut l'homme) et qu'il a besoin, pour cette raison, de s'aménager un rapport privilégié et biaisé à l'objectivité qui passe par un rapport de « possession » étayé sur un primat de la temporalité (goût nostalgique pour l'ancien) sur la spatialité (saturée par le fonctionnel) : « La possession n'est jamais celle d'un ustensile, car celui-ci me renvoie au monde, c'est toujours celle de l'objet abstrait de sa fonction et devenu relatif au sujet » (SO, p. 104). Cet objet, en un sens et pour une fois, ne sert à rien. Mais précisément parce qu'il ne sert à rien, il sert à soi, c'est-à-dire qu'il sert à construire un soi en dehors de la quotidienneté où prévaut la régularité fonctionnelle.

Baudrillard ne se livre toutefois pas à une apologie du collectionneur, en tant qu'il ferait pièce à l'homme du rangement. Car la limite de l'objet de collection, c'est le processus infantile et régressif auquel il donne lieu, et qui se déroule à l'écart du monde réel, dans

un repli monadique de la conscience sur elle-même. Il faut alors dénoncer l'« enchantement mortel de la collection, où le sujet s'abîme en fascination pure » (SO, p. 127) :

Il y a [dans toute collection] un élément irréductible de non-relation au monde. C'est parce qu'il se sent aliéné et volatilisé dans le discours social dont les règles lui échappent que le collectionneur cherche à reconstituer un discours qui lui soit transparent, puisqu'il en détient les signifiants et que le signifié dernier en est au fond lui-même. Mais il est voué à l'échec. [...] Cette totalisation par les objets porte toujours la marque de la solitude : elle manque à la communication, et la communication lui manque (SO, p. 127-128).

La collection correspond donc à une conduite de compensation par rapport à l'impératif fonctionnel du rangement. Cette conduite déplace, sans pour autant l'annuler, l'aliénation aux objets. Elle montre en tout cas que nous n'entretenons pas avec les objets qui nous entourent des rapports innocents mais que, même lorsque nous paraissions dessaisis, dépossédés de ces objets, nous continuons de projeter en eux, par exemple dans le jeu passionnel de la collection, un intérêt psychologique (voire psychopathologique), qui touche à la constitution imaginaire de soi.

Pourtant, cette constitution imaginaire de soi peut aussi aller de pair avec la fonctionnalité objective, et non s'y opposer, sur le mode évasif, comme dans le cas de la collection. C'est ce que montre Baudrillard à propos de la fascination que nous avons pour certaines catégories d'objets relevant de l'automatisme. Pourquoi alors cette nouvelle mythologie de l'automatisme, prenant le relais du « mythe fonctionnaliste » ? Dans la représentation commune, une machine est d'autant plus parfaite que son degré d'automatisme est élevé. En un sens, ce qui est exalté c'est paradoxalement la fonctionnalité à l'état pur, telle qu'elle aliène l'homme en l'excluant l'homme de toute initiative réelle sur le déploiement d'un processus objectif. Mais justement, ce paradoxe nourrit le phantasme inverse (et dérisoire) d'une autonomie parfaite de l'homme :

Parce que l'objet automatisé « marche tout seul », il impose une ressemblance avec l'individu humain autonome, et cette fascination l'emporte. Nous sommes devant un nouvel anthropomorphisme. [...] ce

ne sont plus ses gestes, son énergie, ses besoins, l'image de son corps que l'homme projette dans les objets automatisés, c'est l'autonomie de sa conscience, son pouvoir de contrôle, son individualité propre, l'idée de sa personne. C'est cette suprafonctionnalité de la conscience dont l'automatisme s'indique au fond comme l'équivalent dans l'objet (SO, p. 134).

Ce n'est donc plus en marge du système fonctionnel des objets (comme dans la collection) mais en son cœur que se réalise la personnalisation du rapport aux objets. Mais cet investissement imaginaire de l'automatisme objectal peut là encore conduire au bord de la folie, puisqu'avec lui s'ouvre « l'univers entier du délire fonctionnel » (SO, p. 136), un univers composé d'objets « *subjectivement* fonctionnels, c'est-à-dire obsessionnels » (SO, p. 137). C'est le principe (pataphysique) du concours Lépine – concours des solutions techniques imaginaires : pour toute opération possible et imaginable (même la plus improbable, comme dénoyauter des fruits...), il doit y avoir un objet et s'il n'existe pas, il faut l'inventer. L'hyperfonctionnalisme techniciste conduit à l'inutilité absolue – du moins sur le plan objectif. L'essentiel tient dans la fonctionnalité imaginaire de l'objet, du « machin » qui ne sert à rien de concret mais qui peut, du même coup, valoir pour la conscience elle-même dans sa constitution onirique. Il faut bien en un sens qu'à côté des *machines* qui encombrant notre quotidien, il y ait des *machins* qui fonctionnent à vide et emportent nos rêves au-delà du réel, dans un monde imaginaire où tout « se règle » automatiquement :

La machine et le machin sont d'ordre différent. L'une est opératoire réel, l'autre opératoire imaginaire. La machine signifie en le structurant tel ensemble pratique réel. Le machin, lui, ne fait que signifier une opération formelle, mais alors c'est l'opération *totale* du monde. La vertu du machin, si elle est dérisoire dans le réel, est universelle dans l'imaginaire. Ce petit hochet qui sert à extirper électriquement les noyaux de fruits ou ce nouvel accessoire d'aspirateur pour faire les dessus d'armoire ne sont peut-être pas foncièrement très pratiques ; ce à quoi ils satisfont, c'est à la croyance que, pour tout besoin, il y a un exécutif machinal possible. [...] Le signifié réel du « machin », ce n'est donc pas le noyau de prune ou le dessus de l'armoire, c'est la nature tout entière

réinventée selon le principe technique de réalité, c'est un simulacre total de nature automate (SO, p. 139-140).

Ce délire fonctionnaliste du « machin » met en lumière le revers de l'imprégnation du monde humain par des finalités techniques qui paraissent nous échapper, du moins ne plus relever directement ou clairement de l'initiative individuelle. Ce qui se joue avec la prolifération des simulacres d'objets techniques (des « machins »), c'est justement la perturbation de l'univers des objets techniques par l'intervention absurde et totalitaire de l'humain. Il y a donc une pratique mentale de l'objectivité qui, une fois suspendu le principe de réalité, en fait ressortir la part de rêve. Nous avons là à nouveau l'indice que l'homme ne peut trouver satisfaisante son intégration individuelle et sociale à un système d'objets sur lequel il n'aurait aucune prise.

Mais ces échappatoires restent dérisoires et marginales. Dérisoires parce que marginales. Baudrillard montre en effet comment l'ordre social joue précisément sur cette insatisfaction chronique de l'homme moderne et sur les ressources de l'imaginaire collectif pour assurer sa propre reproduction en assurant la continuité économique entre la production et la consommation de ces objets.

En effet, lorsque nous achetons un objet de consommation, nous faisons plus qu'acquérir cet objet relativement à un usage déterminé, nous exerçons, ou croyons exercer, la capacité de choisir tel objet plutôt que tel autre, donc la capacité de personnaliser notre achat. En d'autres termes, si nos besoins ne sont jamais satisfaits, c'est parce que notre vrai besoin est un besoin de différence, aiguë par la possibilité de singulariser son choix et donc de faire un choix concurrent du voisin à propos du même type d'objet (une voiture rouge plutôt que bleue, moteur diesel plutôt qu'essence, etc.). Il y a donc une logique sociale (mimétique) de la consommation qui va au-delà de la recherche de la satisfaction immédiate (par la valeur d'usage du bien acheté) et qui prend appui sur le désir paradoxal de se distinguer tout en s'intégrant à l'ordre économique global – en exerçant sa liberté de choix.

Ce choix est donc spécieux : si nous le ressentons comme liberté, nous ressentons moins qu'il nous est imposé comme tel, et qu'à travers lui



c'est la société globale qui s'impose à nous. Choisir telle voiture plutôt que telle autre, vous personnalise peut-être, mais surtout le fait de choisir vous assigne à l'ensemble de l'ordre économique (SO, p. 168).

Cette forme d'intégration par la personnalisation qui constitue le ressort idéologique de la société de consommation et la condition de perpétuation du système des objets, est d'autant plus forte dans ses effets qu'elle repose sur l'adhésion générale, mais irréfléchie, des consommateurs. Ce dernier point apparaît particulièrement dans l'analyse de la publicité. En effet, nous n'attendons pas de la publicité qu'elle nous dise ce qu'est l'objet, ni comment il fonctionne. Si elle cherche le plus souvent à nous dispenser des informations de cet ordre, ce n'est pas à ce niveau que se situe son efficacité réelle. Celle-ci relève d'une motivation irrationnelle, proprement magique, de l'acte d'achat (qu'il est toujours possible, légitimant ou rassurant, de raccrocher après coup à une motivation rationnelle, liée aux déterminations fonctionnelles de l'objet). L'efficacité des messages publicitaires obéit, selon Baudrillard, à la « logique du Père Noël » qui n'est pas une logique « de l'énoncé et de la preuve, mais une logique de la fable et de l'adhésion » :

[...] sans « croire » à ce produit, je crois à la publicité qui veut m'y faire croire. C'est toute l'histoire du Père Noël : les enfants non plus ne s'interrogent guère sur son existence et ne procèdent jamais de cette existence aux cadeaux qu'ils reçoivent comme de la cause à l'effet – la croyance au Père Noël est une fabulation rationalisante qui permet de préserver dans la seconde enfance la relation miraculeuse de gratification par les parents qui fut celle de la prime enfance. Cette relation miraculeuse, révolue dans les faits, s'intériorise dans une croyance qui en est le prolongement idéal. [...] Ce que l'enfant consomme à travers cette image, cette fiction, cet alibi [du Père Noël] – et à quoi il croira lors même qu'il n'y croira plus, – c'est le jeu de la sollicitude parentale miraculeuse et le soin que prennent les parents d'être complices de sa fable. Les cadeaux ne font que sanctionner ce compromis (SO, p. 197).

Il est possible alors de comprendre que la consommation repose sur un jeu de dupe puisqu'en se soumettant à sa logique gratifiante, personnalisante (« on » s'occupe de nous notamment en nous proposant des biens à consommer), le consommateur accepte tacitement

de se laisser bercer par l'illusion d'une relation commerciale qui prendrait la forme d'une relation personnelle, d'un échange marchand qui aurait l'aspect d'un don gratuit. Mais il accepte aussi le tour de passe-passe sur lequel repose cet illusionnisme publicitaire et qui est propre à en définir les effets aliénants : c'est que si la société donne l'impression de s'adapter à ses membres en les sollicitant et en s'intéressant à eux, chacun d'eux doit en retour (comme par un contre-don) accepter, par son sacrifice au système des objets, de s'adapter à elle. La consommation des signes publicitaires induit donc l'intégration à l'ordre économique réel de la société. L'essentiel est bien que cette rupture dans la réciprocité soit constamment éludée : c'est une instance imaginaire qui s'adapte à vous, tandis que vous, vous vous adaptez en échange à un ordre bien réel. La gratification (principe de plaisir) liée à l'expression facilitée de sa personnalité et de sa liberté (dans le choix de tel objet) est l'envers sédatif d'une répression sournoise qui risque d'apparaître douloureuse si les images publicitaires disparaissent. Tant qu'elles sont là pour permettre aux hommes d'être des enfants sans en avoir honte, les restrictions à l'accomplissement réel de la personne pourront continuer à s'exercer à travers des conduites « libres » qui intériorisent la contrainte sociale dans la jouissance vide de la consommation elle-même (puisque ce sont des signes que l'on consomme et que ces signes renforcent le système des objets produits par la société industrielle moderne). À ce compte, on comprend que, pour Baudrillard, la consommation relève d'une « pratique idéaliste totale qui n'a plus rien à voir avec la satisfaction des besoins ni avec le principe de réalité » (SO, p. 238). En manipulant les objets comme des signes fonctionnels, le consommateur finit par se prendre lui-même au jeu et au piège des signes publicitaires qui le manipulent sans fin, relançant *ad libitum* sa soif d'intégration sociale et son besoin de consommer.

\*

Dans la conclusion de son essai, Baudrillard renvoie à la fiction de Perec *Les Choses* pour souligner combien, dans cette « histoire des années soixante » (c'est le sous-titre du roman), il y va bien de cette

logique aliénante de la société de consommation. Les « choses »-marchandises s'y convertissent en un « lexique idéaliste de signes » qui appauvrit le projet existentiel des deux personnages principaux au point de vider leur relation de toute « substance » :

[Le] récit laisse entrevoir la fonction d'un tel système d'objets / signes : loin de symboliser une relation, ces objets extérieurs à elle dans leur continuelle « référence », décrivent le vide de la relation, lisible partout dans l'inexistence l'un à l'autre des deux partenaires. Jérôme et Sylvie n'existent pas en tant que couple : leur seule réalité, c'est « Jérôme-et-Sylvie », pure complicité transparaisant dans le système d'objets qui la signifie. [...] La relation ne s'enlise pas dans la positivité absolue des objets, elle s'articule sur les objets comme sur autant de points matériels d'une chaîne de signification – simplement cette configuration significative des objets est la plupart du temps pauvre, schématique, close, il ne s'y ressasse que *l'idée d'une relation* qui n'est pas donnée à vivre. Divan de cuir, électrophone, bibelots, cendriers de jade : c'est *l'idée de la relation* qui se signifie dans ces objets, « se consomme » en eux, et donc s'y abolit en tant que relation vécue (SO, p. 236).

La fiction de Perec montre que dans la société de consommation (fondée sur l'injonction à consommer les signes publicitaires des choses selon la logique aliénante du fétichisme de la marchandise), le projet (de vie, de couple) ne définit plus l'existence des individus en les orientant vers l'avenir, mais qu'il « se satisfait de sa réalisation comme signe dans l'objet ». « L'objet de consommation », ajoute Baudrillard, « est ainsi très exactement ce en quoi le projet se "ré-signifie" » (SO, p. 238). *Les Choses* forment le récit – symptôme et diagnostic à la fois – de cet univers hyper-publicitaire qui « marche » à l'« avoir » plutôt qu'à l'« être », de cette société du spectacle où exister se réduit à acheter, à acquérir et à échanger des objets-marchandises, donc à s'asservir (librement) à cette profusion de signes et d'apparences qui tiennent lieu de la réalité, celle-ci étant, avant même d'être vécue, imaginée et fétichisée. L'asservissement se déplace alors clairement du terrain de la production matérielle vers celui de la consommation immatérielle (consommation non des choses, mais de leurs signes), motivée par la suggestion, ce qui en fait une forme d'auto-aliénation, dont le principe de base est constitué

par l'uniformisation des désirs. Telle est la spirale infernale dans laquelle Jérôme et Sylvie sont pris et que Baudrillard résume ainsi à la dernière page de son livre :

Le projet immédiatisé dans le signe transfère sa dynamique existentielle à la possession systématique et indéfinie d'objets / signes de consommation. Celle-ci ne peut dès lors que se dépasser, ou se réitérer continuellement pour rester ce qu'elle est : une raison de vivre. Le projet même de vivre, morcelé, déçu, signifié, se reprend et s'abolit dans les objets successifs (SO, p. 238).

Dans ces conditions, et dans les termes de Perec cette fois, l'existence stéréotypée de Jérôme et Sylvie se résume à ce triste bilan – où se condensent les effets, et l'efficace, de la mythologie sociale de la consommation :

Leur vie n'avait été qu'une espèce de danse incessante sur une corde tendue qui ne débouchait sur rien : une fringale vide, un désir nu, sans limites et sans appuis <sup>11</sup>.

---

11 PEREC (G.), *Les Choses*, *op. cit.*, p. 109.



Stéphane HABER

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

## ALIÉNATION, VIOLENCE, NÉGATIVITÉ. ENTRE MARX ET FREUD

Il existe une forte tendance dans la philosophie contemporaine à voir Freud comme un théoricien du souci de soi et du soin de l'âme, préoccupé avant tout par les conditions d'une vie individuelle capable de devenir consciente et autonome<sup>1</sup>. L'auteur de *L'Interprétation du rêve* serait ainsi plus proche de Platon ou de Sénèque que de Janet ou de Pavlov, et la cure analytique devrait être réinscrite dans une tradition qui remonte au dialogue socratique, celle qui vise à l'« augmentation authentique de la liberté psychique de l'individu »<sup>2</sup>.

Cette tendance néoclassique, qui contraste avec les surenchères théoriques typiques des années soixante et soixante-dix, période où

- 
- 1 Ainsi, dans les travaux récents de Marcia Cavell, le freudisme n'est défendu philosophiquement que dans la mesure où il permet de renouveler la sagesse traditionnelle de la connaissance de soi, celle pour laquelle je ne me saisis authentiquement qu'au cours d'un processus volontaire de transformation éthique. « La connaissance de soi est un phénomène dont le principe déconcerte si l'on considère que le Moi est une entité intemporelle et indivisible. Elle déconcerte si l'on pense avoir à choisir entre dire que l'être humain, appartenant au monde, doit être connu grâce à l'observation, et dire qu'il est un sujet. L'illusion consisterait plutôt à penser qu'il y a autre chose que la mort qui puisse supprimer l'écart entre ce que nous sommes et ce que nous pouvons devenir » – CAVELL (M.), *Becoming a Subject*. Oxford : Oxford University Press, 2006, 182 p. ; p. 153.
  - 2 LEAR (Johathan), *Freud. L'invention de l'inconscient*. Paris : Eyrolles, 2006, 322 p. ; p. 241. Axel Honneth, dans ses propos récents sur Freud, enchaîne sur cette tendance privatiste. Voir HONNETH (A.), « *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung* », dans *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2003, 239 p.

la psychanalyse se voyait plutôt embrigadée au sein de projets théoriques d'avant-garde rattachés aux sciences humaines, apparaît bienvenue si l'on tient compte de la manière dont, sous la double influence de l'idéologie néolibérale (la quête effrénée du succès concurrentiel comme valeur indépassable) et d'un positivisme technoscientifique irréfléchi, le thème de l'amélioration de soi s'est transformé récemment, dans nos sociétés, dans un sens insupportable, à la fois conformiste et activiste<sup>3</sup> : le développement illimité des performances, le succès à tout prix, la mobilisation efficiente des ressources et des potentiels. Un des inconvénients de cette façon d'interpréter le sens du freudisme est cependant qu'elle risque de faire perdre de vue les services importants que la pensée psychanalytique peut encore rendre à la théorie sociale. Je me bornerai ici, pour développer cette intuition, à suivre un fil conducteur unique.

### La négativité en psychanalyse

Dans son grand livre de 1993, *Le Travail du négatif*<sup>4</sup>, André Green entend mettre en évidence l'inflexion philosophique que connaît l'œuvre de Freud au moment de la Première guerre mondiale, inflexion dont la multiplication des thèses pessimistes forma le signe le plus évident. Pour lui, il s'agit en fait, non d'une réorientation soudaine, mais d'un élargissement considérable de l'idée première de la psychanalyse : celle d'une altérité intérieure au psychisme individuel. Cette altérité, au lieu de se laisser réduire au modèle déterministe d'une causalité inconsciente explicable par l'influence persistante de représentations refoulées, se conçoit désormais plutôt à partir de situations où le sujet s'installe de manière profonde et durable dans un régime désorganisateur et réactif de négation de soi-même,

---

3 Sur la manière dont la recherche d'une transformation de soi affirmative tend aujourd'hui à reconfigurer les pratiques et les représentations médicales, voir MISSA (Jean-Noël), PERBAL (Laurence), dir., « *Enhancement* ». *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*. Paris : Vrin, 2009, 220 p.

4 GREEN (A.), *Le Travail du négatif*. Paris : Éd. de Minuit, coll. Critique, 1993, 397 p.

qu'expriment de façon privilégiée l'échec thérapeutique et la réaction thérapeutique négative. Comme paradigme du phénomène pathologique, la névrose se voit alors évincée par la psychose, le clivage, la dénégation<sup>5</sup>, etc. Élaborée dans les années vingt, la curieuse doctrine du surmoi constituerait, selon Green, un écho particulièrement saisissant de cette approche, dans la mesure où Freud fait du sentiment angoissant de culpabilité l'un des ressorts de la formation et aussi du maintien du sujet socialisé, du moins éclaire l'un par l'autre ces deux phénomènes<sup>6</sup>. Bref, dans cette nouvelle configuration théorique, je suis *autre à moi-même* non seulement en raison de l'influence des parties de moi qui m'échappent (selon le modèle psychanalytique *standard* d'abord élaboré pour élucider le sens de la névrose et du rêve), mais aussi, plus profondément, dans la mesure où, parfois, le vie en moi peut se mettre à collaborer avec ce qui la contredit, à marcher contre elle-même, à se diviser en elle-même pour préserver un état défensif, à entrer complètement dans le jeu des forces qui tendent au ralentissement (mélancolique), à la maladie, à la souffrance (d'où l'attention renouvelée portée au sadisme et au masochisme), à la destruction, et, finalement, à la mort – une mort que Freud n'hésite pas à substantier crûment pour cette occa-

---

5 Cependant, c'est la réaction thérapeutique négative qui montre le mieux la logique spécifique de suspension du lien objectal qui est à l'œuvre dans la négativité ainsi entendue, c'est-à-dire comme installation désorganisatrice dans la réactivité défensive. « Le négatif est tendu entre deux polarités extrêmes : négatif du refoulement, d'un côté, négatif du masochisme de la réaction thérapeutique négative, de l'autre. Il faut faire remarquer que le négatif de la névrose a pour but de préserver la relation à l'objet dans l'espoir secret que le désir se réalise – sans pour autant céder aux tentations perverses – alors que le négatif de la réaction thérapeutique du même nom cramponne le sujet à son objet plus qu'il ne préserve le lien. Ici, l'espoir de voir un jour le désir se réaliser est définitivement déçu ; il ne reste plus que la solidification d'une "*relation de non relation*" vouée à rester toujours la même, le désir s'étant perdu dans les sables et étant devenu indiscernable » – GREEN (A.), *Le Travail du négatif*, *op. cit.*, p. 87 ; l'auteur souligne.

6 Voir FREUD (S.), *Le Moi et le ça* (notamment le ch. V), dans *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, coll. PBP, 1985, 274 p. ; p. 219-275.

sion<sup>7</sup>, comme pour personnifier spectaculairement ce négatif à l'œuvre.

### Freud, penseur de l'aliénation

Pour prolonger les thèmes négativistes de Green et tenter d'opérer des rapprochements peut-être productifs avec d'autres traditions théoriques, je dirai que c'est *principalement* en ce sens que Freud peut être considéré comme un penseur de l'aliénation.

En effet, si l'on accepte l'idée commode selon laquelle Marx, dans les *Manuscrits de 1844*<sup>8</sup>, a tacitement fixé quelques règles élémentaires pour l'emploi raisonnable (c'est-à-dire, au minimum, relativement précis) de cette notion, il faut dire qu'être aliéné, même si c'est central, ce n'est pas *seulement* faire l'expérience de dépossessions existentielles mutilantes, se voir barrer certains accès privilégiés à l'objet et au monde<sup>9</sup>. C'est aussi être contraint de participer à la réalisation de fins étrangères, issues d'une réalité objective autonomisée, indûment déliée, placée au-dessus de la vie, n'agissant que dans son intérêt propre ; bref, c'est se soumettre à la loi d'une sorte d'objectivité néfaste.

Marx, on le sait, reliait à cette intuition l'idée selon laquelle les sociétés modernes se trouvent soumises à un système hypostasié qu'il identifiera bientôt au « capital » lui-même. Même partielle, une détermination pessimiste forte de la nature de l'extra-subjectif se trouve donc engagée avec la mobilisation de la notion d'aliénation telle qu'elle s'est élaborée dans la tradition hégéliano-marxienne. Elle

---

7 Pour l'élaboration de la notion de « pulsion de mort » personnifiée par Thanatos, voir FREUD (S.), *Au-delà du principe de plaisir*, dans *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 40-116.

8 MARX (K.), *Manuscrits de 1844*. Paris : Éditions Sociales, 1990, 210 p.

9 Voir HABER (S.), *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*. Paris : CNRS Éditions, coll. CNRS Philosophie, 2009, 277 p. ; « Introduction », p. 5-38.



n'est pas sociologiquement neutre en tout cas <sup>10</sup>. Dans des coordonnées théoriques très différentes, chez le fondateur de la psychanalyse, l'intuition sous-jacente à cette détermination de l'objectivité correspondrait donc, si l'on suit Green, au fait que la souffrance vécue, plus généralement les situations troubles, perverses ou pathologiques peuvent être *parfois* ou *en partie* (il n'est pas question de fournir une clé universelle) expliquées par l'emprise sur le psychisme d'une sorte de force cosmique, inhumaine, qui poursuivrait aveuglément et obstinément la négation de la vie – une force psychiquement relayée par l'installation dans le pathologique, par son investissement secondaire, en quelque sorte.

Chez les deux auteurs, l'aliénation n'équivaut donc pas seulement à l'expérience immanente de l'humiliation de la vitalité. Elle implique aussi l'emprise sur celle-ci d'une grande tendance négatrice incarnée objectivement, avant elle et à l'extérieur d'elle. L'aliénation implique l'embrigadement de la vitalité par son opposé, la mort. De ce point de vue, le « principal défaut » philosophique du marxisme originaire puis du marxisme orthodoxe (si tant est que l'on puisse leur faire correspondre des critères définis) aura sans doute été d'identifier *immédiatement* cette cause objective d'aliénation à *l'une* de ses manifestations historiques (si prégnante soit-elle), à savoir le capital comme puissance sociale devenue automatique. L'œuvre de Freud suggère bien, en effet, que cette autonomisation aliénante d'une objectivité néfaste reflète un mode de fonctionnement du psychisme humain et de la vie qui doit être approfondi pour lui-même, en raison de la plasticité de son mode de manifestation, constamment souligné dans les textes du fondateur de la psychanalyse, à commencer par *Le Moi et le ça*.

---

10 Disons donc, d'un point de vue marxien, que l'aliénation, qui se comprend bien *d'abord* comme l'expérience subjective donnée de l'humiliation de la vitalité, ne s'explique *ensuite* qu'en mentionnant l'espèce de collusion et de dépendance qui se crée *de ce fait* par rapport à l'incarnation d'une tendance objectivement donnée à la poursuite explicite de la mort. La mortalité empirique de l'individu forme le médiateur entre ces deux moments.

### Un paradigme pour la pulsion de mort : la guerre totale

Cette conclusion semble peu opératoire sur le plan des phénomènes historiques, ce qui, au-delà de l'analogie superficielle, paraît rendre plus que difficile le dialogue entre Freud et Marx.

Il faut cependant noter que, subsumant progressivement l'agressivité et, en particulier, la violence sociale sous cette catégorie de pulsion de mort, Freud incitait à concevoir la « négativité » au sens de Green : le fait de s'installer dans un régime permanent de négation de soi, de vivre dans la diminution en tant qu'état acquis, donné, voulu, comme le corrélat subjectif de ce qui se manifeste, certes différemment, dans certaines formes de violence sociale relevant de la guerre totale moderne, celles qui tirent leur puissance irrationnelle fascinante des effets de la rationalisation ambiante elle-même et déchirent le voile de la civilisation – des formes qui, dans l'œuvre du fondateur de la psychanalyse, ont même joué un rôle pionnier et paradigmatique dans l'exploration de cette voie nouvelle<sup>11</sup>. Sans doute cette liaison tend-elle parfois à s'estomper. C'est surtout le cas lorsque Freud, dans certains contextes, insiste fortement sur le rôle de l'intériorisation surmoïque, avec ses corrélats auto-sadiques. Mais elle fut chronologiquement déterminante et continua d'exercer une influence importante dans l'œuvre du fondateur de la psychanalyse, jusqu'à *Malaise dans la civilisation* inclusivement<sup>12</sup>.

---

11 C'est, en effet, dans *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* – dans *Essais de psychanalyse, op. cit.* –, texte rédigé pendant la Première guerre mondiale, que Freud découvre le champ nouveau qu'il explorera dans les années 1920, en y intégrant progressivement la clinique : la violence irrationnelle, l'obstination dans la négation aliénante de soi, la fragilité de la civilisation.

12 On connaît la courbe argumentative de la fin de cet ouvrage. Freud admet, ce qui est nouveau chez lui, que l'existence d'un surmoi cruel constitue une source d'oppression particulière. Mais il la présente finalement comme un moindre mal et enchaîne en affirmant que la violence sociale, guerrière en l'occurrence, est de toute façon bien plus grave. Façon de suggérer, sans vouloir l'exprimer clairement, le caractère dérisoire des coûts de l'intériorisation surmoïque.

En d'autres termes, chez Freud, la réflexion sur l'autocontrainte, la violence exercée contre soi, depuis les formes normales de l'auto-dévalorisation dépressive jusqu'au suicide, en passant par le masochisme, réflexion dont l'échec thérapeutique occupe le centre, comme Green le rappelle opportunément, n'a jamais rompu totalement ses attaches avec l'analyse de la guerre, de la destruction, de l'agressivité et du sadisme socialisés<sup>13</sup>. Même distendus, des liens sont encore perceptibles entre ces phénomènes dans certains textes de Freud qui traitent de ces problèmes. C'est même *d'abord* à cela, pourrait-on ajouter à la réflexion, que sert, au fond, chez lui la notion de « pulsion de mort » : à prendre en charge cette sorte de *continuum*, qui est censé aller de l'expression de la violence sociale extrême jusqu'à cette organisation particulière du psychisme qui se soustrait paradoxalement à la visée de la santé et donc de la guérison, s'engageant dans une pathologie au second degré, celle qui *adhère* à l'état pathologique et reconfigure paradoxalement la vitalité en fonction d'elle. Et sans doute ne convient-il pas de trop prendre au tragique le fait que Freud, s'autorisant finalement à négliger cet ancrage historique fondamental, ait naïvement exprimé son intuition sous la forme d'une sorte de biologie baroque et dogmatique, prêtant à l'organisme une tendance universelle à poursuivre sa propre mort et, par dérivation, la mort en général. Son sens, en fait, est autant métaphysique qu'historique<sup>14</sup>.

---

13 Voir FREUD (S.), *Le Malaise dans la civilisation*. Tr. fr. Bernard Lortholary. Paris : Seuil, 2010, coll. Points Essais, 184 p. ; ch. v., p. 113-126. Dans *Le Moi et le ça*, l'agressivité semble bien pouvoir être canalisée dans la constitution du surmoi, mais il s'agit là d'une formulation contextuelle parmi d'autres.

14 Dans MARCUSE (H.), *Éros et civilisation. Contribution à Freud*. Tr. fr. Jean-Guy Nény et Boris Fraenke. Paris : Éd. de Minuit, coll. Arguments, 1963, 239 p., Marcuse insistait déjà sur le fait que la pulsion de mort constitue surtout une sorte de décalque psychologisant de la répression sociale, le produit d'une naturalisation théorique, opérée par Freud, d'une situation répressive. Il faut ajouter cependant que, dans les textes freudiens, cette notion exprime aussi, même si c'est souvent en mode mineur, une sensibilité aux formes modernes de la violence sociale.

Donc, pour récapituler, dans les textes freudiens, violence et agressivité ne sont pas seulement, malgré les apparences, conçues comme des données invariables de la nature humaine. D'une part, elles restent, au moins au départ, dans les raisonnements du psychanalyste, référées à des *formes historiques* déterminées, hyper-destructrices en l'occurrence, de la guerre dont l'époque contemporaine constitue le théâtre et, d'autre part, elles se conçoivent dans les parages de l'expérience de l'aliénation objective qui rattache le sujet individuel à une force négatrice réelle, corrélat externe de l'expérience de l'aliénation subjective, au sens de la négativité psychique.

### **Le point de vue de la théorie sociale**

Une telle approche (centrée sur la trajectoire qui va de l'aliénation psychique à la violence mortelle, rapprochant, plus précisément, l'aliénation subjective et la mort, conçue sous la forme particulière de la violence collective extrême) est-elle capable d'apporter quoi que ce soit à la théorie sociale ?

À mon sens, le détour par la pulsion de mort permet d'abord d'enrichir considérablement la position du jeune Marx, chez qui la notion d'aliénation s'exprima pour la première fois.

En effet, même flottante sociologiquement, cette notion de pulsion de mort suggère que la critique des causes de l'aliénation (disons de cette forme d'abaissement de soi qui peut s'expliquer par la misère socio-économique et existentielle) et la critique de la violence extrême-exterministe moderne, dans ce qu'elle a de relativement original historiquement, se complètent. Pour la théorie sociale, le thème de la pulsion de mort a donc le mérite de nous faire comprendre qu'incriminer le « système » anonyme et parasitaire comme s'il était l'incarnation même du Mal ne suffit pas, parce que, sur les bords de ce système (crises, frontières géographiques ou historiques), il y a la place pour que s'exprime une folie (haineuse et meurtrière) ou même, peut-être, *la propre* folie objectivée et concentrée de ce sys-

tème<sup>15</sup>. C'est même cela qui, à mon sens, donne aujourd'hui une part de sa légitimité à la critique du « système » inhérente au paradigme de l'aliénation : mieux, sans doute, que d'autres perspectives théorico-critique, elle peut intégrer la possibilité de *parler* de ces phénomènes.

Une telle hypothèse ne nous autorise pas à étendre n'importe où et n'importe comment l'usage du thème de l'aliénation, par exemple en portant d'autorité un diagnostic d'aliénation sur les victimes et même sur les bourreaux, réels ou potentiels. La plus grande prudence s'impose à ce niveau. Cette hypothèse n'implique pas non plus que l'idée d'une pulsion de mort historisée soit vouée à former le noyau d'une explication autosuffisante des crimes de masse<sup>16</sup>, ni même que nous devons surestimer la singularité historique des grands massacres contemporains. Mais il reste vrai qu'une telle approche d'inspiration psychanalytique (mais non-psychologisante) peut attirer, d'une façon puissamment suggestive, l'attention sur la manière dont la violence collective extrême s'articule *d'une certaine façon* à la modernité (économique, étatique, technique, idéologique)<sup>17</sup>. Elle incite à considérer sérieusement l'idée selon laquelle certains liens rattachent, sans, bien sûr, les unifier complètement, ces deux traits typiques de la modernité que sont, d'une part, la constitution toujours renforcée de logiques systémiques aveugles et, de l'autre, la réapparition cyclique de manifestations collectives de violence extrême. À un niveau d'abstraction moins élevé, ce qu'il faut

---

15 La sempiternelle critique de l'aliénation par ces monstres froids que seraient les systèmes typiques de la modernité (pouvoirs « rationnels », marchés) ne suffit donc pas à fonder la critique sociale : elle manquerait au moins le fait que le système *doit* s'emballer ou finir par rendre possible la violence et, à la limite, la violence extrême, voire par l'appeler.

16 Une telle hypothèse pourrait cependant se défendre. Par exemple sur la base des hypothèses de Françoise Sironi. Voir par exemple : SIRONI (F.), *Bourreaux et victimes : psychologie de la torture*. Paris : Odile Jacob, 1999, 281 p.

17 Pour une défense contemporaine de l'immanence de la violence collective extrême (guerres totales et génocides) à la modernité, dans le prolongement des intuitions d'Arendt, de Horkheimer et d'Adorno, voir BAUMAN (Zygmunt), *Modernité et holocauste*. Paris : La Fabrique, 2002, 285 p. ; et SHAW (Martin), *War and Genocide*. Cambridge : Polity Press, 2003, xi-257 p.

ajouter à l'argument de Freud dans son texte sur la guerre de 1914 sur l'inévitabilité de la violence destructrice à la fois dans et contre la civilisation, c'est donc uniquement que les déchaînements de cette violence *peuvent s'inscrire* en quelque manière dans une histoire rythmée par l'affirmation *et les crises* de l'État moderne et / ou du capitalisme <sup>18</sup>.

Un commencement de vérification de cette conclusion encore excessivement spéculative, pourrait se trouver, je crois, dans une analyse critique du capitalisme contemporain qui serait encore capable de se rattacher au marxisme de la maturité, celui du *Capital*, analyse à laquelle, en échange, elle contribue peut-être à redonner sa vigueur intellectuelle.

### **Capitalisme et formes objectivées de la pulsion de mort**

Est-ce à dire que « le capitalisme », ou du moins les sociétés profondément imprégnées par le système économique que l'on nomme ainsi, auraient pour caractéristiques d'abriter et d'encourager des manifestations de la pulsion de mort ?

Formulée de cette manière, la question n'est guère susceptible d'appeler une réponse instructive, malgré quelques précédents historiques notables (comme chez Erich Fromm <sup>19</sup>) qui s'appuient sur l'audacieuse analyse freudienne de l'amour de l'argent comme

---

18 L'hypothèse empirique extrêmement large à laquelle se rattache cet argument, – hypothèse dont il serait bien évidemment ridicule de faire un usage dogmatique –, peut être formulée de la façon suivante : les contraintes et les violences dont s'accompagnent la construction de l'État moderne et l'affirmation du mode de production capitaliste peuvent, dans certaines circonstances, prendre la forme de violences collectives extrêmes ou s'associer en quelque manière à ces violences.

19 Voir par exemple : FROMM (E.), *La Passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*. Tr. fr. Théo Carlier. Paris : Robert Laffont, 1975, 523 p. Pour une utilisation contemporaine de la problématique thanatique, voir DOSTALER (Gilles) et MARIS (Bernard), *Capitalisme et pulsion de mort*. Paris : Albin Michel, 2008, 168 p. L'ouvrage est plutôt centré sur la dynamique suicidaire inhérente à la financiarisation et à la destruction des ressources naturelles.

prolongement de la phase « anale » de la petite enfance. Toute tentative pour subsumer sous une catégorie aussi outrageusement métaphysique que celle de « pulsion de mort », par ailleurs riche de connotations psychopathologiques discutables, l'ensemble ou même une partie des attitudes fonctionnelles du point de vue des impératifs du mode de production capitaliste semble vouée à l'échec. Et cela, ne serait-ce que du fait de la diversité apparemment infinie des formes de vie ou des formes de personnalité capables d'entrer dans le jeu capitaliste, de gré ou de force – une situation qui rend au moins ambigu l'héritage des problématiques classiques, wébériennes ou autres, de l'« esprit » ou de la « psychologie » du capitalisme. Cependant, l'idée selon laquelle il existe des affinités électives entre la « pulsion de mort » et certaines pratiques ou certaines institutions liées au capitalisme conserve sa puissance de suggestion. Je ne m'arrêterai ici qu'aux thèmes les plus faciles à rattacher à la critique directement sociologique et politique de celui-ci.

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud nomme lui-même l'*exploitation* parmi les phénomènes sociaux censés illustrer la méchanceté et l'agressivité humaines et, au-delà, l'emprise de la pulsion de mort<sup>20</sup>. Certes, cette référence reste purement occasionnelle et, bien évidemment, l'on ne trouve chez lui aucun équivalent des riches développements auxquels cette notion a donné lieu dans les textes marxistes. L'allusion freudienne ne contient évidemment pas non plus, et à plus forte raison, la promesse d'une théorie contemporaine, post-marxienne, de cette exploitation qui montrerait comment la mise au travail forcée et organisée en fonction de principes rationnels de la création de survalueur est aujourd'hui indissociable d'un rapport non seulement instrumental *mais aussi extorsif* à ces trois ressources parentes de la « force de travail » que sont la nature, la vie psychique individuelle et enfin l'ensemble des choses communes du monde – la culture, si l'on veut. Il me semble cependant qu'elle fournit un point de passage intéressant vers l'univers socio-économique.

---

20 FREUD (S.), *Le Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 119.

Pour voir comment l'on pourrait l'emprunter, je ne mentionnerai que deux thèmes.

– Une idée dont Marx ne s'est jamais départi est que l'exploitation du travail, si elle n'est pas freinée, conduit logiquement à la mort du prolétaire, en tant que les activités économiques dans le capitalisme poursuivent inconsciemment l'épuisement des ressources et des richesses auxquelles puise la vie humaine. On peut voir une conséquence de ce choix dans le fait que Marx, dans *Le Capital*, a tenu à montrer que l'exploitation, désormais promue au rang de phénomène central chez lui, constitue une forme historique, certes originale, de *domination* mobilisant sans doute des ressorts anthropologiques proches de l'agressivité<sup>21</sup>. Par exemple, l'exploitation ne se comprend pas comme une négation crue des principes d'égalité et de liberté des personnes, mais plutôt comme une façon de les détourner et de les instrumentaliser tout en les suscitant historiquement – une analyse qui requiert nécessairement la catégorie de domination. Ce qu'explique peut-être le fait que, sous ses formes les plus matures, les plus complexes, l'exploitation délègue l'exercice de la force physique de contrainte à l'autonomie apparente de la technique, manifestant par là en pleine lumière cette *impersonnalité* qui l'éloigne en apparence de l'univers de l'arbitraire et de la violence ouverte. C'est ainsi qu'au chapitre 13 du Livre I du *Capital*, qui porte sur la machine, la victoire du travail mort sur le travail vif, mobilisant la domination ouverte et la violence physique, est décrite comme la forme *concrète* que prend l'emprise du système. L'exploitation et ses avatars sont bien là, paradoxalement. Dans ces conditions, on pourrait penser pour l'exploitation à un statut psychanalytique privilégié : elle formerait le plus rationalisé, faute d'être le plus sublimé, des modes de l'agressivité, la voie royale de l'affirmation de la pulsion de mort dans un univers social rationalisé. Voilà qui, au moins, pourrait compléter

---

21 On pourrait dire en bref que, si, en 1844, l'aliénation constituait un phénomène à la fois original et total, Marx, dans *Le Capital*, prend soin de rapprocher les phénomènes qui pourraient l'illustrer d'autres grands genres de phénomènes pathologiques tels que la domination, l'exploitation, la violence collective, etc., et de l'éclairer par eux.



la thèse classique de la sociologie de la modernisation occidentale (Norbert Elias <sup>22</sup> ou Albert Hirschman <sup>23</sup>) qui insiste sur le rôle de la sublimation de la compétition guerrière dans la genèse de la civilisation capitaliste vue comme une civilisation *commerciale* (autrement dit où le travail et le pouvoir n'occupent pas vraiment le centre de la scène).

– Par ailleurs, à côté de l'élaboration de l'idée d'exploitation comme forme rationalisée de la domination, Marx semble suggérer d'autres idées à la fin du Livre I. Dans certaines circonstances, dit-il, les impératifs du développement du système capitaliste canalisent, encouragent ou, simplement, utilisent de façon opportuniste l'expression d'une violence sociale visant à la mise au travail forcé et à l'enrichissement accapareur – dominations de classes féroces, colonialisme et esclavagisme, guerre et criminalité de masse <sup>24</sup>.

En effet, Marx, dans son ouvrage central, ne s'est pas borné à montrer comment l'oppression et la violence politiques *en général* accompagnent le capitalisme comme son ombre. Il a aussi voulu suggérer parfois que celui-ci, particulièrement sur ses marges historiques et géographiques, se solidarise spontanément avec une fuite en avant dans la cruauté virtuellement exterminatrice. C'est même, on le sait, l'un des aspects les plus forts de la fin du Livre I du *Capital* que d'insister sur ce point, faisant apparaître une sorte de convergence avec Freud autour de l'importance anthropologique qu'il y a lieu d'accorder aux formes historiquement prégnantes, d'un point de vue contemporain, de la violence extrême. En effet, en parlant des massacres qui ont accompagné les débuts de l'expansion économique de l'Occident et qui marquent toute la modernité, Marx esquisse bien quelque chose comme une position *théorique* et ne se borne pas à

---

22 ELIAS (N.), *La Civilisation des mœurs*. Tr. fr. Pierre Kamnitzer. Paris : Pocket, coll. Agora, 1989, 509 p.

23 HIRSCHMAN (A.), *Les Passions et les intérêts*. Tr. fr. Pierre Andler. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Sociologies, 1980, 135 p.

24 Il existe sans doute deux façons pour la violence d'être « moderne », par sa nature (technicisée, généralisée) et son mode d'exercice ou par ses fonctions historiques. Marx ne fait pas encore le lien entre ces deux perspectives.

offrir un aperçu historique accusateur<sup>25</sup>. Si l'on voulait interpréter psychanalytiquement, cela signifierait que, de son point de vue, la rationalisation de la pulsion de mort qui se produit sous l'égide de l'exploitation capitaliste du salarié industriel, bien que réelle, reste partielle. Elle n'empêche pas, bien au contraire, les déchaînements de la violence à l'échelle collective. En partant de l'aliénation vécue, nous sommes donc menés, parmi d'autres voies, à une problématique qui conduit à ces phénomènes extrêmes, suivant un lien qu'il serait bien sûr absurde de tirer dans le sens d'une thèse dogmatique portant sur la « nécessité historique » de tels phénomènes<sup>26</sup>.

## Conclusions

Sur la base de ce rappel du contenu et du style propres à la fin du Livre I du *Capital*, je me bornerai à souligner trois points.

1. Ce qui confère au premier chef sa légitimité à une notion aussi périlleuse que celle de « pulsion de mort », c'est, en dernier ressort, l'existence de la violence sociale extrême, c'est-à-dire, au bout du compte, exterministe, figure par excellence de cette poursuite passionnée de la mort qu'évoquait Freud. Le lien scellé, à un moment de l'histoire de la pensée freudienne, entre agressivité en général et guerre totale (en tant que guerre *moderne*) demeure puissamment suggestif, même si, encore une fois, les textes freudiens ont souvent détendu ce lien, parfois jusqu'à le rendre imperceptible. Inversement,

---

25 Plus généralement, il est clair que pour Marx, les pathologies sociales que l'on peut froidement considérer comme inhérentes au capitalisme (par exemple, outre celles qui viennent d'être nommées, la production nécessaire d'une population de chômeurs et d'exclus), si elles ont d'abord un sens fonctionnel, constituent *aussi* des phénomènes sociaux spécifiques, possédant leur logique et leurs effets propres, créant et mobilisant sans doute, chez les victimes comme chez les instigateurs et les complices, des ressorts anthropologiques et psychologiques originaux.

26 Les réflexions d'un auteur comme Giorgio Agamben le conduisent aux confins d'un tel nécessitarisme. Voir AGAMBEN (G.), *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Tr. fr. Marilène Raiola. Paris : Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1998, 213 p.

une critique du capitalisme qui s'inspirerait de cette notion psychanalytique reviendrait sans doute prioritairement, non pas à une critique des passions plus ou moins sinistres à l'œuvre dans l'univers économique ordinaire, mais à une critique de la violence : la violence que contient l'exploitation comme de celle qui l'excède, les deux étant, dans leur complémentarité, inhérentes au système et à son histoire.

2. Une telle perspective peut contribuer à éclaircir la question fort controversée de l'évolution de Marx. Si Marx abandonne le terme d'aliénation dans *Le Capital*, dirons-nous, ce n'est pas en vertu de l'accomplissement d'on ne sait quelle « coupure épistémologique »<sup>27</sup>. C'est surtout parce qu'il est plutôt devenu *un penseur de la violence*, expliquant le capitalisme non pas seulement à la façon d'un Grand Système inexorable et froid, comme en 1844, mais aussi – perspective sans doute pas tellement éloignée, mais clairement distincte – comme un créateur continu d'opportunités dramatiques, comme un créateur de situations favorables à l'expression, rationalisée ou non selon les cas, de la violence. La violence rationalisée d'une exploitation qui reste, en son fond, une domination, qui réclame donc encore l'assujettissement des corps et des âmes, rend pensable la violence ouverte du crime et de la guerre totale, située à la source et parfois au cœur de la modernité. En distribuant, certes bien différemment, les thèmes, il donne par avance raison à Freud chez qui la négativité est *en même temps* une métamorphose de l'agressivité, une figure ou un avatar de la violence, *et* une extériorité inhumaine implacable, mue par la seule obsession de ses conquêtes expansionnistes.

3. Chacun s'accorde sur le constat selon lequel la problématique classique de l'aliénation, celle des *Manuscrits de 1844*, en gros indexée sur une philosophie de la misère et de l'humiliation ouvrières, doit être élargie, quand bien même le choix d'une telle indexation continue à se révéler exceptionnellement éclairant d'un point de vue empirique pour notre époque. On voit ici, en se plaçant dans une perspective historique de longue durée (qui intègre le XX<sup>e</sup> siècle),

---

27 ALTHUSSER (L.), *Pour Marx*. Paris : Maspéro, coll. Théorie, 1965, 258 p.

que, pour ce faire, le paradigme de l'aliénation peut être soit *dédramatisé* sur le plan moral (en virant à la critique des cultures dominatrices, du consumérisme et de la société du spectacle, par exemple) soit, au contraire, *surdramatisé*, au sens d'une insistance sur l'emballement meurtrier du système ou les corrélats les plus sombres du système. Factuellement, il me semble que l'on a besoin des *deux voies* pour éclairer la modernité contemporaine. Parmi d'autres éléments, cette complémentarité justifie en tout cas le fait que, dans le champ de la théorie sociale et politique contemporaine, Freud mérite mieux que la place, non négligeable mais modeste tout de même, de théoricien de l'éthique du rapport à soi non-irrationnel qui lui est désormais souvent attribuée.



Raphaël CHAPPÉ

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

## FEUERBACH ET LES DEUX FORMES DE L'ALTÉRITÉ

Dans cette contribution, nous souhaiterions analyser les deux orientations que peut prendre l'idée d'altérité chez Ludwig Feuerbach (1804-1872), plus précisément dans les années 1840<sup>1</sup>. Il nous semble en effet que c'est au cours de ces années que la pensée de Feuerbach, encore insuffisamment connue et reconnue dans l'institution philosophique française, déploie de la façon la plus riche une analyse de l'altérité, à partir d'une réélaboration complexe du concept d'aliénation.

Il nous importe ici de comprendre davantage la façon dont Feuerbach détermine ce concept d'aliénation (*Entfremdung* ou *Entäusserung*), lequel engage la question de l'humanisme feuerbachien (puisque, pour Feuerbach, l'essence générique de l'homme est ce qui est aliéné et ce qui doit être par conséquent restitué). Pour cela, nous souhaiterions examiner, non pas tant la perspective d'un héritage hégélien subverti ou déplacé comme cela a pu être fait très

---

1 Cette réflexion s'inscrit dans le cadre de recherches plus générales qui portent sur le statut de l'homme chez Montaigne, Spinoza et Feuerbach. Au cours de ces recherches, nous nous efforçons en effet de dégager comme une ligne historico-philosophique, qui serait caractérisée, chez chacun de ces trois auteurs, par une tension entre humanisme et anti-humanisme. L'ancrage de nos travaux est marxiste et plus particulièrement althussérien, puisqu'il s'agit précisément de discuter l'image qu'Althusser donne de Spinoza et celle qu'il confère à Feuerbach par contraste, en opérant un « détour » par Montaigne, comme Althusser lui-même opère un « détour » par Spinoza pour commenter Marx.

précisément, en particulier récemment par Franck Fischbach <sup>2</sup>, que les termes d'une difficulté interne à la pensée de Feuerbach dans ces années-là. En ce qui concerne ce dernier, on assiste en effet, tout particulièrement dans *L'Essence du christianisme*, sinon à une tension, du moins à la coexistence articulée de deux conceptions de l'altérité, ou de ce qui doit pouvoir s'apparenter à deux conceptions de l'altérité.

1. Il y a, d'une part, une altérité qui surgit dans le cadre de l'analyse de l'aliénation comme projection de l'essence générique de l'homme en dehors et au-dessus de lui. Le processus d'aliénation est alors compris par Feuerbach comme un processus de constitution d'une entité imaginaire transcendante, qui n'est que l'humanité générique elle-même abusivement placée hors d'elle-même.

2. Il y a, d'autre part, une tout autre conception de l'altérité qui semble apparaître chez Feuerbach. Celle-ci intervient dans le cadre de la relation intraspécifique entre « je » et « tu », ou entre « moi » et « toi », cette relation n'étant pas réductible à une conception hégélienne dialectique de la relation entre deux subjectivités s'affrontant ou ayant à s'affronter en vue de la reconnaissance. Cette relation intraspécifique <sup>3</sup>, comme ce qui constitue fondamentalement l'essence humaine, non théologiquement destituée de sa puissance, est précisément ce qu'approfondit Feuerbach. C'est la conversion du regard, de la réalité divine transcendante vers le caractère divin des

---

2 Cf. FISCHBACH (F.), « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, n°8 (*Théologies politiques du Vormärz*, dir. P. Büttgen, F. Fischbach), 2008, p. 93-112.

3 Nous ne distinguerons pas fondamentalement, ici, entre relation intraspécifique et relation intersubjective, à ceci près que la première notion est forgée du point de vue de l'espèce ou de l'essence, tandis que la seconde notion est forgée du point de vue de l'individu. Nous verrons en revanche qu'il importe, en parlant de « subjectivité », de ne pas concevoir celle-ci de façon isolée, substantielle ou auto-déterminée. Nous n'employons donc pas l'expression de « relation interpersonnelle », car la notion de « personne » nous semble renvoyer de façon ambiguë à certains traits de l'idéalisme allemand que ne reprendrait pas à son compte Feuerbach, bien qu'il lui arrive parfois d'employer le mot « personne » (*Person*) et l'adjectif « personnel » (*persönlich*).

relations humaines intraspécifiques, qui rend alors raison de et qui explicite à la fois la thèse – que Feuerbach reprend à des auteurs plus anciens – selon laquelle *l'homme est un Dieu pour l'homme*.

### **Position de Feuerbach au sein d'une typologie des postures théoriques et rhétoriques relatives à l'altérité**

Il nous semble utile de commencer cette analyse par une situation de la position singulière de Feuerbach, à l'aide de la typologie suivante, qui décrit les postures possibles relatives à l'altérité <sup>4</sup> :

1. Il existe tout d'abord des rhétoriques de l'altérité. Il s'agit, par exemple aujourd'hui, de l'idée, négative, de « choc des civilisations » <sup>5</sup> ou du slogan, positif, d'incitation à la « rencontre » de l'altérité. Avec ces exemples, désormais typiques, il semble s'agir en fait d'une seule et même rhétorique, qui comporterait deux aspects, positif et négatif. Or cette rhétorique semble présenter une signification *idéologique* dans l'usage qu'elle fait du relativisme culturel. Et, si elle est toujours adossée à un *pathos* de l'opposition, celui-ci se prolonge tantôt positivement en *pathos* de la rencontre, tantôt négativement en *pathos* de l'affrontement. Or, il ne nous semble pas que de telles catégories puissent nous permettre de saisir la grande finesse philosophique de Feuerbach et l'appréhension philosophique qui est la sienne du concept d'essence générique de l'homme. La suite de notre propos montrera notamment que les conceptions feuerbachiennes principales de l'altérité n'ont rien de commun avec ce type de modalité oppositionnelle.

2. Nous trouvons ensuite – en philosophie cette fois – une conception de l'altérité comme ce qui, face à l'identité du sujet particulier, doit être rangé avec ce dernier sous l'unité de l'idée universelle de sujet. L'autre ne serait alors qu'un *autre* sujet, tout autant subsumable que

---

4 Nous empruntons les termes de cette typologie à la présentation initiale du colloque dont résultent ces actes.

5 Dans le sens que confère à cette expression l'ouvrage polémique de HUNTINGTON (Samuel), *Le Choc des civilisations*. Tr. fr. J.-L. Fidel, G. Joublain, P. Jorland et alii. Paris : Odile Jacob, 2007, 402 p.

moi sous l'idée générale de sujet <sup>6</sup>. Ce n'est pas exactement de cette position que relève Feuerbach, au moins pour cette raison que, s'il y a sans doute une tendance idéaliste chez cet auteur, l'approche *relationnelle* de la subjectivité qui est la sienne semble exiger qu'on le sépare de toute perspective simplement subjectiviste, par laquelle identité subjective et altérité se résorberaient en toute quiétude en une unité supérieure. Si, chez Feuerbach, les sujets individuels se réunissent dans l'unité du genre, on constate néanmoins une forte insistance sur les idées de différence et de différenciation entre les sujets, mais également entre les sexes (masculin et féminin), différence résorbée d'emblée par un lien charnel et affectif. Tout cela semble attester d'un écart certain entre Feuerbach et ce type de conception universaliste et très idéaliste.

3. Il existe également une approche de l'altérité en termes d'aliénation, aussi diverses soient les philosophies se rattachant à cette approche typique (celles de Hegel, de Moses Hess ou du jeune Marx, notamment) <sup>7</sup>. Il s'agit des pensées du devenir-autre, ou encore du devenir étranger à soi-même. Si Feuerbach se rapporte précisément à ce cadre, c'est dans la mesure où il élabore une critique de la religion sur un mode herméneutique, principalement dans *L'Essence du christianisme* (1841) <sup>8</sup>.

---

6 C'est d'une certaine façon une telle conception que l'on trouve à l'œuvre chez Kant, lorsque celui-ci thématise le « je pense » en tant qu'unité originellement synthétique de l'aperception.

7 Comme a pu encore une fois le montrer F. Fischbach pour la seule période allemande du début du XIX<sup>e</sup> siècle, en signalant les décrochages conceptuels autour de ce thème, de Hegel à Feuerbach, puis de Feuerbach au Marx des Manuscrits « parisiens » de 1844. Cf. FISCHBACH (F.), « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *art. cit.*, p. 93-112.

8 Par critique de la religion sur un mode « herméneutique », nous entendons une critique qui accède à l'interprétation du *sens* des textes sacrés, par distinction notamment d'avec une approche rationaliste dissolvante du phénomène religieux au travers d'une étiologie qui ne reconnaît à ce dernier aucune teneur propre, et pas même une teneur expressive d'une réalité qui serait déformée. Une telle approche confère aux énoncés religieux le statut d'erreur, contrairement à l'approche herméneutique qui les analyse davantage comme relevant du registre de l'illusion.



Chez Feuerbach<sup>9</sup>, la manipulation du concept d'aliénation est une opération philosophique qui consiste à destituer cet Autre qu'est le sujet divin. Il y a là désormais, à l'égard du phénomène religieux lui-même, une pertinence critique de la notion d'aliénation, avant Marx et avant les usages et prolongements philosophiques de Marx au xx<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>.

L'approche feuerbachienne de la religion fait de Luther un moment essentiel qui, du catholicisme, conduit à Feuerbach lui-même. Ainsi, dans *L'Essence de la foi d'après Luther* (1844)<sup>11</sup>, un texte important, postérieur à *L'Essence du christianisme*, Feuerbach interprète l'œuvre de Luther comme l'exigence insistante de la reprise par l'homme, en lui-même, de la religion. Le « Dieu » de Luther devient alors un Dieu *pour* l'homme, de même que les textes sacrés sont interprétables par les fidèles eux-mêmes hors de toute autorité théologico-politique. Au fond, bien que Luther fasse encore œuvre de théologien, et que, par conséquent, il saisisse le divin dans une structure théologique, son travail annonce en quelque sorte la démarche feuerbachienne elle-même, qui consiste à interpréter « l'essence inauthentique de la religion » c'est-à-dire « théologique », à partir de sa source principale qu'est « l'essence authentique de la religion » c'est-à-dire « anthropologique ». Déjà le *Pierre Bayle*<sup>12</sup> (1838) de Feuerbach accordait une part très importante au protes-

---

9 Contrairement à certaines traditions plus anciennes d'appréciation du phénomène d'aliénation en termes de kénose (abaissement du divin), Luther traduisant le terme biblique grec « κένωσις » à l'aide du verbe allemand *sich entäussern* (s'aliéner). Hegel hérite de cette tradition pour penser l'aliénation de l'Esprit dans la nature. Feuerbach envisage les choses d'une tout autre façon.

10 Nous pensons en particulier à Georg Lukacs et à l'élaboration du concept de « réification », dans *Histoire et conscience de classe*. Trad. fr. K. Axelos et J. Bois. Paris : Éd. de Minuit, 1960, 417 p.

11 Cf. FEUERBACH (L.), « L'Essence de la foi d'après Luther », tr. fr. H. Ewerbeck, dans EWERBECK (Hermann), *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande ?* Paris : Ladrance / Garnier Frères, 1850, VIII-590 p. ; p. 30-49.

12 FEUERBACH (L.), *Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*. Berlin : Akademie-Verlag, 1989, VIII-373 p.

tantisme, à travers le passage de l'opposition catholique de la chair et de l'esprit, à l'opposition protestante de la foi et de la raison.

4. Mais la position feuerbachienne, si elle n'est aucunement assimilable à l'une des deux premières positions esquissées, n'est pas pour autant réductible à la troisième. Bien entendu, elle assume pleinement cette dernière, laquelle analyse les processus d'aliénation de façon critique. Toutefois, celle-ci nous semble être complétée par une conception intraspécifique originale de l'altérité. Cela confère à la position de Feuerbach le statut d'une quatrième position possible, distincte des deux premières et non absolument réductible à la troisième.

Dans cette perspective, l'Autre, au sein de l'essence humaine, n'est donc pas la figure d'une autre « civilisation » que la mienne, ce qui engagerait un rapport de distance conflictuelle ou bien un appel au rapprochement des peuples, tout aussi bien-pensant que naïf et structurellement nationaliste et / ou ethnocentré (première posture). Il n'est pas non plus le revers du sujet de l'idéalisme transcendantal. Ce n'est pas l'autre sujet, l'*alter ego* présentant toutes les caractéristiques métaphysiques du « moi » (seconde posture).

Ce qui traverse bien plutôt l'appréhension feuerbachienne de l'espèce humaine ou de l'essence générique de l'homme, c'est une approche relationnelle, dialogique même, du « je » et du « tu », relation de part en part charnelle, affective et sensible. L'affectivité renvoie alors au cœur et à l'amour, qui sont constitutifs du lien divin et sacré qui relie les hommes entre eux. Que Dieu soit amour, dans l'ordre théologique, cela résulte alors précisément du caractère en lui-même sacré et divin de l'amour des hommes entre eux. Un appauvrissement affectif et sexuel, dans l'ordre humain, est alors corrélatif de l'illusion de projection en « Dieu » de ce qui constitue l'essence humaine dans sa puissante naturalité.

Et si, venant structurer cette relation entre individus, quelque chose comme des ensembles intermédiaires d'individus peut apparaître au sein de l'essence humaine, pour répartir les membres de ce genre (*Gattung*), c'est avant tout ce que d'aucuns nomment « genres » (*gender*), en distinguant parfois soigneusement le

« genre » ainsi entendu du « sexe », comme c'est le cas avec Judith Butler<sup>13</sup>. Mais chez Feuerbach, au contraire, la différence sexuelle semble assimilable à une différence en termes de « genre » (ainsi entendu)<sup>14</sup>.

### Difficultés et objections

À cette position de Feuerbach, caractérisée comme manifestant une conception originale de la relation intraspécifique, on peut cependant opposer une série d'objections. Ces dernières portent 1) sur le statut de l'aliénation ; 2) sur l'interpellation ; et 3) sur les identités genrées.

#### *Première difficulté, relative à l'aliénation*

Tout d'abord, comment la conception intraspécifique de l'altérité peut-elle se prémunir de l'illusion projective d'aliénation que Feuerbach dénonce par ailleurs ? En quoi le « tu » est-il, chez Feuerbach, autre chose qu'une forme aliénée du « je » ? En quoi, corrélativement, l'autre genre, soit le « masculin » relativement au « féminin », soit le « féminin » relativement au « masculin », est-il autre chose que la projection illusoire du premier genre en dehors de lui-même ? Et n'y aurait-il pas alors un risque pour Feuerbach de se contredire, en réintroduisant dans cette conception (intraspcifique) de l'altérité ce qu'il avait dénoncé dans sa conception de l'altérité pensée à travers l'aliénation ?

La question peut sembler légitime si l'on se réfère par exemple aux analyses sur la prière, qui désignent un usage aliéné du « tu » d'adresse à Dieu, cet usage masquant et révélant à la fois le rapport du chrétien à lui-même en tant qu'homme :

---

13 Cf. BUTLER (J.), *Trouble dans le genre – le féminisme et la subversion de l'identité*. Tr. fr. C. Kraus. Paris : La Découverte, 2006, 283 p.

14 Ce qui semble à première vue exposer la philosophie de Feuerbach à un certain nombre des critiques formulées dans un cadre antinaturaliste (et notamment à partir des analyses de Judith Butler). Nous y reviendrons.

Ce qui révèle l'essence la plus profonde de la religion, c'est l'acte le plus simple de la religion – la prière – un acte qui en dit infiniment plus ou du moins autant que le dogme de l'incarnation, même si la spéculation religieuse considère ce dernier comme le plus grand des mystères <sup>15</sup>.

Dans la prière, l'homme parle à Dieu en lui disant Tu : il dévoile ainsi de manière sonore et perceptible que Dieu est son *alter ego* <sup>16</sup>.

[...] [l'homme] érige ses désirs, ses affaires de cœur, en objets de l'être (*Wesen*) indépendant, tout-puissant, absolu, c'est-à-dire il les *affirme illimités*. Dieu est le *Oui (Ja-wort)* du sentiment humain – la prière est la conviction inconditionnée qu'a le sentiment (*Gemüt*) humain de *l'identité absolue du subjectif et de l'objectif*, la certitude que la puissance du cœur l'emporte sur celle de la nature, que *le besoin du cœur est la nécessité souveraine, le destin* du monde <sup>17</sup>.

L'expression la plus intime de Dieu dans la prière est le mot « père » – la plus intime, parce que ici l'homme se rapporte à l'être absolu (*Wesen*) comme à son être ; parce que le mot « père » est par lui-même l'expression de l'unité intime, l'expression dans laquelle se trouve la *garantie* de mes désirs, la *caution* de mon salut <sup>18</sup>.

Un tel rapport au père, à travers la prière, comporte donc une dimension d'aliénation. En va-t-il autrement dans le cadre intraspécifique de la relation je / tu ? En fait, il y a une dimension vraiment *concrète* et *charnelle* dans la relation intersubjective, comme dans la relation masculin / féminin, qui n'a plus rien à voir avec l'aliénation du sujet. Ce caractère concret et charnel *atteste* à lui seul du caractère non illusoire de la référence à autrui, au contraire de ce qui se produit avec l'aliénation. D'ailleurs, c'est précisément cette relation intersubjective concrète qui semble déterminer en dernière instance l'essence de l'homme jusqu'à la constituer et en assurer la reproduc-

---

15 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme* [1968]. Paris : Maspéro, 1979, 528 p. ; p. 255-256.

16 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 256.

17 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 257 (en italiques dans le texte).

18 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 259 (*idem*).

tion. Tout ce caractère concret, nous y reviendrons, se manifeste dans la différence sexuelle.

*Deuxième difficulté, relative à l'interpellation*

On sait que, bien souvent, Louis Althusser vise explicitement Feuerbach et le moment feuerbachien du jeune Marx lorsqu'il critique « l'humanisme »<sup>19</sup>. Il s'agit plus précisément de l'importance théorique accordée, selon Althusser, par l'auteur de *L'Essence du christianisme* à l'homme comme essence générique. Pour Althusser, l'anti-humanisme consiste au contraire dans le refus de faire jouer à l'homme comme entité métaphysique quelque rôle que ce soit dans la théorie. Ce qui est visé, c'est l'idée d'un homme maître de ses pensées et de ses actes et qui pourrait, de ce fait, interférer dans les évolutions de la structure qui le contient, alors qu'il n'en est qu'un nœud, c'est-à-dire le point de rencontre de différentes séries de déterminations structurales.

Or, dans son célèbre article « Idéologie et appareils idéologiques d'État »<sup>20</sup> (1970), qui accomplit cette critique de l'humanisme, Althusser s'en prend directement à l'illusion de subjectivité, se demandant ce qui fait d'un sujet un sujet. Il décrit alors de façon critique la structure *interpellative* du sujet. Les individus sont idéologiquement interpellés comme des sujets. Et si cette structure interpellative n'est évidemment pas présente dans l'œuvre de Feuerbach au titre d'un objet théorique clairement identifié de façon critique par ce philosophe, on pourrait néanmoins, avec Althusser, se demander si Feuerbach n'est pas lui-même, pour ainsi dire, victime d'une telle structure interpellative<sup>21</sup>. Il nous semble en effet pertinent de ques-

---

19 Cf. ALTHUSSER (L.), « Marxisme et humanisme » (octobre 1963), repris dans *Pour Marx* [1965]. Paris : La Découverte, 1996, XIII-273 p. ; p. 225-249.

20 Cf. ALTHUSSER (L.), « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) (1970) », dans *Sur la reproduction*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995, 314 p. ; p. 269-314.

21 Dans la perspective althussérienne, la présence implicite de la structure interpellative au sein d'un discours ne peut être que l'expression d'une défaillance

tionner Feuerbach à partir de ce paradigme althussérien de l'interpellation afin de nous demander si la conception originale de l'altérité qui est celle de Feuerbach échappe ou non à la structure *interpellative* du sujet telle qu'Althusser l'analyse dans cet article.

Mais, précisément, chez Feuerbach, il n'est pas si évident de reconnaître une structure interpellative telle que la décrit Althusser. Certes, toute approche philosophique en termes d'aliénation est susceptible d'être subsumée sous ce que nous appelons structure interpellative, dès lors que l'on établit que l'aliénation suppose une essence de l'homme et que ce qui est aliéné, c'est l'essence métaphysique ou naturelle de l'homme. En effet, ce que dit un tel discours sur l'aliénation, c'est que ce qui constitue une valeur est l'essence générique de l'homme, dont chaque individu est une instance particulière, et que cette essence générique est de fait perdue car projetée hors de l'homme lui-même, privant ainsi les individus humains de tout accomplissement subjectif véritable. Il y a alors une solidarité complète entre valorisation de l'essence générique et valorisation du sujet individuel. L'humanisme à l'œuvre dans ce discours sur l'aliénation est donc le véhicule de la structure interpellative (au travers de la reconnaissance de l'essence générique de l'homme)<sup>22</sup>. Mais ce qu'il y a de singulier chez Feuerbach, c'est justement le *couplage* sur lequel on n'insiste peut-être pas

---

théorique de ce discours, le signe du fait qu'il s'illusionne quant au statut du réel.

- 22 Nous laissons ici les démarches très stimulantes de Franck Fischbach, Stéphane Haber et Emmanuel Renault pour repenser le concept d'aliénation, à partir de Marx, en le sortant des présupposés métaphysiques lourds dont il était encore chargé chez Feuerbach, et la question générale de savoir s'il est effectivement possible d'appréhender philosophiquement le concept d'aliénation sans l'étayer par une essence ou une nature de l'homme. Cf. FISCHBACH (F.), « Présentation », dans MARX (Karl), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Paris : Vrin, 2007, 236 p. ; p. 7-71 ; HABER (St.), *L'Aliénation*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 377 p. ; RENAULT (E.), dir., *Lire les Manuscrits de 1844*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008, 152 p. ; DUMESNIL (Gérard), LÖWY (Michael), RENAULT (E.), dir., *Lire Marx*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009, VII-284 p. (2<sup>e</sup> partie, p. 93-192) ; et enfin *Actuel Marx*, n°39 (*Nouvelles aliénations*), 2006, 222 p.

suffisamment entre une conception de l'altérité pensée à partir de l'idée d'aliénation et une conception de l'altérité comme différence intraspécifique, qu'il s'agisse d'une différence intersubjective ou d'une différence intergénérique au sens butlérien du « genre »<sup>23</sup>.

Cette conception de l'altérité (intraspcifique) est profondément *relationnelle*. Cette dimension relationnelle est fondamentale chez Feuerbach. Il est possible de se référer sur ce point à l'exemple de la Trinité. La relation fondamentale je / tu, qui tient avant tout par l'amour, est représentée illusoirement par la religion à travers les figures du Père, du Fils et du Saint Esprit<sup>24</sup>. Et le « tu » exprime en fait la relation vivante de la communauté<sup>25</sup>.

Or c'est ce couplage (aliénation / altérité relationnelle) qui semble prémunir Feuerbach, au moins partiellement, des illusions de la structure interpellative.

À cela, il faudrait ajouter – ce qu'Althusser lui-même confesse<sup>26</sup> (sans jamais vouloir renoncer pour autant à son interprétation générale de Feuerbach) – que, si la philosophie de Feuerbach manifeste certes quelques accents idéalistes (et se trouve insérée dans une histoire des métaphysiques idéalistes après Kant, Fichte, Schelling et Hegel), cette philosophie est cependant avant tout matérialiste et naturaliste (même si l'on n'y retrouve ni les termes ni les structures du « matérialisme historique »).

Le matérialisme de Feuerbach se caractérise principalement par la relativisation du point de vue anthropologique, lequel se trouve rapporté et subordonné au point de vue de la nature. Cet infléchissement est très net dans *L'Essence de la religion* (1845), un texte de Feuerbach postérieur à son *Essence du christianisme* (1841). Dans

---

23 Nous reviendrons sur cette distinction à l'occasion de notre analyse de la troisième difficulté.

24 Cf. FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 191-199.

25 Cf. FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 194.

26 Cf. ALTHUSSER (L.), « La querelle de l'humanisme », *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris : Stock / IMEC / Librairie générale française, 1997, 632 p. ; p. 449-551.

*L'Essence de la religion*, Feuerbach insiste sur la dépendance de la religion à l'égard de la nature. Le rapport de l'homme à Dieu y est alors fondamentalement compris comme un rapport de « dépendance » à l'égard de la nature<sup>27</sup>. Certes, il y a là une évolution de la part de Feuerbach. Mais il n'est pas certain que l'on puisse y voir une véritable contradiction de sa part ; il s'agit plutôt d'une mise en perspective de l'analyse à l'œuvre dans *L'Essence du christianisme*. Il en résulte un angle d'attaque différent sur un phénomène identique.

D'autre part, déjà en 1830 avec les *Pensées sur la mort et l'immortalité*, la destitution feuerbachienne de la croyance en l'immortalité personnelle, identifiée structurellement à la croyance religieuse elle-même, tendait à introduire Feuerbach dans une ligne naturaliste, voire matérialiste, par certains aspects qui, d'Épicure (*Lettre à Ménécée*) à Spinoza (*Éthique V*) en passant par Lucrèce (*De la nature des choses*) et Montaigne (*Les Essais*<sup>28</sup>) s'attaque à, ou du moins met en question, la croyance en l'immortalité de l'âme et la perspective éthique d'une méditation de la mort qui ne serait pas en même temps, ou qui se substituerait à, une méditation de la vie.

Même dans *L'Essence du christianisme*, l'anthropologique lui-même cède parfois devant la conception, à caractère matérialiste, du renversement du sujet et du prédicat. Feuerbach insiste beaucoup sur les renversements qui sont opérés par le théologique sur la relation sujet / prédicat telle qu'elle a *effectivement* lieu. Ainsi telle ou telle qualité, par elle-même sacrée, par elle-même puissante et décisive, est ramenée au titre de prédicat de la substance divine. Par exemple, les attributs divins traditionnels sont des réalités indépen-

---

27 Cf. FEUERBACH (L.), *L'Essence de la religion*, § 1, dans FEUERBACH (L.), *La Religion, mort – immortalité – religion*. Tr. fr. J. Roy, présentation de J.-P. Osier. Paris : Vrin, 1987, IV-304 p. ; p. 85 : « Le sentiment que l'homme a de sa dépendance, voilà le fondement de la religion. L'objet de ce sentiment, ce dont l'homme dépend et se sent dépendant n'est dans l'origine rien autre chose que la nature ».

28 Cf. MONTAIGNE (Michel de), *Les Essais*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2007, XCIX-1975 p., notamment les chapitres I, 19 (« Que philosopher c'est apprendre à mourir »), II, 12 (« Apologie de Raimond de Sebonde »), III, 13 (« De l'expérience »).



dantes, rassemblées illusoirement en et subordonnées illusoirement à un être imaginaire. Cela dit, il faut admettre qu'il y a là encore une orientation anthropologique, en ceci que ce qui est surbordonné attributivement ou prédicativement à Dieu, c'est d'abord ce qui est saisi par l'homme comme bon pour lui. Mais cette orientation anthropologique ne doit pas faire oublier le degré supérieur de réalité des prédicats selon Feuerbach, une réalité bien souvent *matérielle* <sup>29</sup>.

Dans l'œuvre du Feuerbach des années 1830-1840, ces éléments d'inflexion matérialiste (qu'accompagnent des prises de position répétées en faveur du sensualisme) attestent, semble-t-il, de la résistance du schème projectif de l'aliénation à l'égard de la structure interpellative que décrit et dénonce Althusser. Nous voulons dire par là que le « sujet » présupposé, tout comme d'ailleurs « l'essence » générique de l'homme présupposée, ne sont pas si clairement déterminés par Feuerbach comme un « empire dans un empire », selon l'expression de Spinoza. Le matérialisme de Feuerbach manque peut-être l'*activité pratique* et il est peut-être trop *abstrait*, comme le soulignent les « Thèses sur Feuerbach » <sup>30</sup> de Marx (1845), il n'en demeure pas moins un matérialisme. Dans la logique sujet / prédicat, c'est peut-être l'homme qui est le critère de l'attention portée aux prédicats qui sont bons (ou mauvais) pour lui. Mais il y a une réalité et une matérialité des prédicats qui existent indépendamment de l'homme.

Pour revenir plus précisément à la structure interpellative que décrit Althusser, elle est telle que les individus sont institués en sujets par référence à un grand Sujet, comme dans le cas de l'idéologie

---

29 Sur la force physique de Zeus, sur la vertu de guerrier d'Odin et, plus généralement, sur la propriété, la qualité, la détermination, cf. FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 138-139.

30 Cf. MARX (K.), « Thèses sur Feuerbach », dans MARX (K.) et ENGELS (Fr.), *L'Idéologie allemande*. Tr. fr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle. Paris : Éditions Sociales, 1976, xxix-621 p. ; p. 1-4. Voir en particulier les thèses 6 et 7 au sujet de l'*abstraction* et les thèses 1, 2, 4, 5, 8, 9 et 11 au sujet de la *pratique*.

religieuse. Les sujets qui « marchent tout seuls »<sup>31</sup>, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas à être redressés ou corrigés par les appareils répressifs d'État, sont comme instanciés à partir d'une référence idéologique jouant le rôle de principe, « Dieu » dans le cas de l'idéologie religieuse, « le devoir » dans le cas de l'idéologie morale, etc. Autrement dit, les assignations de subjectivité sont déterminées par les exigences fonctionnelles, certes non finalisées, de la structure économique et sociale. C'est un certain rapport historiquement déterminé de domination de classe qui appelle et détermine en retour, même seulement en dernière instance, telle configuration idéologique singulière apparemment découplée et décalée par rapport à ce qui la détermine profondément.

Or, à partir de là, il semble difficile de pouvoir incriminer une posture théorique critique à l'encontre de l'aliénation, en la qualifiant de structure interpellative, dès lors que cette posture théorique est *couplée* de façon très articulée 1) à une pensée du prédicat comme étant le véritable sujet, 2) à un naturalisme, voire un matérialisme, et 3) à une approche *relationnelle* et non *monadologique* des subjectivités intraspécifiques.

---

31 ALTHUSSER (L.), « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », *art. cit.*, p. 310. Franck Fischbach (cf. « "Les sujets marchent tout seuls..." Althusser et l'interpellation », dans BOURDIN (J.-C.), *Althusser : une lecture de Marx*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008, 227 p. ; p. 113-145) rapproche et distingue à la fois l'analyse d'Althusser du passage des *Principes de la philosophie du droit* dans lequel Hegel décrit un passant oublieux de la contingence de la sécurité et de l'ordre, dans la mesure où il a en fait acquis le *sentiment* de la sécurité et de l'ordre. Au contraire de Hegel, qui pense ainsi une « subjectivation sans assujettissement » (*Ibid.*, p. 114), à travers la notion d'« esprit subjectif » (Hegel), Althusser considère quant à lui, s'appuyant sur la notion d'« interpellation » (Althusser), qu'il n'y a pas de « subjectivation possible sans assujettissement » (*Ibid.*, p. 115). D'une promenade, l'autre : ce qui nous importe ici, c'est la façon dont Althusser décrit cette subjectivation toujours-déjà-là, qui se manifeste non pas seulement dans le cas – certes paradigmatique – de l'interpellation policière, mais en fait dans tous les cas possibles d'interpellation. Et plus profondément encore, nous importe le fait que, pour Althusser, la structure interpellative est déjà à l'œuvre dans l'existence sociale, elle est en réalité un *préalable* à tout mode de vie social, du moins à un certain niveau de développement des rapports de production.

*Troisième difficulté, relative aux identités genrées  
(masculin / féminin)*

Enfin, nous pourrions prolonger la critique althussérienne à partir des analyses de Judith Butler sur le genre et sur la « vie psychique du pouvoir »<sup>32</sup>. Butler a lu Althusser et s'y réfère. Or la difficulté, pour Butler, dans *Trouble dans le genre* notamment, consiste à montrer le caractère institué de la différence entre les genres masculin et féminin, et même le caractère institué de la différence sexuelle. Dans cet « antinaturalisme »<sup>33</sup>, aucune place n'est réservée, du moins explicitement, à des déterminations naturelles<sup>34</sup>.

L'institution des individus en sujets a une caractéristique sur laquelle Althusser n'avait pas insisté, à savoir que ces sujets sont genrés. L'état civil des personnes leur assigne une identité genrée, masculine ou féminine. Mais la mise en œuvre d'une épistémologie sceptique contribue ici à faire vaciller jusqu'aux « fondements » naturels de la différence des genres et permet d'élaborer une connexion entre l'assignation des identités genrées et les dispositifs de domination et, surtout, de reproduction de la domination à l'œuvre dans la société.

Or, sur ce point, Feuerbach ne semble pas faire preuve de grande originalité, puisqu'il appuie tout son approfondissement matériel de l'essence de l'homme sur une articulation masculin / féminin. Tombe-t-il par là dans l'illusion idéologique que dénonce Butler ? Autrement dit, y a-t-il une structure interpellative par genres à l'œuvre chez Feuerbach ?

Nous lisons en effet dans *L'Essence du christianisme* :

---

32 Cf. BUTLER (J.), *Trouble dans le genre*, op. cit., et BUTLER (J.), *La Vie psychique du pouvoir*. Tr. fr. B. Matthieussent. Paris : Éditions Léo Scheer, 2002, 309 p.

33 Cf. HABER (S.), *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris : PUF, 2006, vi-263 p.

34 Il faut cependant signaler que l'antinaturalisme radical de *Trouble dans le genre* a fait l'objet d'une discussion et d'une analyse complémentaire par J. Butler elle-même, dans son ouvrage *Ces corps qui comptent* (tr. fr. C. Nordmann. Paris : Amsterdam, 2009, 249 p.).

La personnalité, l'« égoïté », la conscience sans la nature ne sont rien d'autre qu'une abstraction creuse et sans essence. Mais, comme il a été démontré et clair de soi-même [*sic*], la Nature n'est *rien sans corps*. Lui seul est cette *force de négation*, de *limitation*, de *contraction* et de *rétraction* sans laquelle la personnalité n'est pas pensable. Ôte son corps à la personnalité – et tu lui ôtes sa consistance. Le corps est le *fondement*, le *sujet de la personnalité*. C'est seulement par le corps que la personnalité *réelle* se sépare de celle *imaginée* d'un spectre. [...] Mais le corps n'est rien, *sans la chair et le sang*. *La chair et le sang sont la vie et la vie n'est rien d'autre que la réalité du corps*. Mais la chair et le sang ne sont rien sans *l'oxygène de ta différence sexuelle*. La différence sexuelle n'est pas superficielle ou limitée seulement à certaines parties du corps ; elle traverse *moelle* et *os*. L'essence de l'homme c'est la virilité, l'essence de la femme c'est la féminité. Si spirituel et hyperphysique que soit l'homme, il reste pourtant toujours homme ; de même la femme. Par suite la *personnalité n'est rien sans la différence sexuelle* ; la personnalité se divise *de manière essentielle* en personnalité masculine et féminine. Là où il n'y a pas de Tu, il n'y a pas de Je. Mais la différence du Je et Tu, la condition fondamentale de toute personnalité n'est *réelle, vivante et ardente* qu'en tant que *différence de l'homme et de la femme*. Le Tu entre homme et femme a un tout autre retentissement que le monotone Tu entre amis <sup>35</sup>.

Certes, il y a évidemment là une essentialisation de la différence entre masculin et féminin. Toutefois, ce texte intervient dans un contexte de critique de toute conception « mystique » de la nature et de la nature en Dieu, conception qui nierait en la nature « la distinction des sexes ». Sur ce point, si l'on ne peut pas « sauver » absolument Feuerbach, il n'en demeure pas moins que (dans ce contexte du moins) les identités masculine et féminine sont appréhendées ainsi du fait d'une exigence de saisie non mystique de la nature <sup>36</sup>.

---

35 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 220 (en italiques dans le texte).

36 Ce qui, certes, ne suffit pas en soi-même pour échapper aux critiques althus-sérienne et butlérienne, une saisie non mystique de la nature pouvant tout à fait véhiculer à son insu une métaphysique cachée.

D'autre part, la négation de la *différence sexuelle* est alors, selon Feuerbach, l'une des caractéristiques, d'origine ascétique, de l'ordre théologique qui institue la vie monastique et le célibat des religieux. L'affirmation de cette différence joue alors un rôle dans la compréhension d'un certain type d'aliénation religieuse, celle de l'ascétisme<sup>37</sup>.

Enfin, les identités genrées apparaissent également comme prises dans un *processus relationnel*, c'est-à-dire dans une *opération* (à l'intérieur de l'essence générique), qui ne semble pas présupposer une absolue fixité de ces identités. En effet, ces identités sont directement associées à la relation du « je » et du « tu ». Or cette relation, si elle est bien intersubjective, n'est pas pour autant le face-à-face entre deux subjectivités déjà constituées. Car, comme l'écrit Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* :

Un homme qui existerait uniquement pour lui tout seul se perdrait, dépourvu de soi (*Selbstlos*) et indifférencié, dans l'océan de la nature ; il ne se saisirait pas en tant qu'homme et pas davantage la nature comme nature. Le *premier* objet de l'homme, c'est l'homme<sup>38</sup>.

Feuerbach écrit également : « Pour le Je, la conscience du monde est médiatisée par la conscience du Tu. Ainsi, *l'homme est le Dieu de l'homme*. Qu'il soit, il en est redevable à la *nature* ; qu'il soit *homme*, il en est redevable à *l'homme* »<sup>39</sup>. Il ne s'agit pas exactement d'une critique, avant la lettre, des « robinsonades »<sup>40</sup> (Marx), mais cette visée *relationnelle* n'est pas celle qui fige les individus. L'assignation d'identité genrée, si elle invoque la « nature », n'emprunte donc pas

---

37 Voir le passage sur « La signification chrétienne du célibat volontaire et du monachisme » dans FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 301-311.

38 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 210-211 (en italiques dans le texte)

39 FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 211 (*idem*).

40 Cf. MARX (K.), « Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) », tr. fr. M. Rubel, dans MARX (K.), *Philosophie*. Paris : Gallimard, coll. Folio essais, 1982, xxxiii-687 p. ; p. 446.

pour autant la voie idéologique de l'interpellation d'un individu en sujet.

Insister sur cette processualité à l'œuvre, selon Feuerbach, à l'intérieur de l'essence humaine pourrait cependant imposer un rapprochement avec la position de Hegel, laquelle, avec certaines variantes, est relativement constante tout au long de son œuvre sur ce point : dans *Logique et métaphysique*<sup>41</sup>, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*<sup>42</sup> et dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*<sup>43</sup>, Hegel décrit en effet la *processualité* d'affirmation des individualités à l'intérieur des essences génériques, à la fois contre celles-ci et à partir d'elles, mais aussi contre les autres individualités et à partir d'elles. Et il s'agit en même temps de l'affirmation des essences génériques universelles elles-mêmes au travers d'un processus dialectique. Hegel insiste alors sur la « fluidité » et sur le « calme » de la vie, qui caractérisent en fait l'absence de rupture ontologique *radicale* à l'intérieur des essences génériques<sup>44</sup>. En ce sens-là, Hegel lui-même échapperait à la critique althussérienne, les individualités n'existant jamais véritablement et complètement pour elles-mêmes.

Or, il est clair qu'un tel cadre théorique hégélien est un point de départ pour Feuerbach. D'ailleurs, la perspective hégélienne prend également en compte la différenciation masculin / féminin, ramenée à la différence sexuelle : cette différenciation masculin / féminin est déjà chez Hegel le fait d'une processualité interne aux essences génériques universelles. En revanche, il est certain que le procès dialectique qui commande à chaque fois l'analyse hégélienne est orienté selon une téléologie qui place l'Esprit ou l'Idée à son principe. Autrement dit, ce n'est pas la matérialité effective ni le caractère

---

41 HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), *Logique et métaphysique (Iéna 1804-1805)*. Tr. fr. D. Souche-Dagues. Paris : Gallimard, 1980, 297 p. ; p. 169-174.

42 HEGEL (G.W.F.), *Phénoménologie de l'Esprit*. Tome I. Tr. fr. J. Hyppolite. Paris : Aubier Montaigne, 1941, vii-358 p. ; p. 147-151.

43 HEGEL (G.W.F.), *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Tr. fr. B. Bourgeois. Paris : Vrin, 2004, tome II, 778 p. ; § 367-370 et additions.

44 HEGEL (G.W.F.), *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 150.

sensible des relations interindividuelles qui sont reconnus chez Hegel comme les éléments agissants, contrairement à la position matérialiste revendiquée par Feuerbach. Selon ce dernier, la relation intraspécifique est de part en part sensible (« *sinnlich* ») et elle n'est pas orientée vers et à partir d'un principe spirituel unifié <sup>45</sup>.

---

45 Il serait intéressant de prolonger cette comparaison avec Hegel à l'aide d'un passage du commentaire de Marx à la remarque du § 302 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel (cf. MARX (K.), *Critique du droit politique hégélien*. Tr. fr. A. Baraquin. Paris : Éditions. Sociales, 1975, 222 p. ; p. 143-151). Pour Marx, « sexes *féminin et masculin* sont tous les deux un *genre*, une *essence*, essence humaine » (*ibid.*, p. 145 ; en italiques dans le texte). Il n'y a pas entre masculin et féminin une différence d'essence à essence (il s'agirait alors d'une opposition réelle), mais une différence interne à l'essence générique de l'homme. Entre masculin et féminin, il y a donc une « détermination différenciée de l'essence » plutôt que des « extrêmes *vraiment réels* » (*ibid.*, p. 146 ; en italiques dans le texte). Marx vise ainsi une confusion dans le discours hégélien, dont la « logique » (certes sur un sujet ici politique, mais la même logique est à l'œuvre ailleurs) passe tantôt de l'idée d'opposition à l'intérieur de l'essence (entre deux extrêmes, deux réalités subsistantes par elles-mêmes) à l'idée de différence à l'intérieur de cette essence (différence de détermination). Il y a là pour Marx une illusion, qui fait aboutir Hegel à des considérations au caractère « saugrenu » (*ibid.*, p. 144) et à une « absurdité » (*ibid.*, p. 145) dans le domaine de la philosophie politique. Si Marx, dans ce texte, vise une dialectique hégélienne confusément conçue comme lutte d'extrêmes tenus pour *réels* au sein d'une entité plus vaste, il semble possible de soutenir que Feuerbach échappe à une telle confusion, dans la mesure où il ne considère ni les individus ni les identités genrées comme des extrêmes réels. Il les voit au contraire travailler ensemble et réciproquement au sein du mouvement *différenciant* de l'essence humaine. Par là, il semblerait que Feuerbach (et Marx) soit plus spinoziste que Hegel : la fluidité de l'essence universelle (comme Nature naturante chez Spinoza) y est plus grande que chez Hegel, celle-ci n'étant plus chez Feuerbach (et Marx) la réunion mystérieuse (Marx parle de « mystère spéculatif », *ibid.*, p. 145) et artificielle d'éléments réellement opposés. S'engage donc ici un décrochage théorique à l'égard de la *dialectique* hégélienne. Il faut en tout cas retenir le fait que, si Feuerbach s'inscrit au départ dans un cadre hégélien (sans son orientation téléologique et idéaliste), la *processualité* atteint avec l'auteur de *L'Essence du christianisme* un niveau plus grand de *fluidité* que ce n'était le cas chez Hegel, où le Système avait recours à un jeu d'oppositions *réelles* en se donnant l'illusion de les dépasser.

## Conclusions

Trois choses nous semblent devoir être soulignées en priorité. Il s'agit, d'une part, du fait que le couplage entre les deux formes de l'altérité que nous avons décrites comme étant présentes chez Feuerbach (la forme-aliénation et la forme intraspécifique) nous a semblé non contradictoire (ce qui était la première difficulté). D'autre part, il convient de mettre en avant le fait que ce couplage nous a semblé également constituer le point de résistance de la pensée de Feuerbach à la structure interpellative telle que l'appréhende de façon critique le paradigme althusserien anti-humaniste (ce qui était la deuxième difficulté). Et nous devons encore remarquer (corrélativement) que, la *différenciation* sexuelle n'étant pas réductible à la *fixité* d'une différence entre individus dotés chacun d'une identité genrée, mais étant bien plutôt assimilable à une *opération* permanente de l'essence générique sur elle-même et, par là, à un processus relationnel intersubjectif incessant, mais sans subjectivités ni identités genrées fixes, on ne peut finalement pas dire exactement que, chez Feuerbach, on entrerait naïvement dans la structure d'interpellation par identités genrées telle que Judith Butler peut la dénoncer (ce qui renvoie à la troisième difficulté). Cette opération de l'essence générique sur elle-même ne prend pas l'orientation téléologique que l'on trouve chez Hegel. Il ne s'agit pas davantage d'une dialectique formelle et mécanique. Chez Feuerbach, il s'agit plutôt d'une relation charnelle, sensible, concrète et *immédiate* de chacun avec tous, mais dont la redécouverte et l'approfondissement dans l'amour et dans la communauté politique constituent l'objet vrai de la théorie comme de la pratique.

Au total, cette résistance désormais attestée de Feuerbach à des dispositifs critiques structuraliste (Althusser) et poststructuraliste (Butler) nous conduit à penser que le retour actuel de l'anthropologie au sein du marxisme gagnerait à se confronter davantage, non seulement à Althusser et à Spinoza, mais également à Feuerbach. Certes, le programme feuerbachien, antérieur à la constitution *épistémologique* du marxisme, définit-il un moment de la *modernité* qui est peut-être l'expression dernière et réalisée de celle-ci : à ce titre, il ne



semble pas qu'un pur et simple retour à Feuerbach puisse aujourd'hui faire sens. En revanche, tout ce qui peut s'apparenter de près ou de loin, aujourd'hui, à une *anthropologie naturelle* en philosophie nous semble avoir beaucoup à gagner à tenir compte de l'impulsion feuerbachienne sur ce terrain.



## **LE FÉMININ ET L'ÉPREUVE DE L'ALIÉNATION**





Nathalie SÉGERAL

University of California – Los Angeles

**DU REGARD RAVI AU VOYEURISME DANS LE *RAVISEMENT DE LOL V. STEIN*  
DE MARGUERITE DURAS : VERS UNE RÉÉCRITURE DE LA FOLIE ET DU DÉSIR  
FÉMININ**

*Le Ravissement de Lol V. Stein*<sup>1</sup>, publié en 1964, s'ouvre sur une scène de bal à T. Beach, près de S. Tahla. Lola Valérie Stein, 19 ans, se rend à ce bal, accompagnée de son fiancé Michael Richardson. Au cours de la soirée, il la quitte pour une autre femme, Anne-Marie Stretter, beaucoup plus âgée, venue accompagner sa propre fille de l'âge de Lol. À la suite de cet épisode, Lol semble perdre momentanément la raison, puis guérir tout à fait de sa déception amoureuse. Le lecteur la retrouve dix ans plus tard, qui revient s'installer à S. Tahla, mariée et mère de trois enfants. Elle semble heureuse et avoir – en apparence – oublié l'incident de T. Beach. Cependant, elle retrouve Tatiana Karl, une amie d'enfance qui était restée auprès d'elle durant tout le bal. L'histoire de Lol est racontée à la troisième personne, par un narrateur dont l'identité est d'abord inconnue au lecteur, puis qui se révèle être Jacques Hold, l'amant de Tatiana Karl.

La question du regard est centrale dans *Le Ravissement* : regard du narrateur Jacques Hold constamment posé sur Lol, regard de Lol sur le narrateur, jeu de regards entre les différents personnages, voyeurisme de Lol, et dialectique voyeur / regardé. C'est donc par le

---

1 DURAS (M.), *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris : Gallimard, 1964, 220 p. ; désormais abrégé RLS.

biais du regard que s'articulent les thèmes du désir, de la féminité et de la folie tout au long du roman.

Pour comprendre quel déplacement Marguerite Duras opère, il convient de revenir aux concepts clés de la psychanalyse. Tout d'abord, la question du désir, ou « libido » pour reprendre le terme utilisé par Sigmund Freud, est centrale pour la psychanalyse depuis son origine. Pour Jacques Lacan, « l'inconscient est structuré comme un langage » et le désir s'exprime essentiellement par le biais de la métonymie<sup>2</sup> « car le symptôme est une métaphore, que l'on veuille ou non se le dire, comme le désir est une métonymie »<sup>3</sup>. Le désir est par essence manque, car innommable. Dans cette perspective, désir et folie ont partie liée, puisque la folie se définit par l'altérité et le manque : « la folie est perçue comme non-lieu, atopie ; le fou est hors du sens, il est différent dans un sens absolu, une présence troublante qui signale finalement une absence encore plus troublante : une Altérité aussi irréductible qu'inaccessible »<sup>4</sup>.

De la même façon, la perception de la femme dans la psychanalyse freudienne et lacanienne se caractérise par l'altérité et le manque : selon Freud, tous les aspects de la vie tournent autour du pénis, symbole de la masculinité<sup>5</sup>. Ainsi, si l'on définit la « folie »

---

2 LACAN (J.), « Instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, coll. Le Champ freudien, 1966, 911 p. ; p. 528.

3 LACAN (J.), « Instance de la lettre dans l'inconscient », *art. cit.*, p. 528 ; italiques de l'auteur.

4 PLAZA (Monique), *Écriture et folie*. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1986, 217 p. ; p. 200.

5 Dans cette perspective, Freud a développé sa théorie de « l'envie du pénis », dont la petite fille est censée faire l'expérience autour de l'âge de quatre ans, ainsi que les théories du complexe d'Oedipe et du complexe d'Électre, le premier décrivant un stade de développement central chez le petit garçon, le second désignant un stade équivalent du développement de la petite fille, conduisant celle-ci à « préférer » l'adoption d'un rôle sexuel passif et la pénétration vaginale. Dans son essai intitulé « L'Organisation sexuelle infantile » (1932), Freud déclare que « au stade de l'organisation prégénitale sadique-anale, il n'est pas encore question de masculin et de féminin, l'opposition entre actif et passif est celle qui domine. Au stade suivant, celui de l'organisation génitale infantile, il y a bien un masculin, mais pas de féminin ; l'opposition

comme « non-lieu » et « absence », alors, tout au long du *Ravisement*, les métaphores abondent dans ce sens. En effet, les noms de villes (S. Tahla, T. Beach, U. Bridge) sont complètement imaginaires et aussi mystérieux que l'initiale de « Lol V. ». Quant à Lol, elle semble avoir perdu son identité, puisque personne ne la reconnaît à S. Tahla, et « ses promenades devaient passer inaperçues » (RLS, p. 40). Personne ne semble la voir, et « son incognito » (RLS, p. 41) reflète sa dépersonnalisation. Elle incarne l'altérité, puisqu'elle n'est plus elle-même mais est devenue un « personnage »<sup>6</sup> : le personnage de la fiction du spectateur-narrateur Jacques Hold, thème sur lequel je reviendrai.

Ces perceptions phallogocentriques de la féminité, voire son exclusion de la théorie psychanalytique, ont été violemment critiquées par les féministes françaises Luce Irigaray, Hélène Cixous et Julia Kristeva. Dans son ouvrage *Le Temps de la différence*<sup>7</sup>, Luce Irigaray – ancienne étudiante de Jacques Lacan – rappelle, au sujet de la position de la femme en psychanalyse, que le modèle culturel contemporain de la psychanalyse a parlé « de l'irrésolu du côté des femmes. Freud a avoué son incompetence finale concernant ce “continent noir” »<sup>8</sup> et, dans *Speculum. De l'autre femme*<sup>9</sup>, elle offre

---

*s'énonce ici : organe génital masculin ou châtré. C'est seulement quand le développement, à l'époque de la puberté, s'achève, que la polarité sexuelle coïncide avec masculin et féminin. Le masculin rassemble le sujet, l'activité et la possession du pénis ; le féminin perpétue l'objet et la passivité. Le vagin prend maintenant valeur comme logis du pénis, il recueille l'héritage du sein maternel. » (FREUD (S.), « L'Organisation sexuelle infantile », dans *La Vie sexuelle* [1932]. Traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et alii. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Bibliothèque de psychanalyse, 1970, 159 p. ; p. 116 (je souligne).*

6 « Rien d'ailleurs, dans les vêtements, dans la conduite de Lol, ne pouvait la signaler à une attention plus précise. La seule chose qui eût pu le faire, c'était son personnage lui-même » (RLS, p. 40).

7 IRIGARAY (L.), *Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique*. Paris : Librairie Générale Française, coll. Le Livre de Poche, n°4110 / Biblio essais, 1989, 122 p.

8 IRIGARAY (L.), *Le Temps de la différence, op. cit.*, p. 73.

une critique virulente de la psychanalyse lacanienne et freudienne qui, tout en utilisant l'analyse pour révéler la subjectivité féminine, renforce et perpétue l'exclusion et l'aliénation de la femme, en l'interprétant comme « une version déformée ou insuffisamment développée »<sup>10</sup> de la subjectivité masculine.

Dans la mesure où le désir est caractérisé par un manque, et où la femme a été décrite de façon récurrente par la psychanalyse comme manque absolu, il est « logique » que désir, folie et féminité soient intrinsèquement liés, puisque tout désir est, par définition, impossible à satisfaire, et, si la femme est pur désir, alors elle se trouve engloutie dans la spirale du désir sans fin. D'ailleurs, on pourrait dire que la femme occupe, dans le discours psychanalytique masculin, la même position que l'inconscient, dans la mesure où le féminin, comme l'inconscient, est caractérisé par l'altérité. Ainsi, pour Jacques Lacan, à la suite de Rimbaud, « je est un autre » littéralement puisque, « l'inconscient est le discours de l'Autre en moi »<sup>11</sup>.

L'absence féminine est également ce qui caractérise l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault, dans la mesure où, dans sa vaste entreprise de réhabilitation de la figure du fou après les ravages du « *cogito ergo sum* » de Descartes, il ne mentionne aucune figure féminine d'artiste folle. La seule figure féminine invoquée est celle d'Ophélie, exemple traditionnel du personnage féminin ayant perdu la raison à la suite d'un amour déçu. En ce sens, Foucault lui-même perpétue l'aliénation de la femme, en lui refusant une place de sujet dans l'histoire de la folie.

J'aimerais donc maintenant examiner la manière dont *Le Ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras met en scène et subvertit la vision phallogcentrique de la femme dans la psychanalyse freudienne et lacanienne, et permet également un contrepoint à l'essai

---

9 IRIGARAY (L.), *Speculum. De l'autre femme*. Paris : Éd. de Minuit, coll. Critique, 1974, 463 p.

10 IRIGARAY (L.), *Speculum, op. cit.*, p. 57.

11 LACAN (J.), « Le séminaire sur la lettre volée », dans *Écrits, op. cit.*, p. 28.



de Foucault, qui perpétue, dans son historique de la folie, la réification et l'exclusion de la femme folle.

### **Le narrateur-psychanalyste : de Jacques Hold à Jacques Lacan**

À l'occasion de la publication du *Ravissement*, Lacan, dans son « Hommage fait à Marguerite Duras, du *Ravissement de Lol V. Stein* », évoque une célèbre remarque de Freud :

Je pense que, même si Marguerite Duras me fait tenir de sa bouche qu'elle ne sait pas dans toute son œuvre d'où Lol lui vient, et même pourrais-je l'entrevoir de ce qu'elle me dit la phrase d'après, le seul avantage qu'un psychanalyste ait le droit de prendre de sa position, lui fût-elle donc reconnue comme telle, c'est de se rappeler avec Freud qu'en sa matière, *l'artiste toujours le précède* et qu'il n'a donc pas à faire le psychologue là où l'artiste lui fraie la voie. C'est précisément ce que je reconnais dans le ravissement de Lol V. Stein, où Marguerite Duras s'avère savoir sans moi ce que j'enseigne <sup>12</sup>.

Ainsi, comment *Le Ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras problématise-t-il les discours lacanien et foucauldien sur le désir, la folie et la féminité, tout en offrant une alternative à ces discours phallocentriques ? Dans son roman, comment Duras peut-elle mettre en scène, exemplifier et subvertir les conceptions psychanalytiques et le discours masculin sur le désir, le féminin et la folie ?

Tout d'abord, la figure de la femme devenue folle par amour est un lieu commun de la littérature, comme le rappelle Michel Foucault au début de son *Histoire de la folie à l'âge classique* <sup>13</sup>. D'emblée, le

---

12 LACAN (J.), « Hommage fait à Marguerite Duras, du *Ravissement de Lol V. Stein* », *Cahiers Renaud-Barrault*, (Paris : Gallimard), n°52, 1965, p. 7-15 ; p. 10 ; mes italiques.

13 « Le dernier type de folie [est] celle [sic] de *la passion désespérée*. L'amour déçu dans son excès, l'amour surtout trompé par la fatalité de la mort n'a d'autre issue que la démence. Tant qu'il avait un objet, le fol amour était plus amour que folie ; laissé seul à lui-même, il se poursuit dans le vide du délire. Châtiment d'une passion trop abandonnée à sa violence ? » – FOUCAULT (M.), *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1972, 613 p. ; p. 49 (je souligne).

personnage de Lol V. Stein est présenté comme l'archétype de la femme ayant perdu la raison à la suite d'un amour déçu, puisqu'il semble *a priori* que la déception amoureuse soit à l'origine de la « folie » de Lol, dans la mesure où elle tombe malade à la suite du bal de T. Beach lors duquel son fiancé l'abandonne pour une autre femme. Cependant, peut-on parler de « passion amoureuse » dans le cas de Lol ? Tout discours sur Lol est par essence difficile et hypothétique, dans la mesure où elle n'est racontée que d'un point de vue extérieur ; aucun accès à sa subjectivité n'est offert par l'auteure.

Donc, Lol est décrite par son amie de collègue Tatiana Karl comme quelqu'un qui « donnait l'impression d'endurer dans un ennui tranquille une personne qu'elle se devait de paraître mais dont elle perdait la mémoire à la moindre occasion. Gloire de douceur mais aussi d'indifférence, découvrait-on très vite, jamais elle n'avait paru souffrir ou être peinée, jamais on ne lui avait vu une larme de jeune fille » (RLS, p.12). Est-il donc plausible que la passion amoureuse déçue ait été à l'origine de la folie de Lol, qui semble incapable d'éprouver des sentiments profonds ? Le narrateur nous dit : « Tatiana ne croit pas au rôle prépondérant de ce fameux bal de T. Beach dans la maladie de Lol V. Stein. Tatiana Karl, elle, fait remonter plus avant, plus avant même que leur amitié, les origines de cette maladie. [...] Au collège, dit-elle, et elle n'était pas la seule à le penser, il manquait déjà quelque chose à Lol pour être – elle dit : là » (RLS, p. 12). Voici donc l'un des seuls témoignages présentés au lecteur sur Lol d'un point de vue féminin. Tout le reste du récit est constitué du point de vue et des hypothèses de Jacques Hold, l'amant de Lol et de Tatiana. Cela ne signifie pas pour autant que Tatiana soit détentrice de la vérité en ce qui concerne la folie de Lol, mais il est intéressant de noter que le seul point de vue féminin sur Lol que nous propose le roman n'attribue pas sa folie à un amour déçu.

En ce sens, le roman tout entier n'est-il pas construit comme un fantasme masculin, une vision romantique et phallogocentrique de la maladie de Lol comme maladie d'amour ? Dans son article « *Je est une autre : Of Rimbaud and Duras* », Mairéad Hanrahan remarque : « Dans une culture phallogocentrique, dans laquelle la féminité est

marquée du sceau de l'altérité, la relation entre un *je* masculin et son Autre n'est-elle pas inévitablement différente de celle d'un *je* féminin ? »<sup>14</sup>, et, plus loin dans ce même article : « Le roman peut se lire comme une critique des représentations masculines de la femme. Dans cette perspective, le discours "masculin" du narrateur constitue un acte d'appropriation qui est reflété par son nom : "Hold" »<sup>15</sup>.

Comme le rappelle M. Hanrahan, « la passivité et la passion partagent la même étymologie »<sup>16</sup>. Marguerite Duras met en scène une héroïne folle dans *Le Ravissement de Lol V. Stein*, mais, loin de devenir passive, Lol se fait manipulatrice, et donc actrice de sa vie dans une certaine mesure, même si elle « est agie » par des pulsions incontrôlables. Le cas de Lol est intéressant dans la mesure où il s'agit d'un cas de folie féminine raconté par un narrateur masculin et écrit par une femme.

Le fait que Jacques Hold parle de lui-même à la troisième personne révèle la faille qui semble exister dans son esprit. Comme le souligne Susan Rubin Suleiman dans son article intitulé « *Nadja, Dora, Lol V. Stein : Women, Madness and Narrative* », en reprenant les propos de Jacques Lacan dans son « Hommage fait à Marguerite Duras », « Jacques Hold devient ravi en réinventant le ravissement de Lol »<sup>17</sup>. Dans ce roman, la possession semble bien finalement être du côté de Jacques Hold, puisque son récit est en fait celui de

---

14 « *In a phallogentric culture where femininity is marked as "other," is the relationship between a masculine je and its Other not inevitably different from that of a feminine je ?* » – HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *MLN*, vol. 113.4, 1998, p 915-936 ; p. 917 (ma traduction).

15 « *The novel can be read as a critique of masculine representations of women. From this perspective, the narrator's "masculine" discourse constitutes an appropriative gesture which is reflected in his name : Hold* » – HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *art. cit.*, p. 918 (ma traduction).

16 « *Passivity and passion share the same etymology* » – HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *art. cit.*, p. 920 (ma traduction).

17 « *Jacques Hold becomes ravished by Lol as he reinvents her own ravishment* » – SULEIMAN (S.R.), « *Nadja, Dora, Lol V. Stein : Women, Madness, and Narrative* », dans RIMMON-KENAN (S.), ed., *Discourse on Psychoanalysis and Literature*. London : Methuen, 1988, p. 124-151 ; p. 142 (ma traduction).

son obsession pour Lol, qui commence par une quête du passé de celle-ci. Susan Rubin Suleiman souligne les ressemblances frappantes qui existent entre *Le Ravissement* de Duras, et *Nadja* d'André Breton. Les deux romans sont notamment des récits faits par un narrateur de sexe masculin qui utilise la première personne du singulier, et qui raconte son histoire d'amour avec une femme qui, d'un point de vue social « normal », est folle, et dont « la folie constitue la principale source de fascination pour le narrateur »<sup>18</sup>. Suleiman compare Lol et Nadja à Dora, la célèbre patiente de Freud décrite dans « *Dora : An Analysis of a Case of Hysteria* »<sup>19</sup> (1905). D'ailleurs, bien que Duras ait prétendu ne pas savoir ce qu'enseigne Jacques Lacan, je me suis demandé si le prénom de « Jacques », pour le narrateur-psychanalyste, n'était pas un clin d'œil à Jacques Lacan. Comme le soutient Suleiman dans son article, Duras semble parodier l'attitude de Freud face à sa patiente Dora, sous la figure du narrateur Jacques Hold. D'ailleurs, nous savons peu de choses de Jacques Hold, mis à part ceci : « Trente-six ans, je fais partie du corps médical » (*RLS*, p. 75). Hold peut donc très bien être psychiatre ou psychanalyste.

À mon sens, l'utilisation du langage par Duras pour décrire les symptômes de Lol illustre parfaitement la théorie lacanienne de la structuration de l'inconscient comme un langage, et, par conséquent, du désir comme métonymie et du symptôme névrotique comme métaphore, tout en parodiant le discours psychanalytique sur la féminité. Le passage suivant me semble le plus révélateur :

Que se serait-il passé ? Elle ne dispose d'aucun souvenir même imaginaire, [...] ce qu'elle croit, c'est qu'elle devait y pénétrer [...] jusque dans leur définition devenue unique mais *innommable faute d'un mot*. J'aime à croire, comme je l'aime, que si Lol est silencieuse dans la vie c'est

---

18 « *In both, a male narrator who says "I" tells a story, [...] about his involvement with a woman, who by "normal" societal standards is mad, and whose madness constitutes the chief fascination she holds for the narrator* » – SULEIMAN (S.R.), « *Nadja, Dora, Lol V. Stein...* », *art. cit.*, p. 125-126 (ma traduction).

19 FREUD (S.), *Dora*. Tr. fr. F. Kahn et F. Robert. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Quadrige Grands textes, 2010, xx-134 p.

qu'elle a cru, l'espace d'un éclair, que ce mot pouvait exister. Faut de son existence, elle se tait. Ç'aurait été *un mot-absence, un mot-trou*, creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous les autres mots auraient été enterrés. On n'aurait pas pu le dire mais on aurait pu le faire résonner. [...] *Manquant, ce mot, il gâche tous les autres, les contaminateurs*, c'est aussi le chien mort de la plage en plein midi, ce trou de chair. Comment ont-ils été trouvés les autres ? [...] et parmi eux, *ce mot, qui n'existe pas*, pourtant est là : il vous attend au tournant du langage, il vous défie, il n'a jamais servi, de le soulever, de le faire surgir hors de son royaume percé de toutes parts à travers lequel s'écoulent la mer, le sable, l'éternité du bal dans le cinéma de Lol V. Stein (RLS, p. 48-49 ; mes italiques).

Ce passage est, me semble-t-il, l'expression parfaite de la théorie lacanienne<sup>20</sup>. En ce sens, la narration du *Ravissement de Lol V. Stein* peut être lue à deux niveaux : d'une part, le narrateur masculin qui réifie Lol, objet de son analyse, et, d'autre part, une mise en abyme de l'auteur de cette objectification qui, finalement, se retourne contre le narrateur, lui-même manipulé et réifié par le désir de Lol. Mais il est vrai que Jacques Hold ne se pose à aucun moment en narrateur omniscient, puisque, dès le début de sa narration, il annonce au lecteur : « Je connais Lol V. Stein de la seule façon que je puisse, d'amour » (RLS, p. 46).

### **De la séduction à la subversion : désir, « folie » féminine et corporalisation du discours aliénant**

Ainsi, à travers le personnage / narrateur de Jacques Hold, Duras parodie le discours psychanalytique phallogocentrique sur la féminité comme absence, comme manque. Le personnage de Lol est caracté-

---

<sup>20</sup> Selon laquelle, lorsque l'enfant accède à l'ordre Symbolique, c'est-à-dire au langage, une scission se produit dans le Moi inconscient, produisant un jeu entre le langage et le ressenti. D'après Lacan, l'homme est à la recherche perpétuelle d'une façon de combler cette distance entre le vécu et le langage, pour retrouver la plénitude originelle, pré-existante au langage, et cette distance est ce qui constitue et définit le désir. Le désir, comme la névrose, est ce « mot-absence », ce « mot-trou », ce mot « manquant », « qui n'existe pas » ?

térisé par une fondamentale absence d'être, absence de profondeur. Lol n'est décrite que de l'extérieur ; comme le remarque Monique Plaza, la technique de M. Duras répond à l'étrange caractère de son personnage : Lol V. Stein a une vie mentale où la pensée est suspendue, une présence qui se marque par l'absence, un désir qui est souhait d'inexister, une passion sans cœur, une souffrance sans sujet. Comment écrire l'histoire d'une personne qui est dépourvue de mémoire ?

Quels mots tracer sur un être qui n'a pas le mot-clé pour organiser son propre univers, dont l'« atopique » est la seule existence ? M. Duras construit cette personne – cette « virtualité irréprochable » (RLS, p. 45), « constante et silencieuse » – de l'extérieur : à travers le témoignage et le désir des autres. Le narrateur, Jacques Hold, raconte son histoire de Lol en s'étayant sur les souvenirs de Tatiana l'amie d'enfance, de Jean Bedford le mari de Lol, puis il intègre ses propres observations, les propos de Lol, et, comme nous le comprenons peu à peu, le désir de Lol et son désir du désir de Lol <sup>21</sup>. En ce sens, n'est-ce pas là la force du roman de Duras, que d'épouser entièrement les définitions masculines du féminin comme absence, comme pure apparence <sup>22</sup>, afin de les subvertir et d'en faire la force destructrice de Lol, captivant le lecteur et le narrateur masculins et les prenant au piège de cette séduction même ?

D'autre part, l'intraduisibilité des propos de Lol, avouée par le narrateur, souligne les limites de l'autorité du discours de celui-ci en tant que psychiatre / interprète de Lol, alors même qu'il refuse à cette dernière le statut de *sujet* raisonnant, ce que révèle la comparaison par Jacques Hold des paroles de Lol à des vomissures (« Quelqu'un qui vomit, on le tient tendrement. » (RLS, p. 174). Ce parallèle entre les paroles de Lol et des vomissures évoque à la fois la cure analytique ou « cure par la parole » freudienne comme une forme d'exorcisme de la névrose, mais aussi un mépris profond de Hold

---

21 PLAZA (M.), *Écriture et folie*, op. cit., p. 182-183.

22 Jean Baudrillard ne va-t-il pas jusqu'à écrire que « la femme n'est qu'apparence » (*De la séduction*. Paris : Galilée, 1979, 252 p. ; p. 22) ?

pour la parole de Lol en tant que *sujet* pensant et parlant. Lol est même décrite par Hold comme étant encore en deçà du stade lacanien du miroir, car incapable de se voir : « Elle qui ne se voit pas, on la voit ainsi, dans les autres » (*RLS*, p. 54). Ces mots semblent être la projection du discours phallogocentrique sur la femme comme absence, dénuée de subjectivité, ce qui exemplifie la thèse de Luce Irigaray selon laquelle seule une forme de subjectivité existe en Occident : celle de l'homme, ici Jacques Hold, habilité à interpréter Lol.

Dans cette perspective, Lol est « l'étrangère parfaite » aux yeux de l'homme qui la raconte. Comme l'écrit Foucault dans le contexte de l'invention de la psychanalyse, « la folie n'existe plus que comme être vu »<sup>23</sup>, et il semble que ce soit ce qui est mis en scène chez Lol, soumise en permanence au regard du narrateur. Cependant, ce regard du psychanalyste est subverti, puisque Lol elle-même *regarde* Jacques Hold, au sens propre du terme, lorsqu'elle se fait voyeuse de ses ébats amoureux avec Tatiana à l'Hôtel des Bois. Jacques Hold devient donc à son tour *objet* du regard de Lol. En ce sens, le voyeurisme de Lol, tout en répétant la scène originelle du bal, lors de laquelle elle s'était retrouvée spectatrice *malgré elle*, permet également un retournement de la situation, dans la mesure où Lol est aussi actrice de la mise en scène qu'elle a amené Jacques Hold à réaliser pour elle. Cette obsession du contrôle est déjà présente dans la description de « l'ordre rigoureux [qui] régnait dans sa maison » (*RLS*, p. 33), et cet « ordre glacé » (*RLS*, p. 35) devient la métaphore du contrôle exercé par sa conscience sur sa « folie » : « aucune de ces pensées jamais n'a passé la porte de sa maison » (*RLS*, p. 45). La maison est décrite comme le lieu du refoulement, alors que les longues promenades permettent la libération des « pensées naissantes et renaissantes, quotidiennes, toujours les mêmes, qui viennent dans la bousculade, prennent vie et respirent [...] » (*RLS*, p. 45).

D'ailleurs, la folie de Lol n'est peut-être qu'une conséquence de l'incapacité de Jacques Hold à la comprendre, puisqu'elle échappe au carcan de sa logique masculine. La folie que le narrateur décèle

---

23 FOUCAULT (M.), *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 507.

en Lol n'est-elle pas finalement une construction de son incompréhension, de son incapacité misogyne à comprendre le fonctionnement de l'esprit de Lol ? En la constituant comme Autre absolu de par son sexe, il la revêt du caractère de la folie. « *The message of the narration is, indeed, that je est une autre* »<sup>24</sup>. Comme l'explique Mairéad Hanrahan, il s'agit là d'un désir de Jacques Hold de réduire l'Autre au Même<sup>25</sup>, qui s'exprime dans l'entreprise de Hold d'expliquer Lol selon ses propres critères « rationnels ». Elle démontre également que Duras adopte une perspective masculine pour mieux la critiquer, et que le message du roman est qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit d'une femme d'après un homme<sup>26</sup>. Ce qui rejoint les critiques soulevées par H. Cixous et L. Irigaray contre la psychanalyse freudienne et lacanienne, qui ne théorise la féminité que par opposition à la subjectivité masculine, donc de façon négative, comme absence ou manque.

De la même façon, Jacques Lacan interprète la fin du *Ravissement* comme le basculement définitif de Lol dans la folie : « Cet être à trois pourtant, c'est bien Lol qui l'arrange. Et c'est pour ce que le "je pense" de Jacques Hold vient hanter Lol d'un soin trop proche, à la fin du roman sur la route où il l'accompagne d'un pèlerinage au lieu de l'événement – que *Lol devient folle* »<sup>27</sup>. Ainsi, après avoir souligné à maintes reprises, tout au long de son article consacré au roman de Duras, que le comportement de Lol, comme la création littéraire de Duras, sont « le sens de cette sublimation dont les psychanalystes sont encore étourdis de ce qu'à leur en léguer le terme, Freud soit resté bouche cousue »<sup>28</sup>, qu'« être comprise ne

---

24 HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *art. cit.*, p. 920.

25 « *a desire on [Hold's] part to reduce the Other to the Same* » (HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *art. cit.*, p. 920).

26 HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *art. cit.*, p. 918 : « *Duras adopts a masculine perspective the better to criticize it [...], the "message" of the novel being that, through men, we can know nothing of women* » (ma traduction).

27 LACAN (J.), « Hommage fait à Marguerite Duras... », *art. cit.*, p. 13 ; mes italiques.

28 LACAN (J.), « Hommage fait à Marguerite Duras... », *art. cit.*, p. 13.



convient pas à Lol, qu'on ne sauve pas du ravissement »<sup>29</sup>, que Duras parodie la psychanalyse<sup>30</sup>, Jacques Lacan est finalement victime du même travers que le narrateur Jacques Hold et relègue Lol au statut de femme folle. D'après Lacan, Lol est cantonnée à un rôle passif, et il va même jusqu'à la définir comme « non-regard »<sup>31</sup>. Il n'envisage pas que son personnage puisse avoir été voulu manipulateur par l'auteure.

## Conclusion

Ainsi, j'ai montré que, dans un premier temps, c'est l'absence même qui semble créer le pouvoir de séduction de Lol ; cependant, cette « absence » peut aussi être interprétée comme la projection du narrateur Jacques Hold, incarnation du discours phallogénique et réducteur de la psychanalyse sur le féminin. Il semble que ce soit cette réification de la féminité, cette représentation masculine réductrice de la femme comme sensuelle, victime de sa passion amoureuse, que dénonce Duras dans *Le Ravissement de Lol V. Stein*. En ce sens, le roman de Duras peut être considéré comme une subversion de ce discours phallogénique sur le désir féminin et sur la « folie » tenu par Lacan, Freud et Foucault. Duras met en scène cette objectification de la femme devenue folle par amour et source de création fantasmatique et réductrice pour (et par) le regard masculin, afin d'en révéler les limites et le caractère réductionniste, grâce à son utilisation à la fois subtile et subversive du langage. Foucault, en dénonçant la constitution de la folie en altérité absolue, perpétue lui-même la double aliénation qui caractérise la folie féminine, en

---

29 LACAN (J.), « Hommage fait à Marguerite Duras... », *art. cit.*, p. 13.

30 « [...] mettre un terme à ce qu'il faut bien désigner par son nom : la goujaterie, disons le pédantisme d'une certaine psychanalyse » – LACAN (J.), « Hommage fait à Marguerite Duras... », *art. cit.*, p. 10.

31 « [...] de ce que Marguerite Duras la dépeint comme non-regard. [...] Surtout ne vous trompez pas sur la place ici du regard. Ce n'est pas Lol qui regarde, ne serait-ce que de ce qu'elle ne voit rien. Elle n'est pas le voyeur. Ce qui se passe la réalise » – LACAN (J.), « Hommage fait à Marguerite Duras... », *art. cit.*, p. 6-7).

excluant la figure de l'artiste folle de son projet. L'*Histoire de la folie* ne fait en effet référence qu'à des artistes fous de sexe masculin. Les femmes ne reçoivent aucune place dans l'histoire de la folie, si ce n'est comme objet d'étude, privé de voix, comme dans le cas de l'étude de Dora par Freud. Duras, dans *Le Ravisement*, redonne à la femme sa place de sujet. Lol est l'incarnation même de la théorie d'Hélène Cixous, du corps comme langage de l'inconscient.

Finalement, ce sont les fantasmes que nourrit le narrateur pour Lol qui donnent naissance au récit. Ainsi, M. Hanrahan remarque, au sujet de la production littéraire de Duras : « sa production est régie par ce qui peut être caractérisé comme une poétique de l'altération [*alteration*]. La question de la relation entre le Même et l'Autre est centrale à la fois dans la thématique et dans la structure du *Ravisement de Lol V. Stein* »<sup>32</sup>. Comme le démontre Michèle Druon dans son « Mise en scène et catharsis de l'amour dans *Le Ravisement de Lol V. Stein* »<sup>33</sup>, c'est le désir de Lol ainsi que celui de Jacques Hold qui provoquent la narration, dans laquelle est mise en scène « la théâtralité de l'amour »<sup>34</sup>. D'ailleurs, par cette mise en scène de l'amour, Lol se constitue comme « sujet commun de désir et du sens [...] dans une position proprement intenable mais qui est aussi très exactement définie par Lacan comme celle du sujet du savoir en psychanalyse. [...] Toute la folie de Lol en est la métaphore : se trouver aliéné, dissocié de son propre désir, équivaut à faire de ce désir une fiction »<sup>35</sup>. Ainsi cette remarque que fait Tatiana à Lol – « Tu parles de ta vie comme un livre » (RLS, p. 76) – symbolise-t-elle l'ultime renversement par lequel le personnage de Lol devient auteur et metteur en scène du désir, de la folie, et du sens qui leur est

---

32 « her production [is] governed by what can be characterized as a poetics of alterity, of alteration. The question of the relationship between Self and Other is central in both the theme and the structure of *Le Ravisement de Lol V. Stein* » – HANRAHAN (M.), « Je est une autre : Of Rimbaud and Duras », *art. cit.*, p. 916.

33 DRUON (Michèle), « Mise en scène et catharsis de l'amour dans *Le Ravisement de Lol V. Stein* », *The French Review*, vol. 58, n°3, 1985, p. 382-90.

34 DRUON (M.), « Mise en scène et catharsis... », *art. cit.*, p. 390.

35 DRUON (M.), « Mise en scène et catharsis... », *art. cit.*, p. 390.

donné. Lol renvoie le regard du psychanalyste / surveillant / voyeur à lui-même, car sa vacuité apparente fait d'elle le miroir qui reflète la position paradoxale et intenable du psychanalyste comme « sujet commun de désir et de sens » dont parle Druon. Ainsi regardé, le psychanalyste devient lui-même objet de fiction – cette fiction dont les personnages et les lieux sont eux-mêmes des fantasmes de l'auteure, répétés et réécrits à l'infini dans un grand nombre de ses autres ouvrages.





Amy ALLEN SEKHAR

University of Indianapolis

**COMMENT DÉVISAGER L'AUTRE ?  
LE SOLIPSISME DANS *L'ENFANT MÉDUSE* DE SYLVIE GERMAIN <sup>1</sup>**

Bien que les premiers textes de Sylvie Germain soient remplis de représentations insolites, de doubles et d'images fantastiques, ceux qui ont paru peu après son séjour de sept ans à Prague se rattachent moins au domaine du fantastique qu'ils ne se focalisent sur la problématique d'un individu en particulier. Dans ce que j'appelle son « Cycle de Prague », les romans de Sylvie Germain se concentrent sur des personnages qui, d'une certaine façon, rejettent le monde – et par suite autrui – comme entièrement étrangers à eux-mêmes. Une telle lecture de Sylvie Germain est inspirée de la conception lévinassienne de la rencontre face-à-face entre Moi et autrui. Pour Emmanuel Lévinas en effet, ce face-à-face est le moment éthique par excellence, qui dicte un comportement éthique entre deux êtres. Son point de départ est la mort d'autrui :

Mais cet en-face du visage dans son expression – dans sa mortalité – m'assigne, me demande, me réclame : comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'autrui – pure altérité [...] – était « mon affaire ». Comme si, ignorée d'autrui que déjà, dans la nudité de son visage, elle concerne, elle « me regardait » avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi-même. [...] C'est précisément dans

---

<sup>1</sup> GERMAIN (S.), *L'Enfant Méduse*. Paris : Gallimard, 1991, 312 p. ; désormais abrégé en *EM*.

ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame [...] qu'autrui est mon prochain <sup>2</sup>.

Dans son « Cycle de Prague », Sylvie Germain paraît pourtant constater qu'un tel face-à-face ne peut se faire sans que le Moi ne se reconnaisse (et non pas qu'il ne se rejette) avant de se soumettre à autrui. Si le Moi est dévisagé lui-même, il ne peut que dévisager les Autres, et il ne reste alors aucune possibilité éthique.

Les romans du « Cycle de Prague » mettent tous en scène des personnages qui ont été blessés par autrui, et qui, à la suite de ce traumatisme, doivent se retrouver en leur Moi morcelé et se reconstruire avant d'être à nouveau en mesure de rencontrer autrui. *L'Enfant Méduse* notamment a pour personnage principal Lucie Daubigné, une jeune fille qui tente désespérément de rompre sa solitude angoissée et de trouver un milieu où elle puisse vivre côte à côte et face à face avec les Autres. Bien que ce récit recèle sans conteste des éléments de conte de fées – un ogre, un crapaud, une forêt, et un prince ayant l'apparence d'un jeune garçon appelé Lou-Fé Ancelot –, le fantastique semble y signifier avant tout l'innocence de la jeunesse. Or la rupture entre Lucie et la société résulte du viol de cette innocence : suite à ce traumatisme, les images magiques des contes de fées vont se transformer en autant de cauchemars ténébreux et pervers.

### **Enfance : rêves et cauchemars**

*L'Enfant Méduse* débute pourtant en toute innocence par une section intitulée simplement « Enfance », dans laquelle l'amitié entre Lucie et Lou-Fé rappelle l'idéal de l'amour courtois :

[...] il aime les romans de Chevalerie, il admire Perceval, Lancelot du Lac et son fils, le très pur Galaad.

Louis-Félix veut devenir un chevalier.

[...]

---

2 LÉVINAS (E.), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, coll. Figures, 1991, 268 p. ; p. 167.

Mais tant pis s'il n'a pas encore trouvé de preux compagnons pour l'accompagner dans sa quête, ni même des maîtres véritables. Au moins a-t-il trouvé sa Dame. Une Dame à la mesure du chevalier balbutiant et maladroit qu'il est. Une jolie Dame miniature, enjouée autant qu'affectueuse. C'est la petite, là, qui est en train de le tirer doucement par la manche.

Elle s'appelle Lucie Daubigné (*EM*, p. 26).

En raison de son idéalisme enfantin, Louis-Félix Ancelot devient le chevalier d'une romance courtoise et le Lancelot de Lucie. En fait, les valeurs qu'évoquent les « romans de Chevalerie » rappellent l'idéalisation naïve du monde imaginé par Lou-Fé. Pour celui-ci, il est possible de vivre la quête du Graal et de rechercher sa Dame. Dans sa naïveté – car il est bien sûr un « chevalier balbutiant et maladroit » –, Lou-Fé vit son amitié avec Lucie sur le mode d'une telle idylle, la simplicité et l'innocence de sa jeunesse se trouvant magnifiées par le conte de fées ou le roman courtois.

Lucie exprime pareillement son amitié en termes d'innocence, et rejette l'intrusion du monde des adultes dans le sien quand ceux-ci se mettent à traiter Lou-Fé d'« amoureux » : « Mais Lucie a horreur de ce mot ; c'est un mot bon pour les adultes et pour les imbéciles, pas pour elle et pour Lou-Fé. Celui-ci est bien d'avantage pour elle, – il est son jumeau » (*EM*, p. 27). Tandis que Lou-Fé place son amitié avec Lucie sur un piédestal en recourant à l'idéal de la chevalerie des romans courtois, Lucie fait appel à un Autre idéal : son jumeau, c'est-à-dire une sorte de double d'elle-même. Pourtant, l'amitié ainsi idéalisée ne peut plus perdurer quand la conception que s'est faite Lucie de son Moi – et donc de cette amitié – s'écroule. Pareillement, Sylvie Germain rompt la représentation des jumeaux et de leur dédoublement idéalisé pour la remplacer par un autre dédoublement, résultat d'une rupture interne du Moi : Lucie substitue à la réciprocité confortable qu'elle a avec Lou-Fé un dédoublement encore plus dangereux de son Moi : Lucie se fait sa propre jumelle.

L'état d'innocence partagée entre Lucie et de son ami Lou-Fé est brusquement corrompue par un « ogre », son frère aîné Ferdinand (ce qu'elle ne comprendra que plus tard). Toujours innocente, Lucie n'a pas la capacité de comprendre en adulte cet ogre dont les adul-

tes parlent. Elle le pense encore comme un personnage de contes de fées : « l'ogre » devient alors à ses yeux l'Ogre archétypal, celui qui représente l'Adversaire du conte de fées. Pourtant, à la découverte du cadavre d'une jeune fille violée et étranglée, une fillette de douze ans appelée Anne-Lise, Lucie ne comprend pas la véritable nature des crimes de cet « ogre » des adultes : dans ses rêves, il ne demeure qu'un symbole imaginaire du mal. En fait, Lucie répond elle-même comme elle peut aux questions auxquelles ses parents refusent de répondre :

Des mots bizarres, pleins de danger. Des mots terribles, comme sont dans les contes les noms « ogre, loup, marâtre ou sorcière ». Elle a bien essayé de poser des questions à sa mère au sujet de la mort d'Anne-Lise, mais Aloïse a éludé les questions et ne lui a répondu que par des formules évasives. Alors Lucie a fini par intégrer le mystère de la mort d'Anne-Lise à son imaginaire pétri de fables et de légendes, et de récits de la vie de Jésus et des saints. Un Ogre a tué Anne-Lise (*EM*, p. 62).

Même si elle n'est pas encore victime de cet « ogre », Lucie amorce déjà son processus de transformation en Méduse, car son imaginaire est déjà pétri de fables et de légendes : il s'ensuit qu'elle est incapable de comprendre l'ampleur de la cruauté et de l'inhumanité de l'Ogre qui, à ses yeux, reste un méchant chimérique et sans visage, le produit des récits de son imaginaire enfantin.

Le participe passé *pétri* évoque l'image du boulanger qui travaille la pâte pour en bien incorporer tous les ingrédients. Parce que son imaginaire est hanté de contes fantastiques, Lucie n'arrive pas à comprendre la réalité de la mort d'Anne-Lise : toutes ses tentatives de synthèse de cet événement sont simplificatrices et figées. Pétri d'images de contes de fées, son monde imaginaire se pétrifie peu à peu. Tant par le son que par l'image, ce participe *pétri* annonce la future *pétrification* affective de Lucie.

L'Ogre Ferdinand ne demeurera pas longtemps, hélas, qu'un personnage de conte de fées : un jour il entrera bien réellement dans la chambre de sa propre sœur. Bien que Lucie ait déjà nommé Ogre le violeur des jeunes filles, elle l'avait fait sans reconnaître son crime. À



ses yeux, il était l'ogre des contes qui mangeait des fillettes, sans qu'elle ait réalisé la menace qui pesait sur elle. C'est seulement quand l'Ogre s'en prend à sa propre sœur, que Lucie comprend enfin que Ferdinand est le violeur-assassin ; et cette fois il n'est plus à ses yeux l'ogre d'une légende, mais d'un cauchemar. Ce moment est non seulement celui de la rupture entre Lucie et Lou-Fé, mais aussi entre Lucie et son Moi. Il s'ensuit un dédoublement destructeur de ce Moi, qui succède à l'innocence de son amitié avec son fidèle compagnon de rêveries :

Elle a renié son compagnon de jeux et de rêves d'autrefois ; elle a répudié son jumeau aux lunettes à monture d'écaille blonde. De même elle a repoussé toutes ses camarades et elle refuse l'affection des adultes. De ceux-là surtout elle se tient à distance. Elle se veut seule. Elle y est parvenue, elle a instauré le vide autour d'elle (*EM*, p. 92).

Dans ce texte, si Lucie et Lou-Fé représentent la rencontre face-à-face entre le Je et l'Autre par leur gémellité-amitié, la rupture entre Lucie et Lou-Fé signifie une rupture avec autrui dans le face-à-face lévinassien. Et quoique ce ne soit pas Lou-Fé qui ait offensé Lucie, cette rupture avec Lou-Fé – et plus encore avec le monde des adultes – est une rupture avec tous les autres : Lucie refuse toute possibilité d'un face-à-face. Nous nommerons cette manière d'être : « le solipsisme »<sup>3</sup>.

---

3 J'emploie le terme solipsisme dans le contexte de la critique que fait Lévinas de l'angoisse heideggerienne : « La crainte pour autrui, crainte pour la mort de l'autre homme est ma crainte, mais n'est en rien un s'effrayer. Elle tranche ainsi sur l'admirable analyse phénoménologique que *Sein und Zeit* propose de l'affectivité, de la *Befindlichkeit* : structure réfléchie s'exprimant dans un verbe à forme pronominale où l'émotion est toujours émotion *de* quelque émouvant, mais aussi émotion *pour* soi-même; où l'émotion consiste à s'émouvoir – à être effrayé *de* quelque chose, réjoui *de* quelque chose, attristé *de* quelque chose, mais aussi à se réjouir *pour* soi, à s'attrister *pour* soi, etc. Je m'inquiète et me soucie de ma mort. Double intentionnalité du *de* et du *pour* et ainsi un retour sur soi, retour à l'angoisse pour soi, à l'angoisse pour sa finitude : dans la peur du chien, une angoisse pour ma mort » – LÉVINAS (E.), *Entre nous*, *op. cit.*, p. 167-168.

### **Inceste : jeux du dédoublement**

Avant de procéder à l'analyse de l'aliénation de Lucie et de son Moi, il est important d'aborder le dédoublement bizarre qu'a subi Ferdinand dans sa jeunesse, et qui se trouve à l'origine de ses perversions. Ferdinand est le fils d'Aloïse et de Victor, tandis que Lucie est née « d'un deuxième lit », un mariage de convenance. Aloïse considère le père de Ferdinand comme « l'homme de sa vie », elle voudra que Ferdinand lui ressemble bien longtemps après sa mort :

Son corps, – tombeau vivant. Ferdinand a grandi sous le regard vigilant de sa mère ainsi que s'édifie un mausolée précieux [...] la mémoire d'un défunt vénéré... Et le petit Ferdinand, docile au-delà de toute espérance, est devenu l'image de son père. Alors sa mère reconnaissante a sacralisé cette image [...] (EM, p. 78).

Ce dédoublement contre-nature et effrayant aliène la jeunesse de Ferdinand. De fait, lorsque sa mère apprend la mort de Victor, elle entre dans la chambre de Ferdinand et le serre passionnément dans ses bras : « Il ne comprenait rien, il était la proie d'une trop grande frayeur. Il venait d'être arraché à la douceur du sommeil, à la tendre peau de l'enfance, à l'insouciance et à la paix, d'un seul geste » (EM, p. 79). Ferdinand va alors grandir avec l'idée que son corps est « tourment et ténèbres » (EM, p. 84.), étranger à lui-même et aux autres. Tout se passe comme si le viol de la sœur dont il se rend coupable reproduisait sa propre aliénation, comme dans une sorte de transgression figurée, provoquée par la tentative d'Aloïse de faire ressusciter son mari décédé en refaçonant son fils à son image.

Bien que la relation entre Aloïse et son fils ne soit pas à proprement parler incestueuse, le corps de Ferdinand médiatise le désir de sa mère pour le père défunt, ce qui a certainement des implications incestueuses :

Et depuis ce jour elle n'avait eu qu'une hâte : que Ferdinand quitte au plus vite son *corps* d'enfant, qu'il devienne à son tour un homme. Un homme pareil à son père, aussi beau et brillant que *le père*. Elle n'avait plus eu qu'un *désir* : que le fils *ressuscite* pour elle *l'époux* disparu... (EM, p. 80 ; je souligne).

Il en résulte que Ferdinand est un jeune garçon indifférent à son propre sort : une indifférence qui refoule la peur que lui inspire l'étreinte trop fervente de sa mère. Le trouble qu'a ressenti ce jeune garçon se transforme en désir, un désir curieux et incompréhensible dont il ne peut pas énoncer les origines. L'identification trompeuse entre Victor et son fils Ferdinand en tant que substitut amoureux mène à l'aliénation du fils. Ferdinand subit la punition des péchés (symboliques) d'une autre génération, et sa passion le poussera à commettre un inceste véritable, telle une pulsion à accomplir l'acte figuratif et inachevé de sa mère. Incapable de résister à la tentation du désir incestueux de sa mère, Ferdinand finit par violer sa sœur Lucie, ce qui la changera en Méduse, monstre terrible qui pétrifie autrui aussi bien qu'elle-même.

Dans *Le Moi divisé*<sup>4</sup>, Ronald David Laing entreprend une étude du comportement schizoïde et schizophrène en termes « existentiels », afin de rendre la folie et le processus de l'affolement compréhensibles<sup>5</sup>. Ce texte serait utile pour faire une analyse ontologique et psychologique de l'épreuve de l'inceste subie par Lucie. En effet, son processus d'auto-pétrification et la pétrification conséquente de son frère Ferdinand pourraient mieux se comprendre en recourant à la théorie de la progression vers l'aliénation – terme par lequel nous traduisons *disembodiment* – de Laing.

Dans le chapitre « Le moi incarné et non incarné », Ronald David Laing décrit l'individu qui éprouve le Moi en tant qu'entité disjointe ou aliénée (*disembodied*) comme suit :

[...] plus ou moins détaché ou divorcé de son corps, *il sent son corps comme un objet parmi d'autres objets dans le monde plutôt que comme le noyau de son être* [souligné dans la traduction française] [...]. Un tel divorce du corps prive le moi non incarné d'une participation directe à la

---

4 LAING (R.D.), *The Divided Self*. New York : Pantheon, 1969, 237 p. ; *Le Moi divisé (de la santé mentale à la folie)*. Tr. fr. Claude Elsen [1970]. Paris : Stock, coll. Stock+Plus, 1979, 228 p. Les références à la traduction française iront à cette dernière édition.

5 LAING (R.D.), *Le Moi divisé*, *op. cit.*, p. 15 ; *cf. The Divided Self*, *op. cit.*, p. 9.

vie du monde, dont le seul intercesseur est le corps, avec ses perceptions, ses sensations et ses mouvements <sup>6</sup>.

L'expérience du Moi schizophrène comprend un certain dédoublement par le fait que celui-ci, en tant qu'observateur, se retire du corps comme moyen de défense et que « le moi non incarné, s'il regarde ce que fait le corps, n'y est engagé en rien » <sup>7</sup>. La retraite solitaire de Lucie et l'emploi qu'elle fait de son corps suivent l'exemple de ce Moi disjoint de Laing. Lucie repousse en effet son corps par une autre sorte de dédoublement curieux ; il ne s'agit pas d'un dédoublement de son corps en entier, mais de ses seuls yeux. Là encore, il y a pétrification : Lucie n'est plus que son regard. Elle se protège du traumatisme dont elle est victime par une métamorphose de son regard, qu'elle transforme en mimant des insectes, des crapauds, et surtout les yeux nocturnes du hibou :

Des yeux ! Voilà ce qui fascine tant Lucie chez les crapauds et les papillons : ces deux espèces, au terme de leurs diverses *métamorphoses*, se transforment en yeux. [...] ainsi apparaissent grenouilles et crapauds, papillons diurnes et nocturnes, à l'enfant qui elle-même n'est plus que regard. Et de même aime-t-elle les hiboux, les effraies, les chevêches, parce que leurs *faces plates* ne sont qu'immenses yeux aussi *fixes* que lumineux. Le jour ils gardent leurs paupières *closes*, se tiennent *impassibles et rigides* dans quelque discret trou de muraille ou dans l'ombre des branchages. Mais ils ne dorment pas ; ils aiguisent leur vue sous leurs paupières, ils filent leur propre lumière à l'insu de tous, en cercles de soie orangée autour de leurs prunelles noires. Et à la nuit tombée ils rouvrent leurs yeux, alliage de lune rousse et de soleil

- 
- 6 LAING (R.D.), *Le Moi divisé*, *op. cit.*, chapitre « Le moi incarné et non incarné », p. 90-91 ; « [...] *more or less divorced or detached from his body. The body is felt more as one object among other objects in the world than as the core of the individual's own being. [...] Such a divorce of self from body deprives the unembodied self from direct participation in any aspect of the life of the world, which is mediated exclusively through the body's perceptions, feelings and movements [...]* » – LAING (R.D.), *The Divided Self*, *op. cit.*, p. 71.
- 7 LAING (R.D.), *Le Moi divisé*, *op. cit.*, p. 91 ; « *the unembodied self, as onlooker at all the body does, engages in nothing directly* » – LAING (R.D.), *The Divided Self*, *op. cit.*, p. 71.

radieux [...]. Des yeux ailés, armés d'un bec et de serres acérés (*EM*, p. 133-134 ; je souligne).

L'imitation du regard des bêtes sauvages, auxquelles elle s'était de longue date identifiée (bien avant l'arrivée de l'Ogre dans sa chambre), permet à Lucie de voir au moyen d'une deuxième paire d'yeux qui, comme ceux du hibou, sont « impassibles et rigides ». Ces nouveaux yeux symbolisent une nouvelle conception du monde, appréhendé d'un point de vue animal. Engendré par l'inhumain, le regard de Lucie ne participe alors plus de l'idéal lévinassien, qui nous dicte la fragilité absolue d'autrui : il participe au contraire d'un refus absolu de rencontrer autrui.

La métamorphose ovidienne en « yeux ailés » signifie une (ré)appropriation de l'inceste symbolique entre la mère et son fils. La transformation animale de Lucie fonctionne en tant que double punition, envers elle-même et envers les autres. Ce nouveau regard la pousse encore plus loin dans le comportement destructeur de son Moi aliéné. Les paupières « impassibles et rigides » de Lucie marquent le début de la pétrification, conformément aux analyses de Laing.

Son « regard de Méduse » – symbolisé par des mots tels que « rigides », « impassibles », « plates » et « fixes » – a effectivement scindé Lucie de son Moi ; aussi se retrouve-t-elle condamnée à vivre séparée du monde. Son nouveau regard lui permet non seulement de se défendre d'une situation horrible, mais aussi de se venger des autres :

Elle tire son éclat fixe de deux immenses ocelles noirs cerclés de rouge cramoisi que rehaussent encore de larges cernes d'or.

Nul papillon, aucun oiseau, pas même le plus majestueux des paons n'a jamais arboré de si fabuleux et terrifiants ocelles. Car ils sont terrifiants ces deux ocelles couleur de lave en fusion ; et ils ont de la lave l'incandescence et la violence. Des ocelles ignés. Et leur fixité est telle que peut-être elle résulte d'une giration forcenée (*EM*, p. 111-112).

Lucie s'est donc bien créé une deuxième paire d'yeux comme moyen de défense, mais ces yeux ne sont qu'une sorte de trompe-l'œil façonné par son admiration des animaux ; son nouveau regard

devient ocelle, l'œil trompeur que l'on trouve souvent sur les ailes des papillons, et bien sûr sur les plumes du paon. Pourtant, l'ocelle est une arme à double-tranchant : il s'agit d'un signifiant sans signifié, car les yeux n'existent pas. Par suite, Lucie, qui n'est plus que ce regard, n'est plus qu'un regard sans signification : voilà qui porte atteinte à l'ontologie fondatrice du Moi, et rend toute éthique de la rencontre en face-à-face avec autrui impossible.

### **Regard performatif, regard pétrifiant**

C'est pourtant avec cette seconde paire d'yeux vidés de toute signification que Lucie se vengera des actions de Ferdinand, lorsqu'un jour, à l'aube, celui-ci rentrera à la maison complètement ivre et s'évanouira près du mur du potager. Alors que son frère gît à terre sans défense, Lucie, profitant de l'obscurité, lui révèle le pouvoir de ses nouveaux yeux. Elle darde pour la première fois sur Ferdinand son « regard de Méduse », se penchant sur lui tandis qu'il est incapable ni de bouger, ni de détourner les yeux de son regard haineux de sœur blessée :

Il voudrait bien détourner son regard, refermer ses *paupières*, arrêter de voir ces cœurs sanglants à la clarté des ocelles couleur de lave, mais il ne le peut pas. Les *ocelles* dardent sur lui leur regard ensorcelant. Et quand bien même il parviendrait à fermer ses *paupières*, cela serait en vain. Il continuerait à voir ; la vision a pénétré bien trop profond sa chair pour qu'elle puisse disparaître. *Elle s'est gravée à l'intérieur même de sa peau.*

[...]. L'homme à terre est vaincu, il est perdu. Il se sent vidé de ses forces, dépouillé de sa volonté, privé de toute puissance, *dépossédé de son propre regard, arraché à lui-même* [...]. Il ne peut plus cesser de voir car il n'est pas hors de l'image ; il est avalé par cette image qui le domine, il est au-dedans du tableau, corps et âme. Ces ocelles sont des bouches autant que des yeux. Ils sont des gueules dévorantes (*EM*, p. 114 ; je souligne).

Le « pouvoir dévorant » de ce regard, c'est sa capacité à substituer à la vision de l'autre une autre vision dont il est la cause. Ainsi la vision de Lucie rend-elle Ferdinand impuissant en le dépouillant de la

sienne, puisqu'elle a mis Ferdinand *dans* le « tableau » : en le faisant objet de sa propre vision à elle, Lucie dépouille son frère de sa subjectivité.

Dans son article « Quand voir c'est faire : L'énonciation performative et le trou de la serrure »<sup>8</sup>, qui est une étude de cinq romans, Françoise Lucas propose une lecture austinienne de l'acte d'espionner. Cette auteure soutient la thèse que dans les textes qu'elle analyse, l'acte d'épier par le trou d'une serrure devient une « énonciation performative » austinienne, parce que le voyeur accomplit sa vision en suivant certaines conventions qu'il lui impose, ce qui lui confère une valeur illocutoire. Elle constate que « les conventions non seulement ôtent toute possibilité d'action au personnage mis en image, mais créent aussi la signification que l'épieur donne à l'image. C'est donc un *acte* »<sup>9</sup>. Dans *L'Enfant Méduse*, s'il n'est pas question d'épier par le trou d'une serrure, le regard Lucie ôte toutefois toute possibilité d'action à Ferdinand, qui se retrouve paralysé tant mentalement que physiquement.

« L'acte de discours visuel » est ici un acte de vengeance par pétrification : Lucie renvoie à Ferdinand des images par son regard de Méduse, qui lui communique une « signification » évidée par les ocelles, acte destructeur plutôt que créateur. C'est tout comme si Lucie punissait son frère en le forçant à être aussi vide et impuissant qu'elle : la destruction du rapport signifiant-signifié par rapport à son regard produit une crise ontologique, qui sape le rapport entre autrui et le Moi de Ferdinand. Cette énonciation performative ne crée pas de signification comme le dit Lucas, mais arrache le Moi par son regard : cet acte destructeur n'en n'est que plus transgressif. Sylvie Germain va encore plus loin en donnant à la vision de Lucie un pouvoir performatif : contrairement à ce qui se passe dans les autres textes étudiés par Françoise Lucas, dans *L'Enfant Méduse*,

---

8 LUCAS (F.), « Quand voir c'est faire : l'énonciation performative et le trou de la serrure », *Études littéraires*, (Québec : Université Laval), t. 28, n°3, 1996, p. 29-42.

9 LUCAS (F.), « Quand voir c'est faire... », *art. cit.*, p. 30-31.

Ferdinand se sait sujet du regard de sa sœur. Et pour se venger, Lucie n'a pas besoin de blesser le corps de Ferdinand : tout ce dont elle a besoin, c'est de lui imposer la vision qu'elle désire, pour s'assurer qu'il comprend la « signification » qu'elle veut qu'il comprenne.

Ce regard destructeur et réducteur pose d'ailleurs une question éthique, car il détruit « l'irréductibilité du visage » lévinassienne, qui affirme le visage comme exemple par excellence d'une altérité qui ne saurait être détruite. Pourtant, Lucie se détruit elle-même tout en détruisant autrui par cette destruction d'elle-même, parce sa conduite supprime l'événement fondateur de l'éthique lévinassienne : la reconnaissance absolue d'autrui par le Moi, sans laquelle il n'y a pas de face-à-face possible.

Par exemple le jour où Ferdinand est ivre-mort dans le potager, Lucie lui montre les photographies de deux autres de ses victimes, Anne-Lise et Irène, qu'elle garde dans sa chambre. Ce ne sont pas les photos elles-mêmes qui constituent un acte illocutoire, mais l'usage qu'elle en fait, qui confère à la vision une signification performative et pétrifiante :

Elle pique une épingle en haut de chaque photo puis, avec précaution, se penche vers les tomates poussées au sommet du tuteur et y plante les photos. Les épingles crèvent la peau lisse des tomates bien mûres ; un peu de jus s'égoutte des fruits blessés. Le jus perle sur la peau des fruits, coule doucement, puis tombe en brillantes gouttelettes jusque sur le visage du gisant. Et chaque fois la petite scandale la chute de ces larmes vermeilles d'un bruitage sifflant (*EM*, p. 115-116).

Lucie sait que Ferdinand reconnaîtra les photos de ses victimes, et comprendra leur signification. Ces photos et le « sang » qui coule dessus conspirent à produire la signification voulue, à communiquer la connaissance des crimes et à punir le criminel. Par contraste avec les textes de Lucas, le pouvoir de ce regard vient non pas d'un regard caché, mais d'une impuissance infligée à la victime, ou au criminel, par une vision de ce que Lucie désire : Ferdinand ne peut en effet saisir la signification de son regard que par la médiation de la vision qu'elle lui transmet par les photos épinglées sur les tomates. Cette puissance du regard est double : celle qui regarde et l'objet de



son regard achèvent l'acte de voir, mais seule celle qui regarde impose ses conditions sur la vision et donc sur Ferdinand :

Fruits, cœurs, larmes et sueur de sang. Joliesse, fraîcheur, yeux de lave et regard fou de haine. Les portraits s'étaient cloués dans le cœur de l'homme étendu, nuque contre terre.

Matin d'été, si vaste, lumineux, matin figé dans la folie de la vengeance...

Petites filles en blouses d'écolières, petite sœur au corps menu, gosses souillées, crevées, jetées en terre et sœur de Gorgone. Toutes les images s'étaient mêlées, entre-déchirées, superposées ; s'étaient heurtées jusqu'à saigner. Et le monde avait basculé dans ce sanglant fouillis d'images (*EM*, p. 177-178).

Lucie parvient donc à communiquer avec son frère sans parole ni blessure physique.

Quand bien même Lucie ne blesse pas le corps de Ferdinand, elle lui inflige une blessure morale dont il ne se remettra jamais. Lorsque sa famille le trouve le lendemain matin dans le jardin, « Il tient en permanence ses yeux grands ouverts, braquant dans le vide un regard dénué de toute expression » (*EM*, p. 154) : il demeure pétrifié par la double vision que Lucie lui a infligée. La vengeance de Lucie est sans répit, elle continue à tourmenter son frère pétrifié bien après leur rencontre dans le jardin : elle entre inlassablement dans sa chambre et se penche sur son corps inerte, le torture en plaçant des insectes sur son visage, en braquant de la lumière dans ses yeux, puis dans les siens, enfin « elle impose l'image des petites filles étranglées au regard du gisant » (*EM*, p. 181).

Et le jeu s'aggrave : Lucie ne se contente pas de prendre sa revanche ; elle finit par devenir aussi malveillante que son frère : « Le jeu est grave. Lucie le joue à la folie avec le plus parfait sérieux. Lucie y joue la vie et l'âme de son frère. Sans se douter que la frontière entre son frère et elle s'est effacée, et que le mal est à présent dans son camp plus encore que dans celui du frère déjà vaincu. Déjà châtié » (*EM*, p. 202). Il n'est plus ici question de châtiement, mais de sadisme : d'où le renfermement solipsiste de Lucie sur elle-même, conséquence de la perte de soi. Le réflexe de défense de

Lucie a ainsi rendu toute rencontre avec le monde, toute rencontre entre soi et l'Autre impossible. Et quoique vaincu, l'ogre continue à aliéner sa sœur. À force de chercher à se protéger, Lucie a fini par créer ce que Laing appelle un Moi faux (« *a false self* »), c'est-à-dire « un système partiellement dissocié du « vrai » moi, lequel est dès lors exclu d'une participation directe aux relations de l'individu avec les autres et avec le monde »<sup>10</sup>.

Ronald Laing poursuit en disant qu'au lieu de posséder un Moi / corps (« *self / body* ») qui fait face à l'Autre, le Moi méconnaît le corps comme « autre », ce qui constitue un déplacement de l'Autre lévinassien. R.D. Laing explique en effet qu'alors « le moi [...] est empêché d'avoir une relation directe avec les choses et les êtres réels »<sup>11</sup>. Cette théorie de Laing sur le Moi faux, dans lequel le Moi entre en rapport avec un corps-Autre au lieu d'un autre tout court aurait assurément comme conséquence un anéantissement de la rencontre Moi-autre lévinassienne ; or afin que la rencontre soit éthique, l'Autre devrait être l'Autre absolu ou pure altérité. La dislocation ou la pétrification du Moi excluraient donc toute interaction avec l'Autre, ce qui explique l'expérience aliénante de Lucie et de son faux Moi (sous la forme d'une deuxième paire d'yeux) : Lucie ne peut plus se reconnaître dans son propre regard, elle est devenue étrangère à elle-même, car elle s'est créé un faux Moi par la régénération et le dédoublement de sa vision. Ainsi ses yeux fonctionnent-ils comme des substituts de son corps, conformément à l'idée de Laing de la dissociation du Moi véritable, et son regard-corps n'est plus relié à la conception qu'elle se fait d'elle-même :

Des signes, elle en épiait partout. Jusque dans les miroirs devant lesquels elle se postait, fixant ses propres yeux comme s'ils avaient été

---

10 LAING (R.D.), *Le Moi divisé*, op. cit., p. 109 ; « *a system partially dissociated from the "true" self, which is, therefore, excluded from direct participation in the individual's relatedness with other persons and the world* » – LAING (R.D.), *The Divided Self*, op. cit., p. 86.

11 LAING (R.D.), *Le Moi divisé*, op. cit., p. 111 ; « *The self, therefore, is precluded from having a direct relationship with real things and real people.* » – LAING (R.D.), *The Divided Self*, op. cit., p. 86.

ceux d'une autre. [...] Il lui arrivait parfois de passer des heures, enfermée dans sa chambre, à scruter un miroir.

[...]

Mais son attention était souvent déviée, son imagination venait faire écran entre elle-même et son reflet et la détournait de son projet, sans qu'elle en prît conscience. Elle confondait sa vie avec des personnages de contes qu'elle avait lus, [...] à force de se fixer ainsi dans le miroir en multipliant et travestissant sans fins son regard, elle se dessaisissait en fait d'elle-même [...] Et, sans oser le reconnaître, elle éprouvait un plaisir trouble, une joie honteuse à se voir ainsi démultipliée, [...].

[...] Elle ne luttait face au miroir qu'entre elle-même et tous ces autres qui avaient fait intrusion en elle à la suite de l'ogre (*EM*, p. 199-200 ; je souligne).

Cette image de l'écran fait penser à l'allégorie de la caverne de Platon : comme les habitants de cette caverne, Lucie éprouve sa propre vie comme une série d'images projetées auxquelles elle ne participe pas. Lucie ne peut plus vivre que devant l'écran sur lequel sont projetées ses propres *illusions*, devenues sa réalité à elle.

Notons également que l'ouverture de *L'Enfant Méduse*, dans une section intitulée « Première enluminure », comporte la description d'une éclipse solaire dans laquelle la puissance terrible et belle de la lune dérobo la lumière au soleil. Sylvie Germain semble annoncer ici la descente de Lucie dans la caverne où, comme les prisonniers de Platon, elle ne connaîtra plus que la vie des ombres ; et à la manière du premier prisonnier quittant la caverne, Lucie pourra après la mort de Ferdinand soit rouvrir ses yeux, se refaire une vision, soit demeurer Méduse sans victime désignée :

Des miroirs aussi elle s'était détournée. Quand elle avait voulu se soumettre à l'épreuve de son propre regard, comme elle en avait pris l'habitude au cours des derniers mois, ses paupières s'étaient baissées, son regard dérobé. Son regard de Méduse n'avait plus d'ennemi à défier, plus d'adversaire à transpercer et foudroyer. Son étincelant regard de Méduse s'était soudain alourdi, opacifié. Les miroirs n'avaient plus la moindre profondeur, ils avaient cessé d'être des lanternes magiques qui mettaient en scène de multiples et belliqueuses Lucie. [...]

De toutes parts la joie se refusait à Lucie (*EM*, p. 253-254).

Ce n'est que plusieurs années après que Lucie deviendra capable de rencontrer autrui, quand Madeleine Ancelot, la mère de Lou-Fé, lui apprendra à faire renaître son regard : « Alors Lucie a senti qu'il lui fallait réapprendre à regarder ; apprendre à voir. [...] Les visages surtout » (*EM*, p. 277). C'était la transformation de son regard qui avait aliéné la jeune Lucie et fait d'elle une enfant Méduse, ce sera une autre transformation de son regard qui lui permettra de sortir de son renfermement solipsiste et de rencontrer autrui. De nouveau, elle devra dédoubler son regard, mais pour sortir définitivement de la caverne cette fois-ci.

Le cas exemplaire de Lucie dévoile une autre facette du face-à-face lévinassien, qui exige tout d'abord une soumission totale de soi devant autrui. Chez Lévinas, il existe toujours la possibilité d'un refus d'autrui, qui est pour lui un refus de la responsabilité envers son prochain ; Sylvie Germain nous propose dans son roman une autre forme de refus de l'altérité de l'Autre, qui n'est pas un refus de la responsabilité envers cet Autre, mais la conséquence d'une rencontre manquée. Le Moi échoue à rencontrer l'Autre non par désintérêt, mais parce qu'il est disloqué, aliéné : par suite de traumatisme et d'aliénation, le Moi de Lucie n'est qu'un regard pétrifiant (une chose). Ce n'est qu'après avoir refait son regard qu'elle retrouve un Moi qui accepte la prédominance de l'Autre. Ce n'est qu'avec ce Moi reconstitué qu'un face-à-face s'accomplit.



Évelyne FRANK

(Centre Écritures 1)

**IDENTITÉ ET ALIÉNATION DANS *MARIE LA PASSANTE*  
DE PIERRE-MARIE BEAUDE**

Il y a, estimée par ses pairs, l'écriture universitaire de Pierre-Marie Beaudé en matière d'exégèse et d'herméneutique <sup>2</sup>. Il y a, tout aussi impressionnante en raison du grand écart que cela représente, cette autre écriture de P.-M. Beaudé : des ouvrages de fiction pour enfants et adolescents, chez Gallimard. Il y a enfin son écriture de romans et de nouvelles adressés aux adultes, dont cette *Marie la passante* <sup>3</sup> qui fut portée à la scène par Rachel Boulenger au Festival d'Avignon en 2000.

Dans ce monologue de fiction, l'auteur fait parler Marie-Madeleine (nouvelle forme de l'altérité où un homme écrit au féminin) pour jouer sans doute avec une part de lui-même, celle qui s'appelle Marie et critique volontiers Pierre.

Dans les Écritures (Marc 16, 9 et Luc 8, 2), Marie-Madeleine est celle qui fut rendue à elle-même par le Christ alors qu'elle était tortu-

---

1 Membre associé du Centre Écritures, EA 3943. Université de Lorraine.

2 Je pense notamment à ses ouvrages : *L'Accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*. Paris : Cerf, coll. Cogitatio Fidei, n°104, 1980, 343 p. ; *Jésus de Nazareth*. Paris : Desclée de Brouwer, coll. Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, n°5, 1984, 206 p. (réédition en 1993) ; *Premiers chrétiens, premiers martyrs*. Paris : Gallimard, coll. Découvertes, n°189, 1993, 176 p. (réédité en 2002 et 2005) ; *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*. Paris : Cerf, coll. Théologies, 2010, 431 p.

3 BEAUDE (Pierre-Marie), *Marie la passante*. Récit. Paris : Desclée de Brouwer, coll. Littérature ouverte, 1999, 86 p. ; les paginations renvoient à cette édition.

rée par sept démons, ce qui dit une souffrance au-delà de ce que l'on peut imaginer. Dans *La Légende dorée*<sup>4</sup>, Marie-Madeleine rassemble en elle la figure de toutes les femmes qui, dans les Évangiles, ont parfumé Jésus, dont la « pécheresse » venue chez Simon (en Luc 7, 36-50), pour qui l'évangéliste a maintenu l'anonymat, par discrétion. Il y a aussi la légende des Saintes-Maries-de-la-Mer. P.-M. Beaudé s'inspire de toutes ces sources, ainsi que des traditions picturales flamandes et italiennes, pour construire sa propre Marie-Madeleine, en un récit à la première personne où cette femme se retourne sur son passé.

Trois temps de durée inégale se dessinent dans cette existence : l'aliénation ; la guérison par Jésus ; l'érémisme par-delà le départ du Ressuscité. Il n'est pas possible, dans le cadre de cette contribution, de traiter l'ensemble de la problématique ; je m'en tiendrai donc ici, pour l'approche de « la femme qui se réfugiait [ainsi] derrière sa beauté » (p. 10), à l'analyse du premier temps, ce qu'un peu rapidement on pourrait appeler l'entrée en folie. J'en retracerai à grands traits les premières étapes, avant d'en examiner plus attentivement le processus et, enfin, d'en reconstituer l'interprétation par Marie la passante elle-même.

### Une Marie Madeleine

Il semble que l'entrée dans l'aliénation soit ici d'abord une prédisposition, liée à un certain profil repéré par la psychiatrie. Ainsi, Marie Madeleine a une prédilection pour l'oiseau migrateur (p. 11-12)<sup>5</sup>. Elle se place sous le signe des « vagabondages » pour avoir, de sa mère,

---

4 DE VORAGINE (Jacques), *La Légende dorée*. Édition publiée sous la direction d'Alain Boureau *et alii*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°504, 2004, CXI-1549 p. ; chap. 92, p. 509-521.

5 Le psychiatre Marc-Alain Wolf s'intéresse à cet aspect, non dans l'ouvrage de P.-M. Beaudé, mais dans la clinique en général – cf. WOLF (M.-A.), *Quand le mysticisme mène à la folie. Essai sur la mystique juive, Sabbataï Zevi et le Rabbi de Kotzk*. Paris : MNH/Nadir, coll. Mystiques et représentations, 1998, 155 p. ; p. 65

le souvenir d'une femme en marche (p. 18). D'où l'amour des étoffes légères et des parfums, pour leur caractère volatile (p. 31). C'est encore l'emprise de la figure maternelle que nous retrouvons dans l'importance de l'amitié de la lune pour Madeleine (p. 30). Cette mère est morte quand l'enfant était toute jeune, avant que la mémoire des visages ait pu se fixer (p. 19). C'est une mère rien qu'à soi : pas de souvenir où elle serait associée au père (p. 17). De cette absence de la mère, Madeleine dira : « elle s'est gravée en creux dans mon désir » (p. 19).

La relation au père est difficile aussi. Il y a toute l'ambiguïté de cet homme qui punit alors qu'il est peut-être secrètement fier des réactions masculines de sa fille, cet homme qui, donc, la reconnaît dans un non qui dit oui (p. 10). Le monde des aînés (p. 14-16), dans une société qui arrange le mariage des plus jeunes, est perçu *seulement* comme problématique, avec « la pincée de jouissance mauvaise qu'ils auront éprouvée à décider ainsi du destin des plus jeunes » (p. 16). Madeleine enfant et adolescente ne vit donc aucune attirance pour son avenir de femme (p. 16). Elle reste rivée à l'enfance, non pas son enfance en particulier, mais l'enfance en général, dont elle ne parvient pas à faire le deuil (p. 13). Enfin, cette femme n'est pas mariée et, dans sa civilisation, c'est une « malédiction » (p. 20).

Dans ce roman, l'entrée dans l'aliénation ne correspond pas seulement à un profil, elle résulte aussi de circonstances favorables. Sont ainsi mentionnés la ville (p. 23) et des jeux hasardeux (p. 24), choisis par le personnage pour « retarder [s]on entrée dans le monde assez repoussant des adultes » (p. 24).

Un élément fut, semble-t-il, encore plus déterminant : un acte de transgression peut-être difficile à assumer psychiquement sur le long terme. Ainsi, – par dépit ? par défi ? par désir de vengeance ? –, il y a ces relations sexuelles dont Marie la passante dit : « Difficile, j'ai décidé de l'être moins. Quand le mari d'une de mes amies m'a courtisée, sans aucunement l'aimer, je lui ai offert ma virginité » (p. 21) ; « Ces choses-là, chez nous, sont une ignominie » (p. 21). L'acte n'est pas posé pour lui-même. Il n'est pas non plus fait en accord

profond avec soi. Il entraîne une réprobation sociale qui ne peut la laisser totalement indifférente.

### Un processus

L'aliénation est un processus. Pour le comprendre, un historique est nécessaire, ce qui donne une justification vraisemblable au récit de *Marie la passante* en sa première partie, qui évoque ce temps où la jeune femme se sentait au pouvoir d'un autre qui la rendait autre.

Dans ce processus, le récit insiste sur le fait que des choses apparemment insignifiantes apparaissent *a posteriori* comme graves. Ainsi, quand Madeleine déclare : « Je n'y ai pas pris garde, assez étourdimement » (p. 9), au lecteur d'entendre le double sens de ce mot d'étourderie : c'est la légèreté d'une tête de linotte et c'est l'ivresse suggérée l'étymologie. Dans l'entrée en aliénation, l'être sous-estime les conséquences de ses choix : « menteries bénignes » (p. 11), « je ne voyais qu'avantages à » (p. 11), « je ne me suis pas rendu compte que » (p. 11), « je voulais me persuader que rien n'a vraiment d'importance tant qu'on sait... » (p. 26), « vous n'avez pas vu venir le moment où » (p. 33). Cela paraissait sans importance et pourtant ce qui est dit de l'argent vaut pour le reste : « Je me suis prise au jeu » (p. 28).

Le fil conducteur du récit, c'est ici la perte du nom et de la mémoire du nom, perte qui devient le symbole même de l'aliénation, et qui est à entendre non seulement du point de vue psychologique mais biblique, en particulier vétérotestamentaire. C'est si important que la problématique est posée dès les premières lignes du récit, dans cet incipit suivi d'un long développement, contenant d'une certaine façon tout ce qui suit. La perte est traitée tantôt comme un « effacement » (p. 9) (bis), tantôt comme un endormissement du nom (p. 34-35). Des points de repère précis nous sont donnés : « À dix-sept ans encore, j'étais Marie, native de Magdala » (p. 9) ; « À vingt ans, j'étais devenue la Madeleine » (p. 9). Ce qui disparaît, c'est vraiment le nom, Marie. Demeure le lieu d'origine, avec cette explication : « j'appartenais au monde des "filles" qui a pour habitude de



désigner les meilleurs de ses éléments par leur lieu d'origine » (p. 9). La femme devient donc le lieu d'où elle vient, dans une sorte de métonymie. De fait, pour la passe, elle est un lieu et, un peu plus loin, Marie la passante le signifie : « pour ceux qu'ensorcelait mon corps, la fille de Magdala est devenue la Madeleine » (p. 10).

L'étymologie du nouveau nom, « Madeleine », nous est indiquée et ceci lui confère une grande importance. Le texte joue avec cette étymologie : « tour » (p. 9). La tour, symbole phallique, devient le symbole de Marie la passante qui, dans son enfance, y pratique des jeux de garçon manqué (p. 10). La première transgression, certes bien innocente, se déroule là : « se jucher » sur les hauteurs. Significativement, de flirts, en ville, Marie la passante dira : « J'étais là, sur ma tour » (p. 24). Les restes de l'architecture en ce lieu induisent l'idée de royauté, du fait que le « rocher est "couronné" par un reste de fortification » (p. 9). La fillette contemple le paysage comme une reine (p. 10). Il est « à [s]es pieds » (p. 10). Fortifiée, la tour a quelque chose de défensif. Marie la passante, quant à elle, « esprit mutin et frondeur » (p. 24), aime agir sur le mode du « défi » (p. 10).

Madeleine dit avoir volontairement tu son nom, recourant ainsi à une mesure d'auto-conservation. Elle utilise pour cela tantôt un vocabulaire virginal, disant que le nom tu était « jardin clos, fontaine scellée » (p. 11) – autrement dit, Madeleine rêve d'être Marie la vierge prise sous la nuée, ce qui lui sera effectivement donné dans la suite du récit –, tantôt un vocabulaire sacerdotal, puisque le nom restait « à l'abri des profanations » (p. 11).

D'où le recours à de fausses identités, néanmoins plausibles. Ce faisant, Madeleine entre en contradiction avec elle-même, puisqu'elle choisit le mensonge au sujet de son nom alors qu'elle a fui le mensonge de la vie établie dans les mariages arrangés (p. 16). Or, ceci ira jusqu'à la scission de sa personnalité, car, disent les Écritures (Dn 13, 55 et 59), le mensonge vous coupe en deux. Quand Madeleine livre de fausses identités, il s'agit d'abord, et pendant des années, d'un acte conscient et voulu. Pour ses clients, elle est « Élisabeth ou Ruth, ou Anne » (p. 11), qui, toutes, dans les Écritures, ont une histoire malheureuse s'inversant un jour en grâce ; le

mensonge trahit peut-être ici quelque chose d'une attente secrète. Pour Jésus lui demandant son nom, Madeleine donne encore de fausses identités, mais c'est maintenant contre son gré et ces identités sont tout à fait farfelues, dans l'hypertrophie du délire : « Baala » (bis), « Débora », « Balkis », « Sara », « Isis et Ève, Anat, déesse génisse et fille du grand Dieu », « Astarté et Lilith, Bat-Rabbim, Rébecca » (p. 42). Ce délire dit bien quelque chose pourtant : si Madeleine s'identifie à des figures de femmes extraordinaires, si elle a besoin de se donner une identité fabuleuse, c'est qu'elle manque de cette sécurité fondamentale qui seule permet à un humain de dire « je », à l'intérieur des limites de son propre nom, modeste mais véridique. Effectivement, Madeleine analyse après coup : « je lui répondais qui j'étais et je n'étais pas moi » (p. 42).

Ces noms mythiques, elle les brandit tous d'un seul coup. Autrement dit, elle est plusieurs femmes en même temps. L'auteur, P.-M. Beau de, adapte, sur un versant féminin, le récit de la libération du possédé de Guérasa, où l'homme est « Légion » (Marc 5, 9). Et le psychanalyste Eugen Drewermann de commenter :

Trop souvent, quand on s'approche de quelqu'un, [...] on ne parle pas en fait avec une véritable personne, mais bien plutôt avec toutes sortes d'instances destructrices qui parlent dans l'autre. [...] À la place du moi, une fois parle le père de la personne, puis de nouveau sa mère ou son frère ou le curé, l'instituteur ou un autre encore. Toutes ces personnes intériorisées sous l'effet de la peur et de la contrainte dès la petite enfance, avec leurs prescriptions de comportement et leurs ordres mécaniques comme physiquement présents en l'autre, se combattent violemment. On en vient à se demander, en vain, comment, de derrière toutes ces voix, parvenir à faire émerger le vrai moi [...] <sup>6</sup>.

Nous avons peut-être bien là une des clefs de lecture de l'aliénation de Madeleine : cette femme est saine mais habitée de la maladie des autres, de la maladie des hommes qui l'ont pénétrée en la prenant pour une déesse afin de se donner à eux-mêmes un statut grandiose. Quand Madeleine se sent parcourue par « des dizaines de

---

<sup>6</sup> DREWERMANN (Eugen.), *Das Markus Evangelium. Erster Teil*. Olten und Freiburg im Breisgau : Walter-Verlag, 1987, 656 p. ; p. 363 (trad. personnelle).

voix indomptées » (p. 42), son délire n'est peut-être qu'un délire induit. Elle a relayé en elle l'imaginaire de ces hommes, les fantasmes des autres, et elle a amplifié cela, quand elle ne délirait pas encore, pour jouir de l'illusion d'une toute-puissance : « J'avais la conscience de représenter à moi seule toute une ville, et peut-être même un royaume » (p. 27-28). D'où la question du rapport entre l'aliénation et le regard des autres. Le roman ébauche quelques pistes. Marie la passante en vient à se nier pour avoir surtout agi par défi (p. 10) et dépit (p. 27), pour avoir cédé au plaisir d'être connue (à défaut de reconnue) (p. 9), pour avoir mystifié (p. 10).

Ceci mène celle qui fuyait les rivalités vers l'inflation. Dans son métier de courtisane, Marie la passante est Reine (p. 26) et elle le manifeste par les festins qu'elle offre avec démesure, entretenant sa « cour » (p. 28). Il y a donc le paradoxe de cette ascension qui est déchéance ; et il s'agit de descendre toujours plus bas que les autres pour rester maîtresse de sa déchéance, en quelque sorte. L'argent intervient ici, non pour lui-même mais comme signe de prise du pouvoir malgré tout : « je faisais monter les enchères » (p. 28). Le corps est instrumentalisé dans le même but, ce que manifestent les termes relevant de la magie, en particulier : « ensorcelait » (p. 10). Participe bientôt de cette inflation le rire. Madeleine l'utilise pour masquer les choses et c'est un art, dit-elle, qui relève d'un savoir (p. 11). Mais sur le long terme, ce rire lui revient comme un boomerang. Elle en vient à le subir, émanant de soi. Ce rire qu'elle entend à la fois à l'intérieur et à l'extérieur est hypertrophié, en ses proportions et en sa durée. Il devient « houle de rire qui me cognait les flancs » (p. 39) et « longtemps après que les ricanements se sont tus, ils résonnent en vous comme au long de couloirs » (p. 40).

Le processus aboutit au désespoir, selon des étapes marquées par des indicateurs temporels dans le récit. C'est le corps qui donne le premier signal d'alarme car « un jour, le corps se fait rétif » (p. 33) ; « Vous n'avez pas vu venir le moment où le corps vous trahit comme vous l'avez trahi » (p. 33). Cela impacte « l'âme » (p. 33). Le signal donné par le corps est la fin du plaisir dans l'acte de chair, qui prend un goût de mort (p. 33-34). Mais les apparences demeurent. La

beauté physique, notamment, reste encore intacte (p. 34). Elle s'abîmera plus tard, dans le rire « mécanique », avec la défiguration qu'entraîne le rictus (p. 40). Déjà cependant la scission est aboutie : « j'étais une étrangère dans un corps devenu mensonger à être trop courtisé » (p. 34). D'où, pour Marie la passante, un retentissement dans ses pratiques de courtisane suscitant les remarques des plus perspicaces de ses compagnes : « tu travailles mal, Madeleine » (p. 3).

Un pas plus loin, le cœur devient « indifférent » (p. 34) et l'âme est fissurée (p. 37). Une béance s'ouvre en soi, que Marie la passante appelle : « tombe », « trou », « puits sans fond » (p. 35), avant de dire : « je ne sais pas » ce que c'est (p. 35), et ce « je ne sais pas » assoit sa crédibilité de narratrice. Cette béance est le lieu de « peurs redoutables » qui remuent (p. 35).

La perte de la perception de sa propre identité – « Le temps est arrivé où je n'ai plus su vraiment qui j'étais » (p. 34) – s'accompagne de la perte du contact avec les autres, dans une sorte d'*emmurement*, ici suggéré par l'image de l'écran (p. 40). Même perte de contact avec la plage, le lac et le ciel : « Un soir, je suis allée au lac, c'est le vide qui m'a répondu » (p. 35, 37). C'est vécu comme un rejet par le monde (p. 35). Avant, Madeleine se sentait exclue des maisons, mais elle trouvait refuge auprès du lac. Maintenant, elle se sent aussi exclue du lac, donc de l'ultime chez soi. Ce phénomène s'étend de l'espace au temps : Madeleine se sent exclue des nuits (p. 35).

Les angoisses sont nombreuses. L'une d'elles est « une peur panique de manquer » (p. 50), qui la pousse à amasser dans une sorte de syndrome de Diogène (p. 50). L'angoisse est perpétuelle, ce qui la contraint à une veille perpétuelle (p. 35) – cette femme est *gehetzt* diraient les Allemands (p. 35). Alimentent l'effroi des hallucinoses (et alors la phrase se fait très longue, avec des propositions juxtaposées qui pourraient faire à elles seules une phrase chacune, l'absence de point étant significative) (p. 38). Pire, il y a des hallucinations visuelles et auditives (p. 35) formant un « sabbat » (p. 36).

Ses longues insomnies, Marie la passante les vit en position fœtale (p. 36). La femme en est laminée au point de sentir son « mai-

gre » (p. 42) corps « craquer » (p. 36), « désarticulé » (p. 36). C'est une véritable passion, avec crucifixion, sang et eau : « on me retrouvait au matin, les bras en croix, allongée sur le sable, de l'eau mêlée de sang s'exsudait de ma peau comme d'une outre usagée » (p. 36).

La parole est atteinte. C'est une parole altérée, elle aussi sous le signe de la scission : « Une langue bifide s'empare de vos paroles et les désosse » (p. 39). Le terme bifide fait bien sûr penser au serpent et donc à Satan, mais le texte ne le nomme pas. Des « voix » parlent en soi. Elles disent autre chose que soi. Ce qu'elles disent est « fané » (p. 42). Ces discours tenus par d'autres empêchent la parole personnelle d'advenir. Il n'y a plus de « voix profonde » : « des dizaines de voix indomptées faisaient avorter ma parole » (p. 42), dit Marie la passante. Quand cette femme rencontre une parole authentique, il y a silence en elle. C'est un silence de désaccord dans tous les sens de ce mot, si bien que, lorsque Jésus lui demande son nom, Marie la passante ne peut d'abord répondre, « muselée » (p. 42), comme l'invité aux noces de l'Évangile selon Matthieu (Mt 22, 1-14). Mais, d'une certaine façon, ce silence hurle comme dans le tableau de Munch, *Le Cri*. De fait, le cri devient l'expression habituelle de Madeleine. Il y a le cri contre le démon (p. 36), les cris, tout autres, pour « réveiller le ciel » (p. 37), et des cris la nuit au milieu des tombes (p. 39)<sup>7</sup>. Plus loin, c'est l'obscène : elle rote au visage du Christ, hoquette ses noms fantasmés (p. 42) ; l'important est moins de blesser que d'éructer, faire sortir de soi par vagues successives, pour se sentir exister et se sentir le pouvoir de rejeter.

La mort se fait belle et se présente comme une issue. Mais la tentative de suicide du haut de la tour de Magdala (p. 38) échoue et c'est comme le comble du désespoir. Alors, Marie la passante glisse du côté des cimetières. Elle est donc une morte vivante (p. 39), comme le possédé de Guérasa dans les Évangiles (Mc 5,3) : « On m'entendait, la nuit, crier du côté des tombeaux » (p. 39), « ma survivance chez les morts » (p. 43).

---

7 Comme en Mc 5,5.

Le processus est abouti quand Jésus passe auprès d'elle, qui est ainsi évoquée : « mon corps de femme gisait » (le verbe est traditionnellement utilisé pour les morts, en particulier dans l'expression « ci gît »), « sans sommeil » (comment ne pas penser à « l'intense veille » du « dieu des nerfs » dont parle le poète M. Pierre-Emmanuel dans *Jacob*<sup>8</sup> ?), « dans la poussière » (soit, symboliquement, dans la condition humaine non rédimée), « sordide d'un bord de route » (c'est le lieu des laissés pour compte, qui jamais ne pourront faire le chemin et périront pour n'avoir pas pu faire ce chemin) (p. 42).

### Marie la passante interprète cet état

Dans sa relecture du passé, Marie la passante interprète cet état. Pour cela, elle utilise trois champs lexicaux : celui de la folie, celui de la persécution par un prince gris et celui de l'impersonnel. Ainsi, elle dit s'être sentie en proie à la « folie » (p. 14) et utilise le terme d'« aliéné » (p. 37). S'agit-il vraiment d'une psychose ? Ou simplement d'un état *border line* ? Il y a, même si c'est après coup, récit, et récit cohérent, structuré, abouti, avec une dimension symbolique<sup>9</sup>. Il y a l'utilisation fréquente, qui atteste une distanciation possible, de l'analogie (p. 40) et de la comparaison, par exemple : « j'ai vécu comme un chat haret autour de mon village » (p. 39). Le psychotique en serait-il capable ?

---

8 PIERRE-EMMANUEL (Matthieu), *Jacob*, dans *Œuvres poétiques complètes*, vol. 2. Lausanne : L'Âge d'Homme, 2003, p. 93 : « Le corps intact, atteindre l'âme : intense veille / Ubiquité de Lucifer, le dieu de nerfs / Qui haïssant l'Amour le dissèque à merveille. / Le mal est clairvoyant par le tranchant / D'une attention de même trempe que le Verbe. / : [...] une seule âme qu'il effrite, qu'il rassemble / Pour qu'elle en sente mieux sa ruine, puis qu'il sape / Encore et met ensemble et sape [...] ».

9 Je fais mien ici ce propos de Daniel Sibony, dans SIBONY (D.), *Lectures bibliques. Premières approches*. Paris : Odile Jacob, coll. sciences humaines, 2006, p. 271 : « J'appelle symbolique toute mise en acte de l'appel d'être qui raccroche le manque à une transmission vivante, au rythme des générations, au désir d'être qui nous porte et nous échappe comme une mémoire d'origine. C'est dire que nul ne maîtrise le symbolique [...] ».

Marie-Madeleine met aussi son état en rapport avec « un prince gris sans visage et sans nom <sup>10</sup>, qui violentait [s]on corps pour le tenir en servitude » (p. 35), appelé encore : cet « être de silence » (p. 35), « l'ange du silence » (p. 35, 42), paradoxalement « entendu ». Le terme est à comprendre dans le double sens de « perçu » et de « compris » : « J'ai entendu l'ange du silence qui volait de colline en colline, éteignant tout sur son passage. Et j'ai su qu'il n'y aurait plus jamais pour moi de nuits habitables [...] humaines » (p. 35). Puis Madeleine nomme cette mystérieuse figure « l'ange malin » (p. 35) et l'évocation n'est peut-être pas sans analogie avec le combat de Jacob <sup>11</sup>, quand il est question de cette « lutte avec un ange au corps de chien qui vous met sa morsure à l'épaule » (p. 40). Plus fréquemment, Marie la passante parle d'un « démon » (p. 36). Il la possède et la parasite : « veillait et respirait en moi » (p. 35), « m'avait pénétrée » (p. 35). Il la détruit mais la garde sauve *a minima*, d'où l'échec de la tentative de suicide : « Il ne voulait pas que je détruise sa maison » (p. 38). Il lui impose une veille constante, perçue comme une adoration exigée d'elle sans arrêt (p. 36). Beaucoup de verbes d'action disent ici l'hyperactivité violente. En bonne théologienne, Marie la passante ne confond pas le démon et le diable (p. 38), les démons, dans les Écritures, étant simplement des forces impersonnelles devant destructrices quand elles prennent le dessus sur l'homme. Une fois (p. 49), le démon devient pluriel dans le propos de Marie la passante, mais ceci semble induit par le discours de l'entourage (p. 39).

Enfin est mentionné de l'impersonnel, venu des profondeurs de soi, prenant le dessus maintenant à la fois en soi et par projection autour de soi, et appelé « force » : « il remontait de moi une force muette qui soumettait mon esprit, me torturait les membres » (p. 35), ou « voix » : « la voix autre en moi » (p. 39).

---

10 Comme elle, sans nom...

11 Ceci, selon une interprétation juive du combat de Jacob, dans laquelle l'agresseur du patriarche serait l'esprit d'Ésaü.

Tout ceci est associé à la couleur noire, sans doute moins pour pointer vers une pathologie mélancolique que pour dire simplement le triomphe de la douleur et de la mort (p. 14, 27, 41, 49).

\*

Je me garderai bien de poser un diagnostic, par incompetence, parce que je me suis promis un jour de ne plus jamais utiliser de gros mots, et à cause de ce que dit Marie la passante au sujet des paroles dogmatiques : « Sept démons. Les gens savants savent compter ces choses là. À les compter, ils pensent déjà les conjurer » (p. 39), dire que confirme, entre autres, Marc-Alain Wolf : « Dans certaines circonstances, le diagnostic de folie, posé péremptoirement en dit aussi long sur la quête obsessionnelle du psychiatre que sur l'état psychique réel du "patient" »<sup>12</sup>. Pourtant il me semble bien y avoir aliénation, dans le roman, pas forcément au sens de psychose, encore que..., mais au sens de « devenant autre que soi ». Cette difficulté d'être demeure jusqu'au terme du roman, me semble-t-il.

L'origine de ce mal-être paraît ici ne pas résider seulement dans le contact avec l'autre, lui-même prisonnier de son mal-être à lui. Notre propre altérité serait-elle à incriminer ? Marie la passante entre-t-elle dans le ratage pour avoir voulu être elle-même, donc autre, cultivant dans son vocabulaire les mots « personnel » (p. 9), « singulier » (p. 10), « différente » (p. 14), ce qui est devenu dans le discours des adultes « arrogante et fière », « difficile » (p. 21) ? Je ne le crois pas. Peut-être le problème réside-t-il ici dans la relation malheureuse du « je » à cette riche altérité personnelle, dans ses choix, des choix dits de « chèvre » (p. 14), qui rendent chèvre, en quelque sorte<sup>13</sup>.

Quoi qu'il en soit demeure cette finale, qui parle d'un avenir pascal malgré tout : « Un jour, je passerai la mer » (p. 75).

---

12 WOLF (M.-A.), *Quand le mysticisme mène à la folie*, op. cit., p. 32.

13 Je fais ici allusion à la dernière partie du roman.



**ALTÉRITÉ, IDENTITÉ, ÉCRITURE**



Pierre RAJOTTE

Université de Sherbrooke

**ALTÉRITÉ ET ALIÉNATION DANS LES RÉCITS DES VOYAGEURS QUÉBÉCOIS  
EN ASIE AU COURS DE LA SECONDE MOITIÉ DU XX<sup>E</sup> SIÈCLE**

Les récits de voyage ont souvent permis d'observer une rhétorique de l'altérité en lien avec des processus d'aliénation, et plus encore quand ils se rapportent à des destinations, notamment certains pays d'Asie comme la Chine et l'Inde, qui confrontent les voyageurs occidentaux à une altérité que l'on qualifie généralement de « radicale ». Le corpus québécois n'échappe pas à ce principe de corrélation. Jusqu'aux années 1940, par exemple, la plupart des récits des voyageurs québécois en Asie restent sous-tendus par une approche ethnocentriste qui tend à dévaloriser et à instrumentaliser la culture de l'Autre au profit de celle du Même. Il en va toutefois tout autrement dans les récits de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle (plus d'une cinquantaine), qui sont généralement marqués, postcolonialisme oblige, par la volonté de se désaliéner d'une perception ethnocentrée de la culture occidentale au profit d'une meilleure connaissance et reconnaissance de l'Autre. Chez la plupart des auteurs, le voyage, expérience de décentration, les amène en effet à promouvoir une inversion des valeurs reçues, et notamment à idéaliser la différence de l'Asiatique, investie de valeurs qu'on se reproche de n'avoir pas soi-même. Dans la présente étude, j'aimerais essentiellement décrire et illustrer à l'aide de quelques exemples représentatifs les grandes caractéristiques de ce renversement. Ce rappel à grands traits m'amènera ensuite à me demander si, dans la nouvelle façon de représenter le rapport à l'Autre, subsiste ou non une forme d'aliénation, c'est-à-dire une manière de se rendre étranger à soi-même

ou de rendre l'Autre étranger à lui-même, pour m'en tenir ici à une définition simple mais largement admise de la notion d'aliénation <sup>1</sup>.

### De l'aliénation de l'Autre à l'aliénation du Même

Rappelons d'abord brièvement <sup>2</sup> que, jusqu'aux années 1940, le discours des voyageurs québécois en Asie vise bien souvent à récupérer l'altérité de l'Asiatique à des fins ethnocentriques. C'est particulièrement le cas, comme on s'en doute bien, dans les récits des missionnaires qui s'emploient à démontrer la nécessité de convertir l'Autre à la religion chrétienne. Pour ce faire, la propagande missionnaire donne à voir l'Asiatique comme une menace à contrer et sa conversion comme une mesure préventive qui épargnera « à l'humanité de grandes catastrophes » <sup>3</sup>. Afin d'endiguer le fameux « péril jaune » qui menace d'envahir l'Occident, estime le père Olivier Maurault en 1922, il importe « d'aller porter la vérité à ces peuples assis à l'ombre de la mort » <sup>4</sup>. Seule leur conversion permettra aux Asiatiques, nous disent certains voyageurs, d'avoir accès au véritable progrès, apanage de l'Occident chrétien. Dans son récit publié en 1922, Urbain-Marie Cloutier écrit : « les Japonais n'ont de notre civilisation que la surface et l'extérieur ; tant qu'ils n'en auront pas absorbé aussi la moelle, c'est-à-dire le christianisme, leur adaptation au progrès

- 
- 1 REY (Alain), dir., *Le Nouveau Petit Robert*. Paris : Le Robert, 2007, XLII-2837 p. ; p. 65 : « Tout processus par lequel l'être humain est rendu comme étranger à lui-même » ; ROUART (Marie-France), *Les Structures de l'aliénation*. Paris : Publibook, coll. Lettres et langues, 2008, 313 p. ; p. 13 : « La perception que d'une manière ou d'une autre l'individu n'a plus accès à lui-même ».
  - 2 Au sujet de l'altérité asiatique chez les voyageurs québécois, voir également : RAJOTTE (P.), « L'Asie dans les récits des voyageurs québécois de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle : un miroir contre-ethnocentrique », dans Przychodzen (Janusz), dir., *Asie de soi, Asie de l'autre. Récits et figures de l'altérité*. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. L'espace public, 2009, 155 p. ; p. 131-155.
  - 3 CLOUTIER (Urbain-Marie) (R.P.), *Propos japonais*. Québec : Imprimerie Franciscaine Missionnaire, 1922, 294 p. ; p. 200.
  - 4 MAURAUULT (Olivier), « Propos japonais », *Le Devoir*, (Montréal), vol. XIII, n°162, 14 juillet 1922, p. 1.

moderne restera toujours factice et menteuse »<sup>5</sup>. La différence de l'Autre est donc utilisée de manière à galvaniser le zèle apostolique que doivent déployer les missionnaires pour la réduire. « De l'inversion à la conversion »<sup>6</sup>, pour reprendre l'expression de Francis Affergan. Aussi est-ce avec un certain triomphalisme que l'on décrit les bienfaits de l'éducation catholique prodiguée à de jeunes Asiatiques. Dès lors, il ne s'agit plus de représenter l'Autre, mais de faire en sorte qu'il ne soit plus tout à fait autre. Dans sa différence, l'Asiatique suscite généralement peu d'intérêt ou inspire des commentaires méprisants. Une fois réduit au Même, c'est-à-dire décrit comme un fervent néophyte catholique, il constitue en revanche un phénomène digne d'attention. En somme, avant 1940, les voyageurs dépouillent l'Autre de son altérité afin de mieux faire valoir et d'imposer les valeurs qu'ils ont héritées de la civilisation occidentale.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et de l'« élargissement de la conscience collective de l'humanité »<sup>7</sup> qui en a résulté, cette rhétorique ethnocentrique n'a plus vraiment cours et cède peu à peu à la volonté de remettre en question les représentations essentialistes et aliénantes de l'Autre. À titre d'exemple, la notion de « péril jaune », qui ne considère les Asiatiques que comme des foules menaçantes, fait l'objet d'une déconstruction en règle. Plusieurs auteurs rejettent en effet cette image réductrice qui a pour effet de déshumaniser les Asiatiques, et ce faisant, dénoncent bien souvent l'élite bien pensante et religieuse qui s'en est servi pour mieux imposer son idéologie. Ainsi, dans *Deux innocents en Chine rouge*, publié en 1961, Jacques Hébert et Pierre-Elliott Trudeau annoncent d'entrée de jeu leur intention de se libérer de l'emprise de certaines peurs archaïques qui ont marqué leur enfance :

---

5 CLOUTIER (U.-M.), *Propos japonais*, op. cit., p. 17.

6 AFFERGAN (Francis), *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Sociologies d'aujourd'hui, 1987, 295 p. ; p. 86.

7 Edgard Faure cité par WIEVIORKA (Annette), « Le procès de Nuremberg et ses suites », dans WIEVIORKA (A.) et COURTOIS (S.), dir., *L'État du monde en 1945*. Paris : La Découverte / Poche, 2005, 289 p. ; p. 38.

Ce livre faillit avoir un autre titre : « Le Péril Jaune ». [...] Nous aurions ainsi rejoint chez plus d'un lecteur l'image que son subconscient conserve de la Chine : pays où grouille une multitude d'hommes jaunes, petits, faméliques, rusés et, plus souvent qu'à leur tour, sinistres. Parmi toutes les frousses au moyen desquelles des éducateurs paranoïaques ont tenté d'effrayer notre enfance – franc-maçonnerie, protocole des sages de Sion, bolchevisme, matérialisme américain, botte rouge, Chiniqui et quoi encore ? –, le péril jaune avait une place de choix. Jeunes écoliers, nous apprenions par la propagande missionnaire que la Chine était le siège naturel de tous les fléaux : paganismes, pestes, inondations, famines et bêtes féroces ; la collecte périodique des timbres de la Sainte-Enfance était aussi une occasion de nous rappeler la condition misérable et quelque peu diabolique d'un peuple qui jetait ses bébés aux pourceaux. Puis les récits d'imagination et d'aventures – mettant en scène les pirates de la mer de Chine et les Fou Man Chou de la pègre changhaïenne – achevaient de renseigner nos jeunes esprits sur les dangers que recélait l'Empire du Dragon. C'est durant notre adolescence que le péril se précisa. Des professeurs de collège nous démontraient sobrement, chiffres en main, que la poussée démographique ferait bientôt éclater les frontières chinoises et qu'un raz de marée jaune aurait tôt fait d'engloutir le monde blanc. Vers cette époque Mr. Believe-it-or-not Ripley répandait aussi une image saisissante : si le peuple chinois défilait quatre par quatre devant un point donné, le défilé – compte tenu des taux de natalité et de mortalité – se poursuivrait pendant toute l'éternité<sup>8</sup> !

Le récit de leur voyage permet ici aux auteurs d'identifier et de ridiculiser certaines fausses croyances qu'on leur a inculquées depuis leur enfance. La rencontre de l'Autre les invite en quelque sorte à se déprogrammer, à se désaliéner, notamment en rejetant de l'Occident ce qui contribue à entretenir une représentation aliénante de l'Asie. L'altérité de l'Autre n'est plus mise au service de la valorisation du Même, mais plutôt de sa désaliénation.

Cette approche tend à se généraliser dans les récits de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. De façon générale, en effet, l'attitude

---

8 HÉBERT (Jacques), TRUDEAU (Pierre-Elliot), *Deux innocents en Chine rouge* [1961]. Montréal : Éditions de l'Homme, 2007, 240 p. ; p. 7-8.

conquérante, voire condescendante des voyageurs du passé laisse maintenant place à l'humilité et à l'aveu d'ignorance. « En parcourant l'Asie, je me suis rendu compte de la profondeur de mon ignorance »<sup>9</sup>, écrit le voyageur Hervé Dupuis. Pour certains, il ne s'agit plus de réduire l'Autre à une image dégradée du Même, mais plutôt de témoigner, au contact de l'Autre, de la dégradation de l'image du Même : « nous barbares occidentaux »<sup>10</sup>, « nous n'avons rien compris à la délicatesse de l'âme japonaise »<sup>11</sup>, affirme l'écrivain Eugène Cloutier. Selon Jacques Hébert, la Chine a bien raison de se méfier des Occidentaux, qui ont « trop longtemps abusé de sa confiance » en lui proposant, au nom du christianisme, une « civilisation basée sur le commerce, l'égoïsme, la mesquinerie... »<sup>12</sup>.

Visiblement, par une forme d'inversion des rôles, les préjugés anciennement projetés sur l'Autre (ignorance, infantilisme, barbarie, etc.) concernent maintenant les Occidentaux. Ainsi, le péril n'est plus jaune mais blanc, le danger ne vient plus de l'Asie mais de l'Occident qui, « sous le fallacieux prétexte de civilisation », estime Alain Grandbois, « abuse de sa force » et « impose sa domination »<sup>13</sup>. Qui plus est, c'est plutôt l'Occidental qui, malgré son éducation dite « supérieure », se trouve maintenant infantilisé, retardé, inadapté, illettré, voire analphabète. À son arrivée à l'aéroport de Narita au Japon, Charles Pelletier se sent comme un enfant qui ne peut lire aucun écriteau, aucune affiche. Même réaction de l'écrivain et membre de l'Académie canadienne-française François Hertel : « ici [au Japon], je suis complètement illettré : je ne sais ni parler, ni lire, ni écrire »<sup>14</sup>. À

---

9 DUPUIS (Hervé), *Voir ailleurs : récit de voyage*. Montréal : Triptyque, 1995, 211 p. ; p. 9.

10 CLOUTIER (Eugène), *Journées japonaises : récit*. Montréal : Éditions du Jour, 1969, 263 p. ; p. 161.

11 CLOUTIER (E.), *Journées japonaises*, *op. cit.*, p. 34.

12 HÉBERT (Jacques), *Aventure autour du monde*, tome 1 : *L'Extrême-Orient en feu*. Montréal : Fides, 1952, 225 p. ; p. 137.

13 GRANDBOIS (Alain), *Visages du monde. Images et souvenirs de l'entre-deux-guerres*. Montréal : Hurtubise HMH, 1971, 788 p. ; p. 261.

14 HERTEL (François), *Tout en faisant le tour du monde*. Paris : Éditions de la Diaspora française, coll. Alerte, 1971, 128 p. ; p. 36.

la limite, le renversement des rôles se manifeste par une forme d'altérité inversée, qui renvoie le voyageur à sa propre étrangeté et témoigne du « droit de regard sur le regard »<sup>15</sup> qu'on accorde maintenant à l'Autre. Les Occidentaux considèrent les Chinois comme superstitieux ; pourtant, si nous adoptions leur point de vue, nous verrions comme Joseph-Louis Lavoie qu'« un treize nous fait blêmir, surtout quand il chevauche un vendredi et que les salières renversées mêlent leur présage à celui des couteaux et des fourchettes en mal de culbuter »<sup>16</sup>. Ainsi, les croyances des populations asiatiques apparaissent aussi légitimes ou incongrues que les croyances occidentales. Leur étrangeté n'est plus stigmatisée au profit d'un Occident qui impose un universalisme déterminé par ses propres critères d'universalité. Elle révèle plutôt le conditionnement qui limite les Occidentaux à « l'horizon des significations qu'ils peuvent concevoir »<sup>17</sup>, si bien que l'Autre n'est plus coupable de l'incompréhension qu'il suscite.

---

15 Voir entre autres à ce sujet le chapitre « Le regard de l'autre » dans l'ouvrage de MOUSSA (Sarga), *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*. Paris : Klincksieck, 1995, 279 p. ; p. 59-72.

16 LAVOIE (Joseph-Louis), *Quand j'étais chinois*. Montréal : Les éditions Bellarmin, coll. Service de Dieu, 1961, 223 p. ; p. 195. En 1967, le récit de voyage au Japon de l'écrivain suisse Nicolas Bouvier illustre particulièrement bien ce renversement : « Après tout, un Homme-Dieu né d'une Vierge dans une étable, réchauffé par un âne et un bœuf, et cloué sur deux poutres entre deux voleurs par la volonté d'un Père miséricordieux... Mettez-vous à la place du premier Japonais qui a entendu cette histoire pour nous si familière ! » – BOUVIER (Nicolas), *Œuvres*. Paris : Gallimard, coll. Quarto, 2004, 1428 p. ; p. 507.

17 « L'autre dans l'horizon du langage, c'est-à-dire l'altérité dans l'ordre de la signification, n'est pas un donné mais un construit. Puisque la présence d'autrui n'apporte rien de plus que de l'autre comme possible du même, la présence langagière d'autrui n'apporte rien de plus que la réalisation d'un ensemble de significations qui étaient pour moi potentielles, c'est-à-dire que j'ai préalablement conçues ou tout au moins qui étaient pour moi concevables. [...] L'ego semble enfermé dans l'horizon des significations qu'il peut concevoir, puisque s'il ne peut pas les concevoir, elles n'existent pas pour lui. La signification autre, c'est-à-dire qui échappe aux significations possibles pour l'ego, serait donc hors d'atteinte » – MONNERET (Philippe), « Altérité et signification », dans



Sur le plan amoureux et sexuel, écrit Hervé Dupuis, je n'arrive pas à comprendre les Indiens, non pas parce que je les crois [...] arriérés mais parce que je ne réussis pas à me déprogrammer de mes concepts occidentaux. Dans les mariages arrangés, par exemple, là où moi je vois une immense misère émotive et sexuelle, eux voient leurs sentiments généreusement offerts au bien-être de leur famille et de leur collectivité, loin de l'égoïsme individuel. Un jour, je comprendrai peut-être <sup>18</sup>.

Dans cette remise en question du Même provoquée par la rencontre avec l'Autre, l'un des renversements particulièrement caractéristiques du discours des voyageurs de la seconde moitié du siècle consiste à faire le procès du modernisme occidental. Le progrès moderne que l'on considérait auparavant comme un signe de supériorité laisse maintenant place à un sentiment de perte et de promesses non tenues une fois comparé à la « profonde humanité » <sup>19</sup> et aux vraies valeurs qu'a su préserver la civilisation asiatique. Pour plusieurs auteurs, le progrès en Occident aurait mené à une forme d'aliénation et d'avilissement matérialiste en incitant les hommes, de dire le voyageur Lucien Coutu, à rester « repliés sur eux-mêmes par les priorités d'argent, de possession, de prestige, d'émancipation sexuelle érigées en absolus par une société de consommation, dont c'est l'avantage de garder l'homme dans l'infantilisme » <sup>20</sup>.

Tout comme le modernisme, la dimension ethno-religieuse de l'identité occidentale n'échappe pas au changement de paradigme. Le christianisme d'Occident, qu'on associait jadis au progrès, comme je l'ai signalé au début de la présente étude, est maintenant appelé à se régénérer au contact des grandes religions et philosophies asiatiques. Ainsi, une visite au Wat Pho, temple dédié à l'arbre sous lequel

---

GLADIEU (M.-M.) et TROUVÉ (A.), dir., *Lecture et altérités*. Reims : Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2008, 251 p. ; p. 187-202.

18 DUPUIS (H.), *Voir ailleurs : récit de voyage*, *op. cit.*, p. 160.

19 OLIVIER (Alain), *Voyage au Viêt Nam avec un voyou*. Montréal : XYZ éditeur, 2008, 217 p. ; p. 119.

20 COUTU (Lucien), *Pèlerinage à l'Est*. Montréal : Fides, coll. Éducation et religion, 1977, 269 p. ; p. 148.

Bouddha a reçu son illumination, est l'occasion pour André Dalcourt d'éprouver lui-même une forme de révélation :

Cette visite au Wat Pho m'a rendu perplexe sur un point. Il me semble que le bouddhisme doit forcer l'Occident chrétien à s'interroger sur ses valeurs. Que faut-il penser, en effet, d'une religion qui représente son Maître dans la position couchée ou assise, et toujours souriant, alors [...] que le christianisme montre toujours Jésus en sang, cloué sur une croix ? Que faut-il déduire du fait que le bouddhisme propose la sérénité et le détachement alors que le christianisme suggère la souffrance et la culpabilité ? Il y a certainement là quelque chose de révélateur, quelque chose de fondamental <sup>21</sup>.

D'une certaine façon, le procédé commode de l'inversion fonctionnelle toujours comme un principe heuristique dans la mesure où il permet de faire voir la différence <sup>22</sup>. Mais plutôt que les manques de l'Autre, c'est maintenant ceux du Même qu'il révèle. En témoigne éloquemment le jeune voyageur Ugo Monticone qui, en se regardant avec les yeux de l'Autre, prend conscience de la dimension aliénante de son existence :

Moi qui suis, chez moi, pris dans une course folle pour amasser et récolter, me faire valoir et accumuler, posséder et devancer, m'entourer et me faire estimer, produire et consommer... Je contemple cet homme [un vieil homme en Thaïlande] qui ne court pas sa vie, n'obéit à aucun cadran, ne consacre son énergie à aucun patron, ne fait pas partie de mon univers, ni de la même dimension. Et dans ses yeux, je vois qu'il sait. Il sait ! Il me regarde, moi, perdu dans ma fausse conception du monde, dans les mythes dont on m'a nourri, entouré des murs que je

---

21 BLANCHARD (Louise), DALCOURT (André), *Sabbatique asiatique II : le Sri Lanka, la Birmanie, la Thaïlande, le Cambodge et le Viet-Nâm : récit de voyage*. Outremont : Lanctôt éditeur, 2000, 277 p. ; p. 140.

22 « L'inversion est une fiction qui fait "voir" et qui fait comprendre : elle est une des figures concourant à l'élaboration d'une représentation du monde » – HARTOG (François), *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 1980, 386 p. ; p. 227.

me suis moi-même érigés, égaré dans le labyrinthe que je crois réalité, et il sait !<sup>23</sup>

En somme, les voyageurs confessent leur ignorance, leur superficialité matérialiste, leur aliénation à l'égard de la vie moderne, et du même coup reconnaissent à l'Asiatique le savoir, la connaissance et la sagesse. Cela dit, bien que cette inversion du discours traditionnel ait généralement pour but de démythifier la représentation de l'Autre, force est d'admettre toutefois qu'elle prend elle-même souvent appui sur une autre forme de mythification. À titre d'exemple, chez certains voyageurs, l'Asiatique représenté rappelle la fameuse figure du Bon Sauvage, le mythe du primitif qui a préservé une relation harmonieuse avec la nature et n'a pas été corrompu par le monde moderne. Ainsi, dans le village de Kuliithalai en Inde, Lucien Coutu constate avec admiration que « la vie est vécue au grand air, très près de la terre, de l'eau, du soleil, des plantes, des animaux et du temple »<sup>24</sup>. Il y a, ajoute-t-il, sur les visages et dans les attitudes des autochtones « un je ne sais quelle vérité, quelle liberté, quelle simplicité dont les civilisations de la machine ont perdu le souvenir »<sup>25</sup>. Certaines rencontres avec les Asiatiques amènent également Ugo Monticone à idéaliser leur existence au sein d'une nature bienveillante et à la comparer à la vie aliénante des Occidentaux en ville :

Des enfants [d'un petit village du nord de la Thaïlande] quittent momentanément les cailloux qui leur servaient de jeu. Tachés de boue, presque sans vêtements, ils ont une intense lueur dans les yeux que j'envie. Ils possèdent un monde immense, des étendues de terre aussi loin que porte l'œil, d'interminables forêts. Leur cour n'est limitée par aucun mur ; leurs classes sont les montagnes, leur musique vient des oiseaux, leurs mains caressent la nature, ils boivent l'eau directement à la rivière. [...] Je me rappelle brusquement la garderie au coin de chez moi, en ville, où les enfants sont laissés toute la journée dans un enclos

---

23 MONTICONE (Ugo), *Zhaole*. Montréal : Les Éditions du CRAM, 2005, 215 p. ; p. 37-38.

24 COUTU (L.), *Pèlerinage à l'Est*, op. cit., p. 176.

25 COUTU (L.), *Pèlerinage à l'Est*, op. cit., p. 176.

asphalté, tournant en rond sur des bicyclettes entre deux clôtures. Stimulation zéro <sup>26</sup>.

La figure mythique s'impose donc comme un paradigme interprétatif aux voyageurs qui en ont oublié la provenance. Je reviendrai sur cet aspect et sur son rapport avec l'aliénation. Constatons pour l'instant que les survivances primitives que les missionnaires d'une autre époque considéraient comme d'« épaisses ténèbres d'ignorance et d'erreur dont sont encore enveloppées ces pauvres âmes païennes » <sup>27</sup> apparaissent maintenant préférables au progrès moderne déshumanisant. La simplicité de leur existence est inversement proportionnelle à notre mal de vivre, semblent se dire les voyageurs. À eux « le sourire facile et généreux » <sup>28</sup>, « l'extrême hospitalité » <sup>29</sup>, la « qualité de relations humaines » <sup>30</sup>, la spiritualité et « cette joie de vivre quasi inexplicable » <sup>31</sup>, à nous les « visages renfrognés » <sup>32</sup>, l'« immense paranoïa collective » <sup>33</sup>, la décadence, le « manque existentiel » <sup>34</sup>, l'« humanité artificielle » <sup>35</sup> et la « civilisation en contreplaqué » <sup>36</sup>. Au demeurant, partir à la rencontre de l'Autre permet, de dire la voyageuse Louise Latraverse, « d'aller aux sources. Vers

---

26 MONTICONE (U.), *Zhaole*, *op. cit.*, p. 31.

27 PÉLOQUIN (Bonaventure), *Débuts d'un Missionnaire*. Montréal : [s.é.], 1921, 221 p. ; p. 51.

28 COUTU (L.), *Pèlerinage à l'Est*, *op. cit.*, p. 95.

29 CLAVET (R.), *La Chine de ma vie*, *op. cit.*, p. 115.

30 COUTU (L.), *Pèlerinage à l'Est*, *op. cit.*, p. 17.

31 BLANCHARD (L.), DALCOURT (A.), *Sabbatique asiatique II*, *op. cit.*, p. 171.

32 COUTU (L.), *Pèlerinage à l'Est*, *op. cit.*, p. 17.

33 MARCEL (Jean), *Lettres du Siam : lettres à Jean Tétreau sur le pays des hommes libres*. Montréal : l'Hexagone, 2002, 109 p. ; p. 28.

34 GRESCOE (Taras), *Un voyage parmi les touristes*. Montréal : vlb éditeur, 2005, 410 p. ; p. 383.

35 PELLERIN (Jean), *Escales au bout du monde*. Montréal : Guérin, 2000, 199 p. ; p. 177.

36 PELLERIN (J.), *Escales au bout du monde*, *op. cit.*, p. 185.

un endroit où le progrès n'a pas encore détruit l'essentiel. Vers un endroit où les valeurs humaines ont leur place »<sup>37</sup>.

### **Échapper au dilemme séculaire entre la dévalorisation et l'idéalisation**

En somme, les récits des voyageurs témoignent au xx<sup>e</sup> siècle d'un changement important dans la façon de représenter le rapport entre l'Occident et l'Asie. Si, jusqu'aux années 1940, les voyageurs tentaient essentiellement de valoriser et d'imposer leur propre culture, héritée d'un Occident chrétien triomphaliste, il en va différemment dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle alors que la plupart des voyageurs partent pour mieux se départir et se remettre en question. Plusieurs ont adopté comme précepte la fameuse remarque de Nicolas Bouvier : « Si on ne laisse pas au voyage le droit de nous détruire un peu, autant rester chez soi »<sup>38</sup>. Pour certains, leur discours peut même être l'occasion « de constituer l'autre en modèle de bonté originelle et naturelle, de s'accuser et de s'humilier, d'exhiber son être-inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique »<sup>39</sup>, pour reprendre les mots de Jacques Derrida au sujet des *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss. En un sens, de l'aliénation de l'Autre pour mieux valoriser le Même, nous sommes passés à la valorisation de l'Autre pour mieux dénoncer l'aliénation du Même. D'un manque de conscience, diraient certains, nous sommes passés à « une conscience du manque »<sup>40</sup>. Ainsi que le mentionne Eric Landowski, « aux certitudes d'un Nous plein, immobile, transparent et satisfait de lui-même, se sont alors substituées les interrogations d'un Nous inquiet,

---

37 LATRAVERSE (Louise), *India, mon amour*. Montréal : Art Global / Libre expression, 1995, 95 p. ; p. 44.

38 BOUVIER (N.), *Œuvres, op. cit.*, p. 1027.

39 DERRIDA (Jacques), *De la grammatologie*. Paris : Minuit, coll. Critique, 1967, 445 p. ; p. 168.

40 PELLERIN (René), « Théories et pratiques de la désaliénation », *Philosophiques*, vol. 8, n°1, 1981, p. 49-74 ; p. 59.

en construction, à la recherche de lui-même dans son rapport à l'Autre »<sup>41</sup>.

Mais on peut se demander si, dans ce renversement, subsiste un processus d'aliénation. Que penser par exemple de la dévalorisation de l'Occident qui caractérise les récits des voyageurs, et cela jusqu'à nos jours ? Doit-on y voir uniquement la manifestation libératrice d'un déconditionnement postcolonialiste, voire un exercice à la fois nécessaire et louable d'autocritique propre à une société démocratique et ouverte sur le monde ? Ou s'agit-il plutôt, comme le soutient Pascal Bruckner, d'une forme de « masochisme occidental »<sup>42</sup>, d'une réactualisation de la faute originelle, comme si « la mort de Dieu et du Père se conjuguaient – Sartre en est l'exemple magistral – avec un renforcement de la mauvaise conscience »<sup>43</sup>, avec un sentiment aliénant de culpabilité ? Y a-t-il lieu de croire que la désaliénation recherchée à une époque donnée aurait favorisé une nouvelle forme d'aliénation « par tout ce qu'elle implique de généralisation dogmatique de valeurs d'appréciation »<sup>44</sup>, une aliénation de « second degré »<sup>45</sup> dirait peut-être Stéphane Haber ? Du dogme de l'aliénation, serait-on passé à celui de la désaliénation sans que ne soit réellement recherchée ou mise en scène dans les récits de voyage une représentation critique de cette prise de position ? Dans un sens, cette situation aurait-elle fini par faire de l'aliénation dont on cherche à se libérer « quelque chose d'inconnu parce que trop bien connu »<sup>46</sup> ?

---

41 LANDOWSKI (Éric), *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997, 250 p. ; p. 42.

42 BRUCKNER (Pascal), *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*. Paris : Grasset & Fasquelle, 2006, 258 p.

43 BRUCKNER (Pascal), *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*. Paris : Le Seuil, 1983, 309 p. ; p. 13.

44 PELLERIN (R.), « Théories et pratiques de la désaliénation », *art. cit.*, p. 69.

45 HABER (S.), *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*. Paris : Presses universitaires de France, coll. Actuel Marx / Confrontations, 2007, 377 p. ; p. 372.

46 HABER (S.), *L'Aliénation, op. cit.*, p. 373.

Les avis sont partagés à ce sujet et la question reste bien sûr ouverte, mais chose certaine, il semble que cette tendance qui consiste à se dévaloriser <sup>47</sup> par rapport à l'Autre soit devenue aujourd'hui aussi suspecte que celle qui visait, à une autre époque, à se valoriser en dénigrant l'Autre. Autrement dit, adopter pour soi-même une attitude qu'on se reproche d'avoir eu envers l'Autre ne semble pas être la solution à privilégier. Au-delà du fait qu'elle puisse servir à promouvoir des valeurs universellement souhaitables et à favoriser une conscience critique de soi-même, toute comparaison reste une généralisation, une simplification qui aliène et transforme « la différence en manque ou défaut, selon [un] rapport de supériorité ou de domination » <sup>48</sup>. En outre, plutôt que de conduire à une meilleure connaissance de la culture de l'Autre, cette approche comparative perpétue une instrumentalisation qui fait en sorte que l'Autre reste étranger à lui-même. En effet, elle tend à réduire l'Asiatique à une altérité modélisée et mythifiée qui correspond à des attentes fantasmées du Même. L'exemple du Bon Sauvage signalé plus tôt en témoigne éloquentement en offrant une représentation qui permet de subsumer les manques des Occidentaux sous une altérité convenue. Les voyageurs se servent de cet exemple pour projeter dans l'Autre des valeurs qu'ils souhaitent pour eux-mêmes. Ils l'utilisent pour mieux faire voir l'aliénation de l'homme moderne occidental, mais ce faisant, ils ne tiennent pas compte du fait, sinon pour le déplorer à l'occasion, que les Asiatiques puissent être eux-mêmes en quête de

---

47 Il importe toutefois d'apporter ici une nuance entre l'autodévalorisation et la prise de conscience d'un manque que peut entraîner la rencontre avec l'Autre. Comme le précise Éric Landowski : « l'Autre, ce n'est pas seulement le dissemblable [...]. C'est aussi le terme manquant, le complémentaire indispensable et inaccessible, celui, imaginaire ou réel, dont l'évocation crée en nous le sentiment d'un inaccompli ou l'élan d'un désir parce que sa *non-présence* actuelle nous tient en suspens et comme inachevé, dans l'attente de nous-mêmes » – LANDOWSKI (É.), *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, op. cit., p. 10 ; italiques de l'auteur.

48 MOSCOVICI (Serge), « Pensée stigmatisée et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale », dans GARNIER (Catherine), dir., *Les Formes de la pensée sociale*. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Psychologie sociale, 2002, p. 21-53 ; p. 36.

cette modernité, ou encore puissent être eux-mêmes assujettis à des conditions aliénantes d'exploitation ou de performance liées à cette modernité. Auparavant, l'aliénation de l'Autre émanait de ce qu'il était réduit au Même et ne pouvait donc affirmer son altérité (dévalorisée). La nouvelle forme d'aliénation vient de ce que l'Autre est réduit à son altérité (valorisée), se trouve en quelque sorte contraint de l'affirmer. Comme le mentionne Éric Méchoulan, « la valorisation politique, éthique ou poétique de l'altérité a aussi son prix économique et sa paradoxale aliénation : être rendu autre par nécessité marchande d'être soi-même »<sup>49</sup>.

Par ailleurs, qu'en est-il de ce qui peut être critiquable chez l'Autre ? Certes, quelques auteurs de récits de voyage se permettent à l'occasion de dénoncer les atteintes aux droits de l'homme en Chine, les préjugés et ségrégations entre groupes de castes différentes en Inde, la violence faite aux femmes, notamment au Pakistan et en Iran au nom d'un « soi-disant honneur familial »<sup>50</sup> ; mais c'est bien souvent l'exception à la règle qui consiste généralement à représenter de manière positive les peuples lointains dans une perspective démystificatrice et contre-ethnocentriste. Pourquoi ce manque d'esprit critique envers l'Autre dans les récits de voyage ? Cela témoigne-t-il d'une forme d'aliénation reliée à une contrainte plus ou moins consciente à l'égard du respect que l'on doit manifester envers l'Autre pour être, à notre époque, « politiquement correct » ? Y a-t-il lieu de parler d'une conformité à un modèle de représentation contre-ethnocentriste devenu aussi contraignant que le modèle de représentation ethnocentriste auquel il s'opposait ? Comme le mentionne Pascal Bruckner, « l'affirmation de la perfection de l'homme lointain a sûrement constitué une étape nécessaire après l'injuste mutilation

---

49 MÉCHOULAN (Éric), « Outre l'Autre », dans OUELLET (P.), HAREL (S.), dir., *Quel Autre ? L'altérité en question*. Montréal : VLB éditeur, coll. Le soi et l'autre, 2007, p. 153-164 ; p. 155-156.

50 MARTEL (Marie-Ève), *Une Québécoise au pays des purs. Récit d'un voyage au Pakistan*. Montréal : Lanctôt Éditeur, 2007, 476 p. ; p. 105.



opérée par le colonialisme. Mais on ne peut indéfiniment baser un combat sur une contre-vérité »<sup>51</sup>.

Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, certains auteurs de récit de voyage prennent de plus en plus conscience de cette rhétorique réductrice et contraignante de l'altérité qui oscille entre le dénigrement et l'idéalisation. Dans son récit de voyage au Tibet publié en 2002, l'écrivain André Carpentier considère que le véritable défi du voyageur est de parvenir à « séjourner dans la pensée de l'altérité sans espoir de vérité »<sup>52</sup>. À ses yeux, prendre la mesure du Divers ne consiste pas à considérer la culture de l'Autre comme inférieure ou supérieure, mais simplement comme une culture autre et dans une certaine mesure incomparable avec la sienne. Certes, le voyage et la rencontre avec l'Autre lui fournissent l'occasion de « décomprendre [son] monde »<sup>53</sup>, d'éprouver une forme de renoncement temporaire à l'égard de ce qu'il appelle un « soi appris et apprivoisé, affiché, et monté en épingle »<sup>54</sup>. Mais le respect pour l'Autre n'exige pas de s'autodévaloriser, ni de rester embastillé dans le « sanglot de l'homme blanc », ni même de renoncer à son esprit critique envers cet Autre :

Le premier signe de respect que je puisse offrir à un ami, écrit Carpentier, c'est justement de rester moi-même devant sa différence, sans faire abstraction de mon sens critique. Comment pourrais-je le comprendre et me faire comprendre de lui autrement que dans ce que j'appelle un exercice de discernement, c'est-à-dire dans le face-à-face serein de ce que nous sommes chacun, sans masquer les a priori de la personne et de sa culture ?<sup>55</sup>

Pour sa part, à la fin de son récit de voyage en Asie, Hervé Dupuis exprime ainsi sa volonté d'échapper à une démarche fondée sur la dévalorisation ou sur l'idéalisation :

---

51 BRUCKNER, (P.), *Le Sanglot de l'homme blanc*, op. cit., p. 279.

52 CARPENTIER (André), *Mendiant de l'infini. Fragments nomades*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2002, 248 p. ; p. 116.

53 CARPENTIER (A.), *Mendiant de l'infini*, op. cit., p. 116.

54 CARPENTIER (A.), *Mendiant de l'infini*, op. cit., p. 54.

55 CARPENTIER (A.), *Mendiant de l'infini*, op. cit., p. 225.

Je suis allé là-bas ni pour leur parler d'un nouveau dieu, ni pour leur imposer ma culture [...]. Je n'allais pas là-bas non plus pour devenir comme eux. Je n'ai adopté ni leur culture ni leur religion. Je reviens avec les mêmes habits, les mêmes habitudes, ma personnalité. Mais j'aurai changé un peu. Je ne peux plus voir le monde de la même façon. Ils m'ont appris qu'il existait d'autres modes de vie, d'autres visions du monde, fort différents des miens, dont je devrai dorénavant tenir compte <sup>56</sup>.

Être conscients de ce dilemme séculaire entre la dépréciation et l'idéalisation constitue sans doute un premier pas pour tenter de se libérer du « dogmatisme de la désaliénation » <sup>57</sup>. Entre leur culture et celle de l'Autre, les voyageurs reconnaissent de plus en plus que la différence ne doit pas être une incitation à se comparer mutuellement, mais plutôt à poursuivre perpétuellement et volontairement le dialogue et l'échange. Autrement dit, il ne s'agit plus pour certains de déprécier leur culture, mais de la percevoir « à l'aune d'une espèce d'altérité réfléchie, généreuse et empathique, c'est-à-dire à l'aune d'une volonté d'accueillir et de reconnaître l'autre en soi sans nécessairement se faire soi-même comme un autre » <sup>58</sup>. Avec la mondialisation et le multiculturalisme, le défi consiste en effet à savoir comment s'adapter sans se renier, comment « s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même » <sup>59</sup>, ou encore comment parvenir, de dire Régine Robin, « à faire des identités troublées qui sont les nôtres aujourd'hui, une valeur positive, créatrice, non inhibitrice » <sup>60</sup> et, autant que possible, non aliénante.

---

56 DUPUIS (H.), *Voir ailleurs : récit de voyage*, *op. cit.*, p. 210.

57 PELLERIN (R.), « Théories et pratiques de la désaliénation », *art. cit.*, p. 72.

58 LÉTOURNEAU (Jocelyn), « L'altérité chantée, l'altérité vécue. Conceptualiser l'échange culturel dans le Québec contemporain », dans OUELLET (Pierre), dir., *Le Soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, coll. Intercultures, 2003, p. 435-446 ; p. 442.

59 GLISSANT (Édouard), *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris : Gallimard, coll. Hors série, 1996, 147 p. ; p. 23.

60 ROBIN (Régine), « Postmodernisme, multiculturalisme et political correctness », *Tangence*, n°39, 1993, p. 8-20 ; p. 11-12.



Hadeth SFAXI

Université de Tunis

### L'IDENTITÉ LINGUISTIQUE : IDENTITÉ *MÊMETÉ* OU *IPSÉITÉ* ?

Nous allons développer et analyser dans ce qui suit l'identité linguistique sous deux dimensions – l'identité *mêmeté* et l'identité *ipséité* – que nous empruntons à Paul Ricœur<sup>1</sup> et qui constituent la thèse principale de *Soi-même comme un autre* où elles sont exposées dès la préface, pour être analysées ensuite de façon particulière dans les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> études. Le philosophe explique que la *mêmeté*, qu'il traduit de l'anglais *sameness*, correspond à l'identité-*idem* (formée à partir du latin *idem* qui signifie « même chose »), suppose une permanence dans le temps et s'oppose au différent, au changeant, au variable, tandis que l'*ipséité*, en anglais « *self* », équivaut à l'identité-*ipse* (formée aussi à partir du latin *ipse* qui signifie « en personne », « le soi »), n'implique rien de tel. Elle permet au contraire de poser d'autres modalités d'identité non identique, c'est-à-dire une identité qui n'est réductible à aucun noyau permanent identifiable. Si la *mêmeté* détermine une part de notre identité sociale (notre origine, notre filiation, notre nom, notre nationalité, notre langue maternelle, etc.), et ainsi s'y assimile, l'*ipséité* désigne cette part de pluralité et de diversité au cœur de l'identité personnelle, irréductible à la seule identité sociale. C'est le récit biographique qui doit permettre, selon P. Ricœur, d'articuler cette partie mouvante de l'identité à la *mêmeté* afin de la rendre constitutive de l'identité personnelle :

---

1 RICŒUR (Paul), *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, coll. L'Ordre philosophique, 1990, 424 p. (5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> études : p. 137-166 ; p. 167-198).

[...] je me propose de remettre ici en chantier la théorie narrative, non plus dans la perspective de ses rapports avec la constitution du temps humain comme il a été fait dans *Temps et Récit*, mais de sa contribution à la constitution du soi. [...]. 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 <sup>2</sup>.

Rappelons tout d'abord que les études consacrées à la notion d'identité – sur les plans les plus divers (logique et métaphysique, psychologique, anthropologique) – sont foisonnantes. Intrinsèquement problématique, la notion d'identité est plus qu'une réponse ou une affirmation, elle est une interrogation : qui suis-je, moi qui dis « je » ? C'est toute la question de l'identité. Cependant, malgré ces études pléthoriques, la notion d'identité fait encore couler beaucoup d'encre, suscitant et alimentant d'innombrables débats. Nous en voulons pour preuve le débat organisé récemment en France par le Ministre de l'Immigration et de l'Identité nationale.

Sans trop m'appesantir sur l'identité nationale, je voudrais tout simplement souligner que le débat soulevé sur cette question depuis un certain temps est un faux débat dans la mesure où il réifie cette identité nationale et par là même l'identité personnelle. C'est un débat qui, comme le note Yves-Charles Zarka <sup>3</sup>, la chosifie et l'ossifie pour en faire une identité-permanence, c'est-à-dire une identité qui correspond à une essence ou une nature inaltérable, inaliénable, atemporelle, anhistorique, une identité qui équivaut à une réalité fixée, statique et durable, qui n'existe que par elle-même et qui n'a besoin de rien d'autre pour exister. C'était en fait la conception substantialiste ou aristotélicienne de l'identité.

Mais cette identité-permanence a-t-elle vraiment un sens et existe-t-elle vraiment ? Eu égard ne serait-ce qu'au facteur temps,

---

2 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 138.

3 ZARKA (Y.-Ch.), « Identité nationale », article publié par le monde.fr, 11.12.2009, rubrique *Actualité politique et économique* : [http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/11/pour-en-finir-avec-le-piege-de-l-identite-nationale-par-yves-charles-zarka\\_1279524\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/11/pour-en-finir-avec-le-piege-de-l-identite-nationale-par-yves-charles-zarka_1279524_3232.html) ; page consultée le 6 mars 2012.

aux dimensions d'écoulement, de dynamique et de changement, l'identité-permanence est illusoire et ne saurait exister. Seule existe l'identité en proie au changement, inscrite dans la structure temporelle. L'illusion de l'identité-permanence est ainsi engendrée par le temps. N'étant pas une donnée absolument homogène et univoque, elle ne peut être pensée que dans une dynamique, une dialectique, une logique de la différence constamment confrontée au changement. Le caractère continu de l'identité ne doit pas occulter l'autre aspect, probablement le plus important, de cette continuité qui inclut forcément le changement, tout comme la définition de « Soi » implique le rapport à l'« Autre », c'est-à-dire implique l'altérité, beaucoup d'altérité. C'est ce qui caractérise et définit la spécificité de l'identité-*ipse* : elle se maintient même si le sujet en question a totalement changé.

L'identité nationale – nous verrons qu'il en va de même pour l'identité linguistique – n'est donc nullement une identité-permanence, mais bel et bien une identité réflexive. La Tunisie ou la France d'aujourd'hui n'ont plus grand-chose à voir avec ce qu'elles étaient il y a 20 ou 30 ans. Il n'en va pas autrement de leurs systèmes linguistiques respectifs. L'arabe et le français, en tant que langues et comme n'importe quelle autre langue ou culture, croissent et changent, éliminent et acquièrent, presque comme dans un processus biologique<sup>4</sup>, certains éléments au cours de leur histoire. Pourtant, malgré ces altérations, lorsque nous sommes entrés à l'Université de Metz, nous savions que nous avons décollé de la même Tunisie et c'est dans la même France que nous avons atterri. C'est là un point sur lequel il faut s'attarder un tant soit peu pour expliquer et éclaircir d'une part comment se conçoit une nation et distinguer d'autre part l'identité de l'« identité ».

---

4 La langue comme la culture sont des organes vivants et à ce titre fonctionnent comme le corps humain : mon corps a toujours été mon corps, et pourtant toutes les cellules qui le composent ont été renouvelées plusieurs fois par jour. Il en va de même pour l'identité.

## L'illusion de l'identique

Une nation n'existe que dans la mesure où elle se conçoit en tant que telle. En l'absence de cette réflexivité, de cette conscience de soi, il y aurait plutôt une multitude d'individus ou de groupes disparates, mais nullement une nation. C'est dans la seule conscience d'être une nation que réside la nation. L'identité nationale peut être conçue, vécue, éprouvée, mais ne peut être définie. Elle ne peut l'être car chaque membre a un lien différent d'attachement ou d'appartenance à sa propre nation. Chaque lien représente ainsi un récit de soi. Il est vrai que parmi ces récits de soi, parmi ces récits d'appartenance et de lien avec telle ou telle nation, il doit bien y avoir des dérives identitaires, des débordements en rapport avec l'identité qui, faut-il le souligner, ont davantage à voir avec l'image que les gens ont d'eux-mêmes et les représentations qu'ils se font de leur identité personnelle qu'avec une pensée de l'identité. Et c'est bien une pensée de l'identité qui peut mettre au clair l'abysse et l'abîme qui existent entre identité et « identité »<sup>5</sup>. C'est la confusion de ces deux notions qui engendre le cataclysme identitaire.

L'identique n'est pas, d'un point de vue morphologique, un dérivé de l'identité mais plutôt de l'« identité ». Celle-ci n'est pas de la nature de l'identité personnelle. Nous avons souligné ci-dessus un fait, à mon sens irrévocable, celui de l'illusion de l'identité-permanence, c'est-à-dire l'illusion de l'identique et non pas de l'identité car ce qui est illusoire en matière d'identité personnelle est le fait de la fonder sur une logique de l'identique (= identité), de la *mêmeté*, pour reprendre la terminologie de P. Ricœur :

Dans ses acceptions variés, "même" est employé dans le cadre d'une *comparaison* ; il a pour contraires : autre, contraire, distinct, divers, inégal, inverse. Le poids de cet usage comparatif du terme "même" m'a paru si grand que je tiendrai désormais la *mêmeté* pour synonyme de

---

5 L'« identité » traduit ici ce que Paul Ricœur appelle « l'équivocité de l'identité » qui « concerne notre titre à travers la synonymie partielle, en français du moins, entre "même" et "identique" » – RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 13.

l'identité-*idem* et que je lui opposerai l'*ipséité* par référence à l'identité-*ipse*<sup>6</sup>.

Au cours de sa vie, l'homme subit une série de transformations qui le marquent à tout jamais. Il n'est plus le même, il est devenu autre. Le rapport à autrui est crucial dans la construction de l'identité et l'altérité y constitue une donnée incontournable. Il n'y a point de contradiction entre identité et transformation : je suis aujourd'hui celui que j'étais lorsque j'étais enfant, alors même qu'aucune des caractéristiques qui me définissait lorsque j'étais enfant ne s'est maintenue (taille, forme du corps ou du visage, etc.). Tout a changé et pourtant je demeure le même que celui que j'étais quand j'étais enfant. La représentation du jeu de l'identité et de la différence dispose ainsi l'espace des négociations en dehors de toute réification de « Soi » et de l'« Autre ». Prise au sens littéral de similitude absolue, l'identité personnelle – je suis je – n'existe pas, tout comme l'identité interpersonnelle – je suis un autre – même dans le cas de vrais jumeaux. Il en va de même pour l'identité collective car les membres d'un « nous » sont, tout au plus, des « semblables ». Et quoique nous puissions être des membres d'un tout social, d'une unité englobante, celle-ci n'absorbe ni nos destins à jamais séparés, ni nos *ipséités*, c'est-à-dire notre singularité individuelle, cette conscience qu'a un individu de sa permanence dans le temps, de rester lui-même indépendamment du temps et de l'histoire : il ne s'aliène pas à autrui, il sait qui il est. Et c'est ce maintien de soi, irréductible à l'*idem*, ce rapport de soi à soi qui se maintient quand tout change, qui définit l'identité-*ipse*. À ce sujet, les propos de Gérôme Truc nous paraissent fort justes :

Bien que des caractères puissent être *semblables*, deux hommes dotés des mêmes *habitus* – fussent-ils jumeaux – ne seront jamais *identiques*, car à chaque instant de leurs existences, par leurs actes, ils se distin-

---

6 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 13.

quent, révèlent une ipséité dissonante, divergente. *L'identique n'est pas humain*<sup>7</sup>.

Et pourtant, la différence et la transformation ne peuvent exister sans quelque invariant structural permettant la comparaison. Il importe dès lors de prendre en compte le caractère paradoxal de l'identité qui se construit par la confrontation de la similitude et de la différence : mon identité à moi-même, c'est ma différence d'avec les autres. Être, ce n'est pas seulement ce qu'on est, mais également ce qu'on n'est pas. On ne peut être ce qu'on est, tout comme on ne peut être ce qu'on n'est pas, que par la rencontre d'autrui.

Dans une rencontre, [écrit Adriaan Peperzak], je me tourne vers toi, qui te tournes vers moi. Ce que je vois, entends ou sens alors n'est pas semblable et nullement égal à ce que je vois, entends ou sens lorsque je me regarde, m'entends parler ou me palpe. La rencontre me révèle une différence radicale entre toi et moi, car nous ne nous présentons ni comme égaux, ni comme semblables, ni comme deux exemplaires ou cas d'une même espèce d'êtres dont j'aurais déjà une idée ou image qui me permettrait d'en comparer les variétés<sup>8</sup>.

L'illusion de l'identique met au clair l'altérité dans l'identité.

### Identité et altérité

Ferdinand de Saussure<sup>9</sup>, conçoit le système linguistique, c'est-à-dire la langue, dans cette même optique de l'altérité, reprochant ainsi à ses prédécesseurs leurs théories qui envisageaient les signes linguistiques séparément les uns des autres, indépendamment de leurs liens. Il définit la langue comme étant un tout organisé, c'est-à-dire un

---

7 TRUC (Gérôme), « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés*, n°8 (*L'illusion*), avril 2005, p. 47-67 ; p. 62 (italiques de l'auteur). Voir aussi, *infra*, note 18.

8 PEPERZAK (Adriaan), « Autrui et moi-même comme autrement autres », dans RICŒUR (P.), dir., *L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris : Beauchesne, 1995, p. 73-84 ; p. 75.

9 DE SAUSSURE (Ferdinand), *Cours de linguistique générale*. Éd. par C. Bally et A. Sechehaye. Lausanne-Paris : Payot, 1916, 331 p.



système à l'intérieur duquel chaque terme est défini négativement ou différenciellement par l'ensemble des rapports qu'il entretient avec tous les autres. Un réseau de différences entre signes en ce sens qu'un signe est d'abord ce que les autres signes ne sont pas.

Il est ainsi établi qu'il y a une liaison indissoluble entre l'identité – personnelle, linguistique ou autre – et la différence, entre l'identité et l'altérité, entre le besoin de différenciation et le besoin d'affirmation d'une ressemblance. La construction d'une identité serait-elle l'affirmation d'une part de sa différence significative ? Si l'on croit Adriaan Peperzak, la réponse est oui. Chacun n'existe que par rapport à l'autre, par opposition à l'autre :

En me regardant ou en me faisant signe, non seulement tu m'engages dans un rapport que je n'ai pas cherché, mais par ton être-toi tu exiges une place et une part du monde où je me suis établi ; tu m'interdis de me comporter comme l'unique être dans le monde ; tu m'obliges à te laisser y avoir lieu et y développer ta propre histoire <sup>10</sup>.

L'autre n'est pas moi. Il est un autre que moi. La célèbre affirmation d'Arthur Rimbaud dans sa lettre à Paul Demeny datée du 15 mai 1871 : « Je est un autre » pourrait s'interpréter comme paradoxale dès lors qu'elle met en question la frontière entre identité et altérité, tout en maintenant l'opposition par ses termes mêmes. Loin s'en faut. Cette affirmation rimbalienne invite à concevoir le sujet dans son rapport à lui-même mais également dans son rapport à autrui. D'ailleurs à ce propos, il n'est pas téméraire, à mon sens, de dire que l'affirmation « l'enfer, c'est les autres » <sup>11</sup>, d'un personnage de Jean-Paul Sartre dans *Huis clos*, est une affirmation sujette à caution. Le philosophe Jean-Luc Marion commente, dans une interview accordée au magazine *Le Point*, cette affirmation sartrienne en ces termes : « Complet contresens, bien sûr. L'enfer, c'est la fin des autres. Ou encore : les autres seuls mettent fin à l'enfer. L'enfer, c'est l'enferme-

---

10 PEPERZAK (A.), « Autrui et moi-même comme autrement autres », *art. cit.*, p. 78.

11 Une formule certes connue, mais que nous citons pour souligner que la singularité de l'individu ne pousse pas dans un jardin paradisiaque où tout est préétabli, préconçu, mais prend corps et racine chez autrui, l'antipode de l'enfermement.

ment – enfermement en moi – et il me ment en m'enfermant hors d'autrui et me faisant accroire qu'autrui m'enferme, alors qu'il m'ouvre »<sup>12</sup>. C'est également le point de vue d'A. Peperzak qui, dans le même esprit d'analyse, ne qualifie pas d'objective la rencontre entre toi et moi, ni de subjective pour autant car elle s'impose avec une force indéniable qui se venge de moi si j'essaie de la nier ou ignorer en pratique ou théorie :

Que ta visitation, me surprenne d'une manière qui, au moins au premier abord, est ressentie comme menaçante manifeste la contradiction entre elle et mon effort pour me maintenir comme une vie exigeante et monopoliste. Ce n'est que plus tard que je saurai découvrir que ta venue vers moi porte aussi une promesse d'enrichissements inattendus et que les exigences contenues dans ton être-toi me sont nécessaires pour m'élever au-dessus du niveau d'une vitalité pure et simple<sup>13</sup>.

C'est donc par l'entrée de l'autre, ressentie au départ comme menace et la tentative d'enrayer cette menace que je suis éveillé à une autre possibilité d'existence qui ne détruit pas les chances d'existence d'autrui.

Denise Jodelet, pour sa part, souligne que si l'altérité fait couple avec l'identité, si elle est toujours posée en contrepoint : « non moi » d'un « moi », « autre » d'un « même », le rapport qu'elle engage d'emblée à l'identité est pluriel et dialectique : « Ce rapport dialectique de l'altérité et de l'identité confère à la notion d'altérité un caractère polysémique constituant une grande ressource pour l'analyse du lien social »<sup>14</sup>. Elle cite P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pour qui ce caractère polysémique de l'altérité « implique que l'autre ne se réduit pas, comme on le tient trop facilement pour acquis, à l'altérité

---

12 MARION (J.-L.), « Entretien », *Le Point*, Hors-série n°17 (*Penser l'homme*), avril-mai 2008, p. 112.

13 PEPERZAK (A.), « Autrui et moi-même comme autrement autres », *art. cit.*, p. 78.

14 JODELET (D.), « Formes et figures de l'altérité », dans SANCHEZ-MAZAS (M.) et LICATA (L.), dir, *L'Autre. Regards psychosociaux*. Grenoble : Presses de l'Université de Grenoble, 2005, p. 23-47 ; p. 29.

d'un Autrui »<sup>15</sup> et qu'il existe, toujours selon P. Ricœur, « un travail de l'altérité » au sein de l'expérience de soi.

C'est là, pensons-nous, que la dialectique constitutive de l'identité entre *idem* et *ipse* prend toute son ampleur.

### **Perpétuation du même et maintien de soi**

Nous l'avons souligné dès l'introduction, P. Ricœur a montré que le débat sur l'identité personnelle a souvent été faussé par la confusion de deux usages distincts du concept : l'identité comme *mêmeté* et l'identité comme *ipséité*, la mise en œuvre de cette distinction entre ces deux dimensions de l'identité personnelle étant développée dans *Soi-même comme un autre*. Cet ouvrage est étroitement lié à un autre essai de P. Ricœur, à savoir *Temps et récit*<sup>16</sup>. Dans ce dernier, P. Ricœur avait introduit la notion d'identité narrative à l'occasion d'une discussion sur le sens du temps dans les récits de fiction, alors que dans *Soi-même comme un autre*, consacré principalement à la question de l'identité, P. Ricœur redéveloppe ce concept de façon beaucoup plus explicite dans les cinquième et sixième études, intitulées respectivement : « L'identité personnelle et l'identité narrative » et « Le soi et l'identité narrative ». Le lien entre ces deux ouvrages se résume en fait au trait d'union que constitue l'identité narrative entre l'identité-*mêmeté* et l'identité-*ipséité*. L'identité-*mêmeté* renvoie aux caractères immuables du même. Elle vaut ainsi pour tout objet qui subsiste dans le temps. Mais dans la mesure où le sujet n'existe pas simplement à la façon d'une chaise ou d'une pierre, son identité ne saurait se réduire à celle de l'*idem*. Elle renvoie plutôt à une autre dimension de l'identité : l'identité-*ipséité*. Celle-ci se manifeste concrètement par le maintien volontaire de Soi devant Autrui. Comme elle est associée à la problématique du soi, elle permet la réflexivité du sujet sur lui-même et l'assure d'un sentiment de permanence

---

15 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 368.

16 RICŒUR (P.), *Temps et récit*. Tome III : *Le Temps raconté* [1985]. Paris : Seuil, coll. Points Essais, 1991, 426 p.

malgré ce qui change en lui : telle est la promesse dans laquelle j'engage « qui je suis » et non « ce que je suis », telle est encore la constance dans l'amitié malgré les revers de fortune.

L'identité personnelle chez P. Ricœur ne peut être pensée qu'en articulant ces deux modèles de permanence dans le temps, entre lesquels oscille l'identité :

– d'une part, la permanence du seul caractère : c'est-à-dire un recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*. La *mêmeté* apparaît ainsi d'une certaine manière comme la part objective de l'identité personnelle. Le caractère qui donne son contenu à la *mêmeté*, désigne les marques distinctives de l'individu, l'ensemble des dispositions (depuis l'état civil jusqu'aux caractéristiques biopsychologiques durables) à quoi on reconnaît une personne<sup>17</sup>. C'est le « quoi » du qui, l'ensemble des dispositions acquises par lesquelles l'*ipse* s'énonce sur le fond d'un *idem*. Cette définition du caractère n'est pas sans rappeler celle que donne Pierre Bourdieu, dans *Le Sens pratique*<sup>18</sup>, de ce qu'il nomme les *habitus* : systèmes de dispositions durables et transposables. P. Ricœur note à ce propos qu'à « la notion de disposition se rattache celle d'habitude, avec sa double valence d'habitude en train d'être [...] contractée, et d'habitude déjà acquise »<sup>19</sup>. Ainsi, l'habitude produit, toujours selon P. Ricœur, une sédimentation, qui constitue l'histoire du caractère, lui assure sa permanence dans le temps, ce qu'il interprète comme recouvrement de l'*ipse* par l'*idem* : « Chaque habitude ainsi contractée, acquise et devenue disposition durable, constitue un *trait* – un trait de caractère précisément – c'est-à-

---

17 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 146.

18 Cf. BOURDIEU (P.), *Le Sens pratique*. Paris : Éd. de Minuit, 1980, 474 p. ; p. 88 ; et RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 146. Pour plus de détails, cf. CORCUFF (Philippe), « Le collectif au défi du singulier : en partant de l'*habitus* », dans LAHIRE (B), dir., *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris : La Découverte, coll. La Découverte – poche / Sciences humaines et sociales, 2001, 317 p. ; p. 95-120.

19 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 146.

dire un signe distinctif à *quoi* on reconnaît une personne »<sup>20</sup>, car « la personne se reconnaît à ses dispositions »<sup>21</sup>.

– D'autre part, et à l'opposé, la fidélité à soi dans la parole tenue désigne un maintien de soi où l'*ipséité* s'affranchit de la stricte *mêmeté*, un maintien de soi irréductible à l'*idem*. L'*ipséité* désigne une singularité de la personne, la part subjective de son identité personnelle irréductible aux traits objectifs de son caractère, auxquels on le reconnaît socialement. L'être humain n'est jamais entièrement réductible à son être social, l'homme ne se résume pas à son *habitus*. Il s'agit donc dans l'*ipséité* d'un autre mode d'identité et d'un autre modèle temporel. Selon P. Ricœur : « Une chose est la persévérance du caractère ; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée », car « 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 celui de *qui* ? »<sup>22</sup>.

Le caractère est permanence du temps en tant que maintien du *même*, la parole tenue constitue au contraire, par le maintien de *soi*, « un défi au temps », « un déni de changement »<sup>23</sup>. Par l'*ipséité*, l'autre demeure en *soi-même*. C'est ici qu'intervient l'identité narrative, dont parle P. Ricœur, comme quelque chose qui déploie la relation dialectique qui unit les pôles de l'*idem* et de l'*ipse* :

[...] la polarité [celle des deux modèles de permanence dans le temps : le *caractère* et la *parole tenue*] que je vais scruter suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'*ipséité* s'affranchit de la *mêmeté*<sup>24</sup>.

Le médiateur entre ces deux pôles, l'oscillateur constituant l'identité est le récit, la narration. Un sujet ne peut donc se donner que dans

---

20 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 146.

21 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 147.

22 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 148.

23 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 149.

24 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 143.

un récit qui dialectise l'*idem* et l'*ipse*. Et c'est bien la possibilité de faire histoire qui confère à ce sujet sa permanence dans le temps.

Cette notion d'identité narrative repose, chez P. Ricœur, sur l'idée que tout individu s'approprie, voire se constitue, dans une narration de soi sans cesse renouvelée. Il ne s'agit pas d'une histoire objective, mais de celle que, scripteur ou lecteur de ma propre vie, « je » me raconte sur moi-même. L'identité personnelle se constitue ainsi au fil des narrations qu'elle produit et de celles qu'elle intègre continuellement :

Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. 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<sup>25</sup>.

L'identité narrative n'est ainsi jamais parfaitement définitive en ce sens que loin de se figer dans un noyau dur, le « je » se transforme et se structure de façon permanente à travers ses récits propres. L'identité est donc une identité souple et dynamique, qui s'oppose à un moi « fort » compris comme un noyau dur.

Ce qui nous importe le plus dans cette conception strictement narrative de l'identité chez P. Ricœur, c'est sa nature linguistique dans la mesure où elle mobilise fondamentalement le langage<sup>26</sup>. Cela n'est pas étrange quand on sait que P. Ricœur a pris en charge – ou du moins a intégré – le langage dans sa pensée philosophique<sup>27</sup>. Or le langage, par ses propriétés de symbolisation, de confi-

---

25 RICŒUR (P.), *Temps et récit*. Tome III, *op. cit.*, 1985, p. 443.

26 Dans sa réflexion, P. Ricœur s'est intéressé à ce qui tisse fondamentalement le moi, à savoir le langage. Il s'est interrogé tant sur le sens des mots que sur le travail d'interprétation et c'est dans cette perspective qu'il aborde dans les années 1960 la pensée de Freud ; cf. RICŒUR (P.), *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965]. Paris : Seuil, coll. Points Essais, n°298, 1995, 575 p.

27 RICŒUR (P.), *La Métaphore vive*. Paris : Seuil, coll. L'Ordre philosophique, 1975, 413 p. ; *Temps et récit*. Tome I : *L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil, coll. L'Ordre philosophique, 1983, 319 p. ; *Temps et récit*. Tome II : *La*

guration et de construction du réel, intervient dans les processus de subjectivation et d'élaboration identitaire. Il constitue ainsi un moyen privilégié de la prise de conscience du jeu entre l'*idem* et l'*ipse* mais aussi entre ces deux modèles temporels de l'identité personnelle et l'altérité dans la mesure où, comme nous l'avons souligné auparavant, l'individu est structuré par rapport aux autres. Son identité est le résultat de toutes ces forces en présence. Comment ces forces se conjuguent-elles quand il s'agit de l'identité linguistique de l'individu et, partant, d'une communauté ?

### L'identité linguistique

La langue n'est pas une superstructure, elle accompagne tout acte individuel et collectif, voire plus, elle en fait partie. « À toutes les étapes de l'existence, à l'école comme dans la vie adulte, le langage dévoile l'être en même temps qu'il le constitue »<sup>28</sup>. Le langage est ainsi bien plus qu'un outil de communication, il est la matière conceptuelle du conscient et de l'inconscient, individuel et collectif, en même temps que son moyen d'expression ou de rétention. Son influence sur l'identité, la structuration sociologique, l'intégrité, l'existence même du groupe et des individus, est très forte. C'est ce qui explique que la défense des langues, comme expressions privilégiées de l'identité sociale et culturelle, contre les violences qui s'exercent contre elle, entraîne des conflits communautaires qui atteignent parfois des proportions énormes. La recrudescence du conflit, auquel on assiste aujourd'hui, entre Wallons et Flamands en est un exemple probant.

D'autre part, les situations de contact de langues sont tellement fréquentes et variées dans le monde qu'elles constituent l'un des traits définitifs de l'identité de l'individu ou du groupe, et ce, que l'on s'en soucie ou non. Le langage humain ne saurait être coulé

---

*configuration dans le récit de fiction*. Paris : Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1984, 233 p. ; *Temps et récit*. Tome III, *op. cit.*

28 LEIF (Joseph), *Le Langage, nature et acquisition*. Paris : Éditions sociales françaises, 1981, 154 p. ; p. 154.

dans un moule unique car la pluralité des langues s'inscrit dans la dynamique d'une humanité confrontée à la différence. La question est de savoir jusqu'où la différence linguistique peut être considérée comme une chance ou comme une menace.

À l'instar de l'identité personnelle de P. Ricœur, l'identité linguistique – qui en est la mémoire – est constituée de deux pôles. Un pôle plus ou moins figé, celui du collectif, correspond à la *mêmeté*, et un pôle mouvant, constamment mouvant, qu'on ne peut contenir, celui du subjectif, équivaut à l'*ipséité*. Il y a lieu donc de parler en matière d'identité linguistique de deux êtres : l'être social et le quant à soi. Le tout est de savoir comment pouvoir ou devoir conjuguer les deux bouts de la chaîne de l'identité linguistique sans que le « je » ne se perde, ne se réduise et ne s'aliène à « nous », sans que le « nous » submerge le « je », l'enferme et l'engloutie. Une conception de l'identité linguistique qui intégrerait ce qui apparaît comme son strict contraire – à savoir la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité – sous le seul régime de la *mêmeté* est-elle possible ?

Une telle conception évolutive et intégrative de l'identité linguistique, par la transformation du même dans l'autre, de l'autre en moi, aboutirait à une identité enrichie, du moins altérée, du point de vue de la *mêmeté* et mettrait cette dernière en péril. À ce propos, Goethe fait, dans ses *Maximes et réflexions*, une remarque éloquente quant à la dynamique et la dialectique qui caractérisent la langue : « La force de la langue, écrit-il, ne se mesure pas à la violence avec laquelle elle rejette ce qui lui est étranger, mais à la profondeur avec laquelle elle l'assimile »<sup>29</sup>.

Autant dire que la langue n'est jamais la même, jamais toujours la même et que dès sa naissance, elle se réfère à un maintien de soi irréductible à l'*idem*. En Europe comme dans le Monde arabe, on ne parle plus la langue de Molière, Shakespeare, Goethe, Dante, Cervantès, Camões, Al-Mutanabbi ou Al-Maari. La *mêmeté* n'existe ici

---

29 GOETHE (Johan-Wolfgang von -), *Maximes et réflexions*. Trad. fr. S. Sklower, cité par LADMIRAL (J.-R.) et LIPIANSKY (E.-M.), *La Communication interculturelle*. Paris : Armand Colin, 1989, 318 p. ; p. 83.



que par le nom et l'origine du système, mais nullement par le système en soi car celui-ci est devenu autre dans son fonctionnement, bousculé par les aléas de l'histoire et influencé par les événements de la vie, d'où d'ailleurs la dichotomie saussurienne qui distingue l'étude synchronique de l'étude diachronique de la langue. Analysée sous cet angle de dynamisme permanent, la langue est une activité humaine et, comme telle, son usage n'est jamais homogène mais constitue un tout linguistiquement et socialement hétérogène pour répondre aux différentes situations de communication formelle ou informelle. Et quelle que soit l'homogénéité supposée d'une communauté donnée, chaque membre a toujours dans son activité linguistique quelque chose de spécifique et il n'y a point deux sujets qui s'expriment de la même façon ; c'est manifeste au niveau du lexique, c'est également remarquable sur le plan de la phonologie. Aucune langue n'échappe ainsi à ceux qui l'utilisent.

À ce niveau, il faut absolument éviter de confondre l'identité linguistique avec l'identité discursive. Le discours, c'est la langue plus la spécificité de sa mise en œuvre, c'est-à-dire de son usage, qui est la source du changement linguistique dans la mesure où les sujets parlants doivent, à chaque instant, adapter l'instrument à leurs besoins communicationnels. La parole devient ainsi une stratégie de séduction et de pouvoir où il y a exhibition du même et de l'autre à travers un processus interactif caractérisé par le fait que la perception d'autrui et celle de soi-même sont contemporaines et corrélatives. Ce n'est pas la langue qui témoigne des spécificités culturelles d'une communauté, mais les manières de parler qui lui sont propres (c'est-à-dire le discours), et qui constituent son empreinte digitale. Chaque membre d'une communauté donnée est capable d'analyser, de façon empirique, la situation dans laquelle se déroule la communication pour pouvoir utiliser congrûment les ressources linguistiques et paralinguistiques dont il dispose. Là encore, comme c'est le cas dans l'identité personnelle, l'illusion de l'identique s'avère manifeste dans l'identité linguistique. Autrement dit, linguistiquement parlant, il y a dans chaque homme plusieurs individus qui ne sont point les mêmes. L'identité linguistique apparaît ainsi comme élément stratégique dans la négociation avec Autrui et, comme telle, elle est,

plus qu'une étiquette, un processus dynamique enclenché par un individu ou un groupe en réponse à une situation donnée. Il ne s'agit donc pas d'une identité linguistique de l'ordre de la *mêmeté*, mais bel et bien d'un recouvrement de l'*idem* par l'*ipse*, c'est-à-dire d'un maintien de soi discursif irréductible à la perpétuation du même linguistique. L'équilibre interne du répertoire verbal d'un individu ou d'une communauté est obligatoirement précaire car il n'est pas synonyme de stagnation (c'est ce que les sociolinguistes variationnistes<sup>30</sup>, comme Dell Hymes, appellent la variabilité intra-individuelle). La communauté linguistique ne peut être conçue que comme une réalité continuellement en cours de réorganisation. Voilà pourquoi nous avons utilisé ci-dessus l'expression « plus ou moins figé » comme qualification du pôle collectif dans l'identité linguistique. L'exemple de la langue arabe est à ce sujet très significatif. On parle du Monde arabe en référence à ce qu'il a de commun : sa langue. Celle-ci a des liens fondamentaux avec la religion musulmane : elle est la langue dans laquelle s'est faite la Révélation consignée dans le Coran. Mais ni l'arabe du Coran, fixé au XII<sup>e</sup> siècle et depuis figé (pour deux raisons : il est sacré et n'est pas utilisé en dehors de la prière et des pratiques religieuses), ni l'arabe standard moderne, adopté comme langue officielle et commune à tous les pays arabes, ne sont parlés comme langue première par aucun membre de la communauté. S'il y a quelque chose de l'ordre de la *mêmeté* dans l'identité linguistique d'un arabophone, ce n'est nullement dans sa langue mais plutôt dans le caractère sacré de cet arabe dit classique, autrement dit dans ce qu'il représente pour lui, en l'occurrence un symbole d'appartenance à une même religion : l'islam. Un autre cas, où la langue est à la fois support et enjeu de valeurs symboliques et d'idéologies, est celui de l'Irlande qui affirme son attachement au gaélique, langue officielle, bien que celle-ci n'ait jamais été normalisée pour l'usage littéraire, et encore moins populaire, et bien qu'elle soit profondément étrangère à la majorité des nationalistes les plus ardents. Il n'est donc pas néces-

---

30 *American Anthropologist*, t. 66, n°6 (part 2) (*Special Issue : The ethnography of communication*, dir. J. Gumperz & D. Hymes), 1964.

saire, du moins en tenant compte de ces exemples, de parler une langue pour l'adopter comme symbole.

Pour d'autres communautés, la répression qu'elles ont subie au cours de leur histoire et leur faiblesse numérique les conduisent à plus de cohésion, de solidarité et de volonté de conserver l'usage de leur langue. Il en est ainsi des Tatars, nombreux mais dispersés, soumis depuis quatre siècles à une entreprise systématique de russification, qui résistent à l'assimilation et restent attachés au Tatar, langue altaïque.

Un autre exemple de ce type d'identité linguistique dans un contexte de diaspora est offert par la communauté juive sépharade<sup>31</sup>. Celle-ci, expulsée d'Espagne dès le xv<sup>e</sup> siècle, a néanmoins gardé presque jusqu'à présent l'usage de l'espagnol, bien que dispersée dans différents pays du pourtour méditerranéen et du Moyen Orient. Cela étant, il faut bien noter que l'hébreu ou le yiddish ont certes contribué à la transmission de l'ethnicité juive dans son ensemble, mais ce sont plutôt la religion, le patrimoine culturel, l'endogamie et l'historicité qui font figure de valeurs centrales dans leur identité ethnique et culturelle. Quant au cas des Tatars et celui des juifs sépharades, il y a bel et bien recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de situations unilinguistiques, c'est-à-dire de situations où il y a présence d'une seule langue, pour examiner des phénomènes intralinguistiques par rapport à l'identité linguistique dans ses deux pôles : *mêmeté* et *ipséité*. Si nous prenons maintenant des situations où il y a contact de langues différentes, c'est-à-dire une situation interlinguistique, nous y trouvons toujours et en même temps, d'un côté, clivages linguistiques et différences culturelles, et, de l'autre côté, implications personnelles et transversalités sociales. Nous voudrions citer à ce propos l'exemple excellemment analysé par Jean-René Ladmiraal dans le deuxième chapitre d'un ouvrage écrit en collaboration avec Edmond Marc

---

31 SEPHIHA (Haïm Vidal), *Le Judéo-espagnol*. Paris : Éditions Entente, coll. Langues en péril, 1986, 241 p.

Lipiansky<sup>32</sup> où il parle du corps entre deux langues, d'où le titre du chapitre en question<sup>33</sup>.

Jean-René LADMIRAL conçoit l'individu parlant deux langues comme suit :

Il faut avoir un peu voyagé parmi les langues, en quelque sorte, pour élargir ses horizons intellectuels, linguistiques et philosophiques. Mais, au-delà, c'est aussi l'occasion irremplaçable d'une expérience de soi particulière, au niveau même de son propre corps. Rien ne permet mieux peut-être de percevoir, d'éprouver et de ressentir la matérialité vocale, la teneur corporelle de sa langue, et de toute langue, que le passage par la langue des autres. L'arbitraire linguistique apparaît alors avec tout le luxe de sa gratuité et de sa plénitude sensible. L'expérience du bilinguisme [...] affine, et parfois même sans doute : fait naître un tact particulier pour ce que Barthes appelait d'une façon si pénétrante « le grain de la voix » ; et je parle ici du bilinguisme réel comme expérience que connaissent ceux pour qui une langue seconde a cessé d'être avant tout un obstacle inter-linguistique pour devenir d'abord un instrument de communication interculturelle vécue<sup>34</sup>.

Et il ajoute un peu plus loin :

[L]e fait de parler une *autre* langue [...] *m'aliène* à moi-même, corps et âme. Il y a mise en jeu de toute une dialectique du Même et de l'Autre où, dans chaque langue, je me découvre un autre moi-même ; et ce, jusque dans mon corps, qui me confronte à l'étrange expérience de

---

32 LADMIRAL (J.-R.) et LIPIANSKY (E.-M.), *La Communication interculturelle*, *op. cit.*

33 Nous soulignons au passage que cette notion de corps est aussi présente chez P. Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, où il explicite un aspect fondamental de l'*ipséité* qui réside, selon lui, dans la notion de corps propre. S'il y a bien quelque chose de l'ordre de la *mêmeté* dans la notion de corps, le point crucial reste que l'existence d'un corps propre apparaît comme l'expression la plus manifeste de l'*ipséité* : « [...] l'appartenance de mon corps à moi-même constitue le témoignage le plus massif en faveur de l'irréductibilité de l'*ipséité* à la *mêmeté*. Aussi semblable à lui-même que demeure un corps [...] ce n'est pas sa *mêmeté* qui constitue son *ipséité* mais son appartenance à quelqu'un capable de se désigner lui-même comme celui qui a un corps » – RICOEUR (P.), *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 155.

34 LADMIRAL (J.-R.) et LIPIANSKY (E.-M.), *La Communication interculturelle*, *op. cit.*, p. 82-83.

faire la connaissance insolite de cet Autre que je suis moi-même, dans une autre langue <sup>35</sup>.

Ce sont deux passages qui soulignent et, par là même, affirment l'importance et la valeur de la dimension plurielle de l'identité linguistique. Le langage permet ainsi les mises en scène multiples et variées qu'opère le sujet dans sa construction subjective. L'identité linguistique, et il en va de même pour l'identité culturelle, implique certes une certaine unité et une relative homogénéité, mais elle n'exclut jamais une multiplicité linguistique qui entraîne, par voie de conséquence, une multiplicité culturelle réelle : « *Wer fremde sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen* » <sup>36</sup>.

Là aussi, nous assistons à un recouvrement de l'*idem* par l'*ipse*. Liée à la personne, au social, à la culture et à la langue dont elle est miroir et mémoire, à l'espace et au temps, l'identité n'est jamais constante, jamais achevée, mais en perpétuelle évolution. Elle n'est pas de l'ordre du Même, qui est un ordre des choses mais de l'ordre de l'*ipséité* qui est un ordre du vivant. Dialectique par intégration de l'Autre dans le même, du changement dans la continuité : c'est ainsi que nous concevons notre identité personnelle, écrivons et vivons notre identité linguistique, la nôtre propre.

---

35 LADMIRAL (J.-R.) et LIPIANSKY (E.-M.), *La Communication interculturelle*, *op. cit.*, p. 83 ; italiques des auteurs.

36 « Celui qui ne connaît pas de langues étrangères, ne sait rien non plus de la sienne propre » – GOETHE (J.W.), *Maximes et réflexions II*, *op. cit.*, cité par LADMIRAL (J.-R.) et LIPIANSKY (E.-M.), *La Communication interculturelle*, *op. cit.*, p. 83.





Serge MARTIN

Université de Caen

**LE POÈME COMME ÉPREUVE DU SUJET-RELATION :  
ALTÉRITÉ ET ALIÉNATION DANS L'ŒUVRE D'HENRI MESCHONNIC**

« Spinoza a l'écriture de ses concepts  
et les concepts de son écriture. »

Henri Meschonnic<sup>1</sup>

L'œuvre d'Henri Meschonnic (1932-2009) reste méconnue. Certes, on n'ignore pas le parcours intempestif de cet intellectuel qui s'est fait connaître par un ensemble d'essais critiques, de traductions bibliques et de poèmes publiés par l'entremise d'un éditeur à ce jour également méconnu, Georges Lambrichs, pourtant engagé dans une grande maison d'édition, Gallimard, assurant à la fois la tradition et l'innovation dans ce tournant de la fin des années soixante et des années soixante-dix<sup>2</sup>. Mais la situation de cette œuvre autant que celle de cet intellectuel n'ont pas permis que, dans l'époque et ses transformations, les problèmes ouverts ne soient vraiment considérés à ce jour. C'est pourtant presque prophétiquement – non au sens

---

1 COURTOIS (Jean-Patrice) et MESCHONNIC (H.), « Poétique du poème et de la pensée », *Europe*, n°849-850 (*Littérature et philosophie*), janvier-février 2000, p. 76-82 ; p. 82. La revue *Europe* a consacré son numéro de mars 2012 à H. Meschonnic.

2 J'ai analysé ailleurs – MARTIN (S.), « Henri Meschonnic avec *Les Cahiers du chemin* », *La Revue des revues*, n°43, 2010, p. 26-45 – l'importance réciproque de Lambrichs et Meschonnic dans la revue littéraire dirigée par le premier de 1967 à 1977 et dans laquelle le second a publié plus de 400 pages en dix-sept contributions, presque toutes reprises dans la collection « Le Chemin » dirigée par le même Lambrichs aux éditions Gallimard à partir de 1959.

d'une prévision de l'avenir mais au sens d'une parole à contre-époque – que Meschonnic n'a cessé de penser – tant dans l'orientation de ses recherches que dans son écriture même – ce qu'on a coutume d'appeler « la question du sujet ». Cette question a fait son retour après le structuralisme. Le tournant subjectif semble se poursuivre jusqu'à aujourd'hui – comme en témoigne le présent volume – en interrogeant très certainement une de ses reprises récentes, du moins son enregistrement sous la bannière d'une altérité radicale, pleine d'intentionnalité désaliénante.

Je me propose ici de rappeler l'itinéraire de Meschonnic en le situant en regard des propositions de P. Ricœur. Tout en lisant son écriture, j'aimerais montrer ce que fait le poème comme théorie et comme pratique à la relation si celle-ci engage l'aventure d'une voix pleine de voix, celle d'une subjectivité où identité et altérité interagissent. De ce point de vue, les aliénations, qu'aucune intentionnalité ne peut vraiment empêcher, se voient défaits par le poème-relation comme force et liberté dans le langage, à condition qu'on le laisse faire, qu'on augmente l'écoute de sa voix libre.

J'essaie donc ici de poursuivre ce qu'H. Meschonnic notait au cœur de *Politique du rythme. Politique du sujet*, et qui peut-être oriente l'ensemble de son activité :

C'est ici, en somme, un livre en cours, un travail pour se situer, se découvrir, observer d'abord des figures du défi que la théorie du langage porte aux philosophes, à partir de la réflexion sur la poésie. Il est fait d'interventions abouties ou rêvées, qui sont le cheminement même des coups que peut porter et recevoir ce qu'on appelle banalement aujourd'hui la question du sujet<sup>3</sup>.

### **Meschonnic et Ricœur : où est l'autre ?**

Pour ce qui est du sujet et des catégories d'identité et d'altérité, le travail de Meschonnic n'a cessé d'opposer l'empirique aux essentiali-

---

3 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*. Lagrasse : Verdier, 1995, 624 p ; p. 76.



sations, étant entendu que « reconnaître l'empirique, c'est aussi le transformer »<sup>4</sup>. Cette recherche de l'historicité radicale dans toute subjectivation oriente le travail « dans un inachèvement infini »<sup>5</sup> pour réengager une pratique et une théorie de la relation. La relation comme processus subjectivant au cœur de l'individuation quelle qu'elle soit, fait alors l'utopie d'une pratique de l'interaction entre le langage, l'éthique et l'histoire : « Cette implication est la poétique même »<sup>6</sup>. C'est pourquoi on peut dire que l'œuvre de Meschonnic vise une poétique de la relation comme critique de toutes les théories de la relation qui oublient leur propre historicité et l'historicité des catégories qu'elles construisent, voire réitèrent, y compris celle de relation – ce que ferait Édouard Glissant ne serait-ce qu'en l'écrivant avec une majuscule<sup>7</sup>.

Dans *Pour la poétique*<sup>8</sup>, texte publié en 1970, Meschonnic emprunte à P. Ricœur une formule relationnelle où l'individuation implique une altérité désaliénée, pour contrecarrer le scientisme déshistoricisant d'une certaine « nouvelle critique », celle de Roman Jakobson et de Michaël Riffaterre : « On ne s'approprie que ce qu'on a d'abord tenu à distance de soi pour le considérer »<sup>9</sup>. Plus loin, il est significatif que Meschonnic rappelle un autre propos de Ricœur pour corroborer sa thèse selon laquelle « l'œuvre est système ».

---

4 MESCHONNIC (H.), *Les États de la poétique*. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Écriture, 1985, 284 p. ; p. 167.

5 MESCHONNIC (H.), *Les États de la poétique*, op. cit., p. 167.

6 MESCHONNIC (H.), « Transformations du traduire et altérité », dans COLLOT (M.) et MATHIEU (J.-C.), éd., *Poésie et altérité*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1990, 156 p., repris dans MESCHONNIC (H.), *Poétique du traduire*. Lagrasse : Verdier, 1999, 468 p. ; p. 198.

7 GLISSANT (É.), *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard, 1990, 248 p. J'en ai fait la critique dans MARTIN (S.), *L'Amour en fragments. Poétique de la relation critique*. Arras : Artois Presses Université, coll. Manières de critiquer, 2004, 370 p. ; p. 143-176.

8 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*. Paris : Gallimard, coll. Le Chemin, 1970, 178 p.

9 RICŒUR (P.), « Structure et herméneutique », *Esprit*, novembre 1963, p. 596-627 ; p. 597 ; cité dans MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, op. cit., p. 27.

Pour défaire tout ce qui peut « borner » la poétique à « être une typologie » comme « opération de fin, de fermeture des connaissances »<sup>10</sup>, il rappelle avec Ricœur que « *penser* le langage, ce serait penser l'unité de cela même que Saussure a disjoint, l'unité de la langue et de la parole »<sup>11</sup>. Et Meschonnic d'en proposer l'extension pour en augmenter également la compréhension : « Il faut le dire aussi pour l'œuvre »<sup>12</sup> – sachant que plus tard Meschonnic dédouanera Saussure d'une telle position établie par la vulgate structuraliste et reprise par Ricœur. Pour aller assez vite, on peut dire qu'en effet, à la même époque, Ricœur et Meschonnic sembleraient s'accorder sur ce point qui engage forcément beaucoup d'autres :

La lecture des signifiants a pour garde-fou aux possibles qu'elle construit le texte comme système, non pas l'énoncé où se lirait n'importe quoi ; construction et non pas nature ; relations et non pas termes ; fonctionnement et non pas substantialisation du mot<sup>13</sup>.

Mais dans le même ouvrage, Meschonnic semble déjà prendre quelque distance avec Ricœur, quand ce dernier réduit le texte poétique à un « *palimpseste* »<sup>14</sup>. Meschonnic va alors poser « une discursivité essentielle (une forme ferme une vie) qui se lie à la littérature » :

Ainsi, non à la poursuite des universaux mais du concret de l'écriture, non-science naïve mais pratique théorique, la poétique est l'étude (et l'étude des conditions de cette étude, indissociablement), d'une œuvre objet et sujet, fermée comme système, ouverte à l'intérieur d'elle-même

---

10 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, op. cit., p. 29.

11 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, op. cit., p. 31.

12 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, op. cit., p. 31, à la fin de la note succédant à la citation de Ricœur. Meschonnic fait encore appel à Ricœur contre la thèse « de l'écart », qui met « l'originalité » comme point de départ et non d'arrivée et engage la critique dans la réduction à des modèles pour « aller des universaux aux universaux » (p. 43, note 1).

13 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, op. cit., p. 97.

14 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, op. cit., p. 131.

comme créativité, et au-dehors comme lecture – l'étude d'une rhétorique visionnée, qui fait qu'une forme est unique <sup>15</sup>.

La discussion va vraiment s'ouvrir à partir de 1971 dans la suite de *Pour la poétique* ; Meschonnic y révèle son opposition à ce qui « est ramené dans l'herméneutique à une appropriation ou, comme écrit Ricœur, "une nouvelle compréhension de *soi-même*" » <sup>16</sup>. La dissociation va alors se généraliser quand Meschonnic accuse Ricœur de « bricolage idéologique » <sup>17</sup> pour se personnifier dans « la poétique » alors que Ricœur le serait dans « la théologie » puisqu'il rattache le langage à Dieu : à quoi Meschonnic oppose le fait qu'« en matière de langage, Dieu est une hypothèse inutile et une régression méthodologique » <sup>18</sup>. Le différend s'approfondira jusqu'à la parution d'un ouvrage récent, *Éthique et politique du traduire* <sup>19</sup>, où Meschonnic conteste « l'éthique de Lévinas » à partir de « la question du poème » qui serait réglée dans une perméabilité aux thèses de Heidegger : « cette essentialisation généralisée de la langue, de la

---

15 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique*, *op. cit.*, p. 138.

16 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*. Paris : Gallimard, coll. Le Chemin, 1973, 457 p. ; p. 219-220. La formule de Ricœur est empruntée à un passage que Meschonnic cite plus longuement en note : « Se comprendre soi-même selon l'être-au-monde ouvert par cette sémantique profonde, c'est cela s'appropriier le sens. Ainsi est entièrement dépsychologisée l'interprétation ; dans l'expression "compréhension de soi", je soulignerai le mot *soi* et je l'opposerai au mot *moi* ; car le *soi* de cette compréhension est celui que me donne la puissance référentielle du texte compris, en échange du *moi* avare qui aurait refusé la longue méditation de l'acte d'exister par tous les mondes sur lesquels se seront ouverts et m'auront ouvert les textes que j'aurai aimés. » – RICŒUR (P.), « Conférence d'introduction », dans LÉON-DUFOUR (X.), dir., *Exégèse et herméneutique*. Paris : Éd. du Seuil, 1971, 367 p. ; p. 67-84 (p. 84). Mais la fin de la phrase : « les textes que j'aurai aimés », montre que la distinction *soi / moi* n'est qu'un leurre ou un piège. C'est ici le primat de l'exégèse. La poétique le récuse.

17 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique II...*, *op. cit.*, p. 222.

18 MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique II...*, *op. cit.*, p. 224.

19 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*. Lagrasse : Verdier, 2007, 192 p.

poésie, de la germanité et qui mettait tout le traduire dans le comprendre, ce que certains répètent encore, comme Ricœur »<sup>20</sup>.

C'est à ce point que j'aimerais envisager ce qui est au principe de la controverse, quels qu'aient pu être ses avatars. *Critique du rythme*<sup>21</sup>, le maître ouvrage, n'y fera pas allusion en 1982, mais *Politique du rythme. Politique du sujet* y revient en 1995. Et si Meschonnic n'a « rien à redire à » l'analyse de Ricœur, « à la fois éthique et politique », sur un certain état que la société, son économie, son organisation politique, impose à l'homme, il montre que chez Ricœur l'exigence de « l'intersection » est une impasse car elle « laisse le politique inchangé par l'éthique, l'éthique inchangée par le politique. Leur intersection a lieu dans l'abstrait »<sup>22</sup>, par quoi, selon Meschonnic, « l'éthique n'est plus qu'un semblant dans le politique »<sup>23</sup>, « parce que cette *intersection* n'est rien d'autre que la dualité coutumière, toute abstraite, de la force et de la liberté »<sup>24</sup>. Chez Ricœur, ce dualisme oblige l'éthique à casser la politique en deux quand Meschonnic pense que c'est « la politique qui casse l'éthique en deux » : « morale de *conviction* » et « morale de *responsabilité* » dans les termes de Ricœur. Ce qui aboutirait pour Meschonnic à cet « état moyen des rapports entre l'éthique et le politique » exactement comme Ricœur « a cru à l'intersection du structuralisme et de la phénoménologie »<sup>25</sup>. Acceptant la « morale

---

20 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*, *op. cit.*, p. 8. Meschonnic ajoute une note que nous citons intégralement : « Paul Ricœur, *Sur la traduction* (Bayard, 2004) : "Comprendre, c'est traduire" (où Paul Ricœur le répète, après George Steiner, dans *Après Babel*), p. 22. Et récidive à l'identique p. 44 et p. 50. Non, comprendre c'est comprendre, ou croire qu'on comprend. Traduire suppose comprendre, mais c'est tout autre chose. Élémentaire, docteur Bon Sens ».

21 MESCHONNIC (H.), *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage* [1982]. Lagrasse : Verdier, coll. Verdier Poche, 2009, 736 p.

22 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*. Lagrasse : Verdier, 1995, 615 p. ; p. 59.

23 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, *op. cit.*, p. 60.

24 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, *op. cit.*, p. 61.

25 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, *op. cit.*, p. 61.

de responsabilité », Ricœur est accusé par Meschonnic de faire de l'utopie une « figure idéale » quand, pour Meschonnic, l'utopie « ne s'accommode pas » : « elle sert à vivre », « comme Benveniste le dit du langage »<sup>26</sup>, précise-t-il<sup>27</sup>.

C'est justement à partir de Benveniste que l'on peut mieux observer ce qui, pour l'instant, peut paraître confus. Par ailleurs, on ne peut confondre critique et polémique quand, par exemple, Meschonnic reproche à Alain Touraine « la contradiction entre les bonnes paroles et le vague du sujet ». Alors Meschonnic compare une telle inconséquence au « compromis » qui, pour lui, caractérise souvent les positions de Ricœur<sup>28</sup>. Meschonnic engage la critique significativement dans ce même livre quand il rappelle ceci :

Benveniste a montré que le *je* passe de *je* en *je* et reste *je*. Le paradoxe du sujet devenant son propre objet est résolu empiriquement, linguistiquement, puisque la personne n'est pas le *je* mais le rapport même entre *je* et *tu*, intérieur et extérieur à la fois. Objet, mais de lui-même, comme sujet de l'autre<sup>29</sup>.

Nous tenons ici ce qui fait la définition-valeur du sujet dans et par le langage comme point d'appui décisif pour ce qui va, dans la réflexion de Meschonnic, se préciser comme sujet du poème dans le paragraphe suivant :

Contradiction de chaque instant qui n'est rien auprès de la construction-sujet du poème, qui fait (mais ne dit pas) l'indicible, le dire lui-même de l'indicible. Je n'en connais pas de plus forte allégorie que *Tourbillon de mouches*, d'Apollinaire, dans *Calligrammes*. Car le poème ne s'entend que par tout le système d'échos qui est Apollinaire, et l'invention d'un langage sujet qui est aussi une pensée du sujet. Dans Benveniste, le sujet de l'énonciation ; dans Apollinaire, le sujet des « prosodies person-

---

26 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, op. cit., p. 61.

27 Meschonnic ne donne pas la référence exacte, qui est : « La forme et le sens dans le langage » (1966), dans BENVENISTE (É.), *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard, coll. Tel, 1974, 286 p. ; p. 217.

28 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, op. cit., p. 205.

29 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, op. cit., p. 209.

nelles ». Tous deux aussi simples l'un que l'autre. Mais l'un est ostensible, l'autre, caché ; l'un est grammatical, l'autre, de tout le langage <sup>30</sup>.

Un tel « système d'échos » fait la voix du poème, comme voix d'un sujet-relation défaisant tant les aliénations du même (individualisme ou subjectivisme) que de l'autre (autruisme ou collectivisme). En précisant que le sujet de l'énonciation chez Benveniste est le départ d'une pensée du sujet du poème vers la conception d'un sujet-relation où la construction subjective advient dans et par la voix. Comme activité du poème, la voix ne cesse d'augmenter une pluralité interne du sujet et donc une individuation dont l'intensité fait de l'altérité le moteur même de l'identité, à condition que la pensée d'une telle subjectivation reste toujours au plus près du poème en train de se faire – en écriture comme en lecture. « Un poème n'est jamais que le commencement de son propre infini », écrivait Meschonnic avec Apollinaire <sup>31</sup>, comme un sujet n'est jamais que le commencement de sa propre altérité.

### Poème, sujet, mouvement, écoute

On peut observer un tel commencement dans le livre de poèmes édité un an après la mort de son auteur : *Demain dessus demain dessous* <sup>32</sup>. Le titre est issu du premier poème :

tu es là je suis là  
les yeux fermés du bonheur  
pour voir la vie  
qui nous passe  
demain dessus demain dessous

---

30 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, op. cit., p. 209. Meschonnic fait ici allusion à la démonstration qu'il en a faite dans « Prosodie, poème du poème », dans AUROUX (S.), DELESALLE (S.), MESCHONNIC (H.), dir., *Histoire et grammaire du sens, Hommage à Jean-Claude Chevalier*. Paris : Armand Colin, 1996, 253 p. ; p. 222-252. J'en ai fait l'analyse dans MARTIN (S.), *L'Amour en fragments...*, op. cit., p. 275-281.

31 MESCHONNIC (H.), « Prosodie, poème du poème », art. cit., p. 224.

32 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*. Paris : Arfuyen, 2010, 97 p.

sans savoir où nous allons  
les mains ensemble  
les rires ensemble  
on se tait tout ce qu'on sait  
les mots se serrent  
entre nous  
et nous marchons  
chaque pas  
on recommence  
à vivre<sup>33</sup>.

Joëlle de Sermet a signalé qu'il importe « moins de déterminer si l'identité labile d'un sujet qui simultanément se dissout et se construit est de nature autobiographique ou fictive que de comprendre comment elle parvient à s'articuler à l'intérieur d'une situation discursive »<sup>34</sup>. Ce qu'il nous faut observer de près quand « les mains » et « les rires » riment en fin de ligne grâce au mot « ensemble » qui les suit, et, dans tout le poème, par « demain dessus et demain dessous » : le sujet du poème est d'abord ce mouvement qui, plus que l'adresse discursive, met en marche, met tout le vivre dans un recommencement, lequel se nourrit d'une sémantique négative comme on parle de théologie négative : « les yeux fermés [...] / pour voir la vie » montre que le vivant est appelé en deçà ou au-delà de la vue parce que « voir est dans la voix »<sup>35</sup> ; et « on se tait tout ce qu'on sait » montre que le savoir est tu pour augmenter la relation du vivre.

j'entends des cris  
ils viennent du bout du monde  
ils tournent comme des enfants  
autour de moi  
chaque cri est un visage  
je me vois en eux  
je me multiplie en eux

---

33 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, *op. cit.*, p. 7.

34 DE SERMET (Joëlle), « L'adresse lyrique », dans RABATÉ (D.), dir., *Figures du sujet lyrique*. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Perspectives littéraires, 1996, 162 p. ; p. 84.

35 MESCHONNIC (H.), *Critique du rythme*, *op. cit.*; p. 304.

et leurs cris deviennent  
mon visage  
je ne me reconnais plus  
mais plus je les entends  
plus je deviens ce que je suis <sup>36</sup>.

D'une part, ce poème ouvre explicitement au fait, rappelé par Joëlle de Sermet, « qu'il s'agit moins de s'approprier un contenu de conscience que de reprendre à son compte le discours de l'autre et les inflexions qui lui permettent de moduler ou de construire son expérience : usurpation d'une empreinte vocale ou voix en "prêt-à-porter" » <sup>37</sup>. Je dirais ici qu'il n'y a ni usurpation, ni « prêt-à-porter », mais invention d'un réson vocal dans la série paronomastique de la « vue » à la « voix », du « visage » aux « cris », de l'écoute au devenir hors de toute appropriation : toute une prosodie qui en dit plus long que les mots puisque le dernier (« je suis ») peut fort bien s'entendre comme le verbe « suivre ». Par quoi l'identité, avec le poème, se fait mouvement qu'ouvre l'écoute. Celle qu'inventent ces poèmes pour ne jamais arrêter l'identité à quelque stase, voire même à quelque représentation, puisqu'elle est toujours en transformation :

ma voix vient  
d'en dehors de moi  
elle vient de là  
où je ne suis plus  
elle vient de là  
où je ne suis pas encore  
elle vient de ne pas savoir  
où elle est  
venant de tant de gorges  
de tant de souffles  
qu'une fois de plus  
je ne sais plus ce que je dis  
et j'appelle  
pour te retrouver  
c'est quand tu te tais

---

36 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, op. cit., p. 11.

37 DE SERMET (J.), « L'adresse lyrique », art. cit., p. 84.



que je ne retrouve plus  
ma voix <sup>38</sup>

C'est qu'en effet, comme le rappelle J. de Sermet citant Meschonnic, avec le poème, nous avons affaire à une « dénudation du dialogue » <sup>39</sup>. Le poème a force dialogique de bout en bout, incluant même la voix propre dans la parole de l'interlocuteur : sujet conversant infiniment <sup>40</sup>, il advient de l'écoute, il vient par l'écoute. Et chaque poème, chaque voix devient cette réinvention même : ici, l'anaphore du *venir* construit la force du *trouver* comme identité-altérité en mouvement du sujet-relation. Peut-on pour autant parler d'« illusion spéculaire trop aisément engendrée par le dialogisme lyrique », comme se demande J. de Sermet ? Lequel semble confondre l'énonciation avec une représentation :

je vois un cri  
partout où je me tourne  
je le vois  
en silence  
il me remplit les yeux  
sa bouche ouverte  
me prend  
je deviens ce cri <sup>41</sup>.

Le poème effectue une transformation, puisque le « voir » se transforme en « devenir » d'une ouverture et d'un accueil. Il montre que l'« extratexte » s'agrandit, ne contaminant jamais le texte <sup>42</sup> : « un

---

38 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, *op. cit.*, p. 13.

39 MESCHONNIC (H.), *Critique du rythme*, *op. cit.*, p. 456 (et non p. 156 comme l'indique J. de Sermet, « L'adresse lyrique », *art. cit.*, p. 95).

40 Meschonnic écrit dans un poème situé plus loin dans l'ouvrage : « c'est une conversation sans fin » – MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, *op. cit.*, p. 60.

41 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, *op. cit.*, p. 27.

42 Sur cette notion, voir PÉGUY (C.), *Œuvres en prose, 1909-1914*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1961, 1647 p. ; p. 795.

cri » devient « ce cri » et donc le poème, cette « démesure », comme dit Charles Péguy <sup>43</sup>.

Les quelques poèmes dont je viens de proposer une lecture montrent à l'envi ce qu'une écriture fait à la pensée et que Péguy appelait « une liaison intérieure tout à fait indissoluble » <sup>44</sup> : le devenir « cri » du « je » n'est pas ici un thème, mais un acte en poème par le rythme qu'ouvrent les mouvements d'une parole tournoyante et par le vertige d'une volubilité qui invente une altérité infinie :

quand j'attends  
oui c'est moi que j'attends  
je me retrouve  
tous les enfants  
je fais mon marché  
sur tous les âges  
je me remplis  
des vivants <sup>45</sup>

Le « marché » ici est la résonance de la « marche » avant et après dans le livre, mais surtout « se retrouver » s'augmente d'une transitivité démultipliant à l'infini « tous les enfants » et « tous les âges », ce qui ne peut que contribuer à « remplir » le puits sans fond d'une identité vive qui fait rimer l'attente et les vivants. Une question de voix puisque :

sans voix  
non  
sans voix c'est sans moi sans toi  
du rien à vivre  
dire c'est vivre  
vivre moi vivre toi  
tous les autres sont dedans  
les autres sont le temps  
en nous

---

43 PÉGUY (C.), *Œuvres en prose, 1909-1914*, op. cit., p. 795. J'y reviendrai *in fine* avec la notion de divin.

44 PÉGUY (C.), *Œuvres en prose, 1909-1914*, op. cit., p. 797.

45 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, op. cit., p. 29.

et des yeux pour ne pas voir  
à rester sans voix  
puis on se retrouve  
de nouveau on marche sa voix  
et voir te voir c'est le monde <sup>46</sup>.

J. de Sermet conclut sa réflexion sur le sujet lyrique par la proposition forte qui compare les interlocuteurs du poème à des « figures – tremblées, tremblantes – du mouvement qui les pousse l'un vers l'autre » <sup>47</sup>. C'est un tel mouvement qu'inventent dans ce poème les reprises renversantes innombrables qu'il ne cesse d'opérer jusqu'à trouver cette formule : « on marche sa voix ». La répétition de l'agrandissement du *nous* au *on*, je dirais sa force de « dédicaces proverbes » <sup>48</sup> comme expérience infiniment réénonçable, engage la subjectivation dans une relation « de vie en vie » <sup>49</sup>, comme conclut la fin du livre, qui ouvre ainsi à ses réécritures.

### La voix, le divin

Une telle expérience d'écriture défait les confusions de l'individu et du sujet. Meschonnic n'a cessé de rappeler la nécessité de cette distinction conceptuelle en reprenant la question posée par Michel Foucault : « Comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? » <sup>50</sup>. Ce qui est l'ouverture nécessaire pour penser contre tous les mythes « de l'impossibilité du politique, de l'impossi-

---

46 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, op. cit., p. 35.

47 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, op. cit., p. 97.

48 Je rappelle ainsi le titre du premier livre de poèmes de Meschonnic : *Dédicaces proverbes* (Paris : Gallimard, coll. Le Chemin, 1972) dont la préface se concluait ainsi : « Comme entre dire et vivre une interaction sans privilège de l'un des termes constitue l'écriture, ainsi dans la poésie qu'on croyait personnelle se produit la poésie impersonnelle » (p. 10).

49 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*, op. cit., p. 90.

50 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, op. cit., p. 242. Meschonnic cite FOUCAULT (M.), « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 22 février 1969, p. 95.

bilité de la poétique, de l'impossibilité du sujet »<sup>51</sup> et « comme Foucault veut faire pour l'histoire »<sup>52</sup>. Meschonnic veut retirer la poétique du sujet et du rythme à « l'emprise phénoménologique »<sup>53</sup>. Pour cela il repart de Benveniste quand Ricœur se refuse à concevoir radicalement la subjectivation dans et par le langage au risque de maintenir, dit-il lui-même, le « primat éthique de l'autre que soi sur le soi », précisant :

Encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la « crise » de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi<sup>54</sup>.

Et Ricœur de conclure lui-même « sur cette aporie de l'Autre »<sup>55</sup>, certes en maintenant une pluralisation triple (« les trois modalités d'*altérité* »), ramenée tout le long de son maître ouvrage au dualisme de l'attestation (de soi) et de l'injonction (par l'autre). Un tel dualisme prendrait sa source dans ce que Ricœur appelle la « discordance entre la théorie de l'énonciation » de Benveniste « et celle de son sujet »<sup>56</sup>, et plus particulièrement « l'anathème de Benveniste contre la troisième personne »<sup>57</sup>. Aussi « la théorie intégrée du soi au plan linguistique »<sup>58</sup> est-elle une théorie qui soumet une linguistique à une ontologie, une théorie du langage à une philosophie du langage quand Ricœur fait glisser l'énonciation dans la communication, le

---

51 MESCHONNIC (H.), *Politique du rythme. Politique du sujet*, op. cit., p. 297.

52 MESCHONNIC (H.), « Le structuralisme dans les études bibliques », dans *Pour la poétique v. Poésie sans réponse*. Paris : Gallimard, coll. Le Chemin, 1978, 440 p. ; p. 294.

53 FOUCAULT (M.), *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1969, 275 p. ; p. 265. Cité par MESCHONNIC (H.), *Pour la poétique v. Poésie sans réponse*, op. cit., p. 294.

54 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre* [1990]. Paris : Seuil, coll. Points / Essais, 1997, 424 p. ; p. 198.

55 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 409.

56 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 63.

57 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 62.

58 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 56.

« je-tu » de Benveniste dans « un moi qui parle à un toi »<sup>59</sup>. Ce qui constitue une désubjectivation au sens d'une anthropologie historique du langage par la confusion des fonctions *je-tu* et des transcendants ontologiques, voire psychologiques (le *moi*, le *soi*, l'*autre*...). Ricœur confondrait, me semble-t-il, sujet de l'énonciation au sens de Benveniste et énonciateur ou sujet parlant au sens de la pragmatique. Aussi fait-il appel à la troisième personne, au travers de l'opération bien connue maintenant du « tiers inclus »<sup>60</sup>, en usant de l'argument ontologique du tiers comme sujet de l'énoncé, si ce n'est personnage ou représentation<sup>61</sup>.

À ce point, toute la théorie du sujet de Ricœur défait la théorie du langage en ignorant l'historicité radicale du discours par la marque métaphysique de l'identité, le *soi*. L'altérité est alors une appropriation qui renvoie à « une réalité plus fondamentale », « une ontologie du soi » qui passe certes par « une herméneutique du soi » mais jamais par une poétique du sujet, par le poème au sens où celui-ci préfère la relation d'inconnu au modèle communicationnel ancré sur le modèle logique.

Avec le poème, c'est l'empirique du discours qui vient refuser toute assignation du sujet à un actant ou à un agent et, par voie de conséquence, à un acte alors même que le poème est un faire dans et par le dire. Et si, pour Ricœur, « une action offre la structure d'un acte locutionnaire », tout se réduit en fin de compte à « un contenu *propositionnel* »<sup>62</sup>. Aussi le poème vient-il défaire ce qui empêche de penser la subjectivation dans et par le langage comme invention éthique et politique, comme relation qui fait de sa valeur sa définition et non l'inverse. Le poème, le plus petit poème, le premier poème venu est une relation d'historicités, une relation de voix. C'est ce qui

59 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 56.

60 DE SERMET (Joëlle), « L'adresse lyrique », art. cit., p. 92.

61 Voir RICŒUR (P.), « Individu et identité personnelle », dans VEYNE (P.) et alii, *Sur l'individu*. Actes du colloque de Royaumont [22, 23 et 24 octobre 1985]. Paris : Éditions du Seuil, 1987, 122 p. ; p. 65-66.

62 RICŒUR (P.), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris : Éd. du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1986, 405 p. ; p. 191.

l'engage non dans l'intersection, mais dans l'interaction du politique et de l'éthique, où l'un et l'autre perdent leurs habitudes et obligent à penser dans et par le pensent langage. C'est alors l'hypothèse la plus forte que fait Meschonnic : pas d'éthique sans poétique, sans « écouter l'histoire qu'on a dans sa voix »<sup>63</sup>. Ce qui ne constitue qu'une paraphrase d'Exode 24, 7 dans sa traduction : « nous ferons et nous écouterons »<sup>64</sup>. La possibilité d'une sortie du *double-mind* d'une individuation impossible sans la construction d'une altérité-socialité et d'une désaliénation impossible sans un abandon à ce qu'on ne sait pas, à l'étrangèreté du devenir autre, à la prophétie de tout « faire », semble possible puisque « le faire déborde infiniment l'intentionnalité, tout en l'incluant »<sup>65</sup>.

On peut dire alors que « Les poèmes sont la voix d'une vie ». Pour cela, il nous faut aller *Au Commencement*, à ce que Meschonnic a engagé avec sa traduction de la Bible quand il précise ceci :

Par sa définition même, le poème retrouve et recommence l'invention de vie comme passage du principe de vie à toute créature vivante, tel que le début de la Genèse (1, 24-25 ; 2, 7 ; 6, 7) en fait le récit fabuleux. En quoi l'invention de vie qui est poème participe par là d'une poétique du divin dans l'humain, en prenant garde de ne pas identifier ce divin qu'est le passage de vie avec un Dieu quel qu'il soit. Le paradoxe est ici la déthéologisation du divin<sup>66</sup>.

Plus qu'un récit fabuleux, l'hébreu biblique demande l'écoute du divin dans le langage : le substantif abstrait « la vie » n'existe pas et il faudrait toujours dire « les vivants ». « Fonctionnement typiquement nominaliste », rappelle Meschonnic, et c'est la même chose pour « la jeunesse » (« les jeunes ») et encore pour « la matrice » (« les ten-

63 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*, op. cit., p. 152.

64 MESCHONNIC (H.), *Les Noms*. Paris : Desclée de Brouwer, 2007, 358 p ; p. 128 :

« Et il a pris le livre de l'alliance et il a lu aux oreilles du peuple  
Et ils ont dit tout ce qu'a parlé Adonaï nous ferons et nous écouterons ».

65 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*, op. cit., p. 152.

66 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*, op. cit., p. 28.

dresses de ton ventre »)<sup>67</sup>. Meschonnic ajoute « l'exemple discuté du temps d'Abélard » : « Pour le réalisme, l'humanité existe et les individus sont les fragments de l'humanité. Pour le nominalisme, seuls les individus existent, l'humanité est l'ensemble des individus »<sup>68</sup>.

J'en conclus qu'avec le poème, le sujet qui manque pour toujours désaliéner l'individu des essentialismes est ce voyageur de la voix. On peut l'appeler maintenant le divin du poème, le divin du langage, le divin d'une anthropologie radicalement historique. Un divin enfant, dirait Meschonnic avec l'humour de son sourire ou le rire de sa pensée :

je vois un enfant  
les bras tendus  
vers la vie  
et par ce regard  
je suis cet enfant  
puisque je suis moi  
quand je le vois<sup>69</sup>.

---

67 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*, op. cit., p. 166.

68 MESCHONNIC (H.), *Éthique et politique du traduire*, op. cit., p. 167.

69 MESCHONNIC (H.), *Demain dessus demain dessous*. Paris : Arfuyen, 2010, p. 71.







## RÉSUMÉS / ABSTRACTS

**Philippe SABOT**

### **Vie quotidienne, consommation et aliénation dans *Le Système des objets* de Jean Baudrillard**

En développant certains aspects des analyses socio-sémiologiques proposées par Jean Baudrillard dans *Le Système des objets* (1968), nous nous proposons de mettre en lumière les mécanismes d'aliénation propres à la pratique quotidienne de la consommation. Ces mécanismes, qui visent à donner l'apparence d'une relation personnelle à ce qui reste une relation commerciale, de l'ordre de l'échange marchand, relèvent largement de ce que Marx avait analysé comme constituant le « fétichisme de la marchandise », concept réinterprété ici à partir des apports croisés de la sociologie (Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*), de la philosophie (Guy Debord, *La Société du spectacle*) et de la littérature (Georges Perec, *Les Choses. Une histoire des années soixante*).

*Developing some features of Baudrillard's socio-semiological analysis in Le Système des objets (1968), this paper aims to point out the mechanisms of alienation proper to the everyday practices of consumption. These mechanisms lead to give the appearance of a personal relationship to a commercial relationship, as in the Marxian « fetishism of merchandise ». Fetishism and alienation are then reinterpreted from the various perspectives of sociology (Henri Lefebvre, Critique de la vie quotidienne), philosophy (Guy Debord, La Société du spectacle) and literature (Georges Perec, Les Choses).*

**Stéphane HABER**

**Aliénation, violence, négativité. Entre Marx et Freud**

On peut comprendre la « pulsion de mort » chez Freud comme la tendance paradoxale et proprement aliénante de l'organisme vivant à se soumettre spontanément aux forces qui le nient. D'après le psychanalyste, cette pulsion s'exprimerait avec une singulière clarté dans la violence collective extrême, dans les guerres totales et les massacres. L'article montre comment le thème marxien de l'aliénation peut se renouveler au contact de cette position pessimiste. Comme phénomène historique, l'aliénation se manifesterait autant dans l'autonomie induite des systèmes visant aveuglément leur propre expansion qui caractérise la modernité, que dans les moments paroxystiques de déchaînement de la violence que cette expansion prépare et, peut-être, réclame silencieusement.

*We can understand the freudian « death drive » as the paradoxical and, strictly speaking, alienating tendency of living organism to spontaneously submit itself to the strengths which deny it. According to the psychoanalyst, this drive would express itself most clearly in extreme collective violence, in total wars and slaughters. The article shows how the Marxian theme of alienation might be renewed in the contact of such a pessimistic position. As an historic phenomenon, alienation would manifest itself so in the undue autonomy of modern systems blindly aiming at their own expansion as in paroxystic explosions of violence silently prepared and, maybe, demanded by this expansion.*

**Raphaël CHAPPÉ**

**Feuerbach et les deux formes de l'altérité**

Nous rendons compte d'une distinction, dans Feuerbach, entre deux façons de concevoir l'altérité : celle relevant du concept d'*aliénation*, pour désigner la manière dont l'homme *projette* sa propre essence hors de lui-même ; et celle qui résulte de l'exigence d'une conversion du regard philosophique, du domaine des illusions transcendantes vers celui de la réalité humaine concrète (structurée par l'opposition en dernière instance sexuelle et charnelle du « je » et du « tu »). Mais l'altérité intraspécifique est-elle alors préservée des illusions que l'on constate et dénonce dans l'aliénation ? D'autre part, la thématization feuerbachienne de l'altérité intra-

spécifique ne fait-elle pas prendre le risque d'une assignation individuelle de subjectivité par *interpellation* ? Enfin, Feuerbach est-il à l'abri d'une critique de la réification des « genres » (*gender*) masculin et féminin ? Nous nous efforçons de montrer que cette philosophie résiste à ces critiques.

*I account for a distinction, to be found in Feuerbach, between two ways of conceiving alterity : one depending on the concept of alienation which points towards the way man projects his own essence outside himself ; the other which is the result of the required conversion of the philosophical viewpoint from the domain of transcendent illusions to that of the concrete human reality (the latter being itself structured by the sexual and fleshly ultimate opposition between « I » and « you »). But is the intraspecific alterity then preserved from the illusions which are identified and criticized concerning alienation ? Moreover, does not Feuerbach's notion of intraspecific alterity entail the risk of ascribing subjectivity to an individual through the process of « interpellation » ? Finally, can Feuerbach escape being criticized for reifying male and female genders ? I try to show that this philosophy stands up to those criticisms.*

**Nathalie SÉGÉRAL**

**Du regard ravi au voyeurisme dans *Le Ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras : vers une réécriture de la folie et du désir féminin**

À la suite de la publication du *Ravissement de Lol V. Stein* en 1964, Jacques Lacan a paru placer d'emblée le roman de Marguerite Duras dans la lignée de la psychanalyse, ne serait-ce que par la « folie » de Lol, qui constitue *a priori* le thème central du roman. Cependant, alors que la perception du désir féminin dans la psychanalyse freudienne et lacanienne se caractérise par l'altérité et le manque, Duras parvient à subvertir cette conception phallogcentrique par une habile mise en abyme de la relation psychanalyste-patiente, grâce à un jeu de regards et de désir entre le narrateur et les autres personnages. Cette étude se propose donc de démontrer comment Duras, dans *Le Ravissement*, parvient à la fois à problématiser les concept(ion)s psychanalytiques et à *écrire le désir* tel que Lacan le définit, par le biais des personnages de Lol et du narrateur Jacques Hold, tout en subvertissant habilement le discours phallogcentrique sur la folie et le

désir féminins, pour aller vers une ré-écriture du discours de la folie et de la création littéraire, thèmes qui parcourent son œuvre tout entière.

*Following the publication of Le Ravissement de Lol V. Stein by Marguerite Duras in 1964, Jacques Lacan situated Duras's novel in the lineage of psychoanalysis, be it only that Lol's « madness » seems to constitute the central theme of the novel. However, whereas the perception of female desire in Freudian and Lacanian psychoanalysis is characterized by alterity and lack, Duras manages to subvert such a phallogentric conception through a skillful mise en abyme of the relationship between the psychoanalyst and his female patient, thanks to the interplay of gaze and desire that occurs between the narrator and the other characters.*

*Thus, this paper tries to demonstrate how Duras, in Le Ravissement, succeeds both in challenging psychoanalytic concept(ion)s and in writing desire – as Lacan defines it – through the characters of Lol and of the narrator Jacques Hold, while subtly subverting the phallogentric discourses on female madness and desire, in order to re-write the master narrative of madness and literary creation – a recurring theme throughout her works.*

**Amy ALLEN SEKHAR**

**Comment dévisager l'autre : le solipsisme dans *L'Enfant Méduse* de Sylvie Germain**

Les textes de Sylvie Germain sont remplis de « rencontres » au sens lévinassien, qui poussent la question de l'éthique et de la responsabilité entre deux individus jusqu'à ses limites. Dans *L'Enfant Méduse*, l'auteur met l'accent non pas sur la possibilité éthique, mais plutôt sur le refus de l'éthique par un seul individu, une jeune fille, Lucie, incapable de reconnaître les autres précisément parce qu'elle a refoulé son Moi et s'est pétrifiée (elle est devenue une Méduse) et a pétrifié les autres après avoir été violée plusieurs fois par son frère. La pétrification (l'aliénation) de Lucie reprend les thèmes lévinassiens du regard et du visage quand Lucie apprend à concentrer son regard sur son frère pour le punir. Cet acte punitif fonctionne dans un sens anti-lévinassien : ce n'est plus un regard reconnaissant, mais destructeur.

*Sylvie Germain's texts are saturated with images of Lévinassian encounters that push the limits of the question of ethics and the notion of responsibility between two individuals. In *L'Enfant Méduse*, Germain under-*

scores not ethical possibilities but rather the refusal of ethics by one individual, a young girl, Lucie, who is incapable of recognizing otherness precisely because she has repressed her Self and effectively petrified (that is to say, a Medusa) herself and others after having been repeatedly raped by her brother. Lucie's petrification (alienation) takes up the Lévinassian theme of the gaze when Lucie learns to focus her gaze on her brother out of revenge. This act of punishment functions in an anti-Lévinassian sense because the gaze is not acknowledging but destructive instead.

**Évelyne FRANK**  
**Identité et aliénation dans *Marie la passante***  
**de Pierre-Marie Beaude**

Dans son roman *Marie la passante*, l'exégète P.-M. Beaude construit sa propre Marie-Madeleine, en un récit à la première personne où cette femme se retourne sur son passé. J'ai ici tenté d'analyser ce qu'un peu rapidement on pourrait appeler l'entrée en folie : un certain profil (goût pour la migration incessante, rapport exclusif à la mère, morte très tôt, relation difficile au père) ; des circonstances malheureuses, et plus particulièrement une transgression sans doute devenue, après coup, difficile à assumer ; un lent processus, dans un enchaînement de causes et de conséquences longtemps sous-estimées, au cours duquel se produit une perte du nom et de la mémoire du nom, perte compensée par la constitution d'identités fabuleuses jusqu'à l'éclatement du « je » et l'éparpillement en des figures multiples. Il y a là comme un délire induit, certes amplifié par la jouissance d'une toute-puissance illusoire, délire que Marie la passante, après coup, tente d'interpréter.

*In his novel Marie la passante, the exegete P.-M. Beaude tells his own story of Mary Magdalene, in the first person. In this paper we try to analyse what could cursorily be called Mary Magdalene's way into madness : a specific psychological profile (a taste for continual migration, an exclusive relationship with her mother and a bad relationship with her father) ; unfortunate circumstances (in particular a transgression against religion with which she can't come to terms) ; and a slow sequence of causes and effects which deprives her of her name, and even the memory of her name, for which she compensates with the constitution of fabulous identities and, in the end, a breakup and a dispersal of her ego into multiple figures. It is*

*like an induced delirious state, amplified by the illusion of omnipotence, which Mary Madgalene tries to interpret afterwards.*

**Pierre RAJOTTE**

**Altérité et aliénation dans les récits des voyageurs québécois en Asie au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle**

Les récits des voyageurs québécois en Asie témoignent au XX<sup>e</sup> siècle d'un changement dans la façon de représenter l'altérité. De l'aliénation de l'Autre pour mieux valoriser le Même, la seconde moitié du siècle laisse place à la valorisation de l'Autre pour mieux dénoncer l'aliénation du Même. Dans ce renversement subsiste néanmoins une forme d'aliénation, et le défi pour les voyageurs de la fin du siècle consiste à échapper au dilemme séculaire entre la dévalorisation et l'idéalisation de l'altérité, et partant à éviter le dogmatisme de la désaliénation.

*In the 20th century, writings from Quebec travellers in Asia show changes in the way alterity is represented. From the alienation of the Other in order to idealize the Same, it evolves, in the second half of the century, towards the idealization of the Other to expose the alienation of the Same. Nevertheless, a kind of alienation subsists in this inversion, thus challenging travelers from the end of the century to go beyond the ancient dilemma between depreciation and idealization of alterity, so as to avoid the dogmatism of desalienation.*

**Hadeth SFAXI**

**L'identité linguistique : identité *mêmeté* ou *ipséité* ?**

La notion d'identité linguistique – et d'identité tout court – demeure, malgré le nombre important de recherches qui lui ont été consacrées, mouvante, donc altérable en fonction du temps, de l'espace et de l'individu ou du groupe. Eu égard ne serait-ce qu'au facteur temps, l'identité-*mêmeté*, est une illusion. L'identité narrative qu'avance Paul Ricœur peut et doit inclure le changement et l'altérité dans la cohésion d'une vie. C'est à partir de la notion d'*ipséité* que P. Ricœur définit un concept d'identité souple et dynamique, garant d'une altérité qui permettrait au sujet de se constituer en propre, c'est-à-dire de se révéler être soi-même précisément en tant qu'il est toujours simultanément Autre. Cela vaut également pour l'identité

linguistique, dès lors que le rapport à autrui est crucial dans la construction de celle-ci et que l'altérité y constitue une donnée incontournable. D'autre part, la variété et la dynamique des situations de contact de langues que vit l'homme montre ostensiblement que le langage humain ne saurait être coulé dans un moule unique, et de ce fait l'identité linguistique, tout comme l'identité personnelle, tisse des liens indissolubles avec la différence et l'altérité. Toute construction identitaire est une affirmation d'une part de sa différence significative. C'est dans la relation au grand Autre mythique et différent que s'érige chaque sujet parlant. Le langage est manifestement un moyen privilégié de la construction identificatoire, de la prise de conscience du jeu entre l'*idem* et l'*ipse*. Plus exactement le langage demeure relatif à l'*ipséité* dans son rapport dialectique à la « mêmété ».

*Despite the extensive research which were carried out on the issue of the linguistic identity or just identity, it remains allusive in its overall conception or at least changeable and de facto bendable according to time, space and the individual or group of individuals. Considering but the notion of time, a permanent identity or selfhood identity is an illusion. Narrative identity, which is advanced by Paul Ricœur, is more likely to contain meanings of change otherness in the creation of a life. Such a perception is also applicable to linguistic identity, mainly when the relationship with the other is crucial for the construction of that identity and where the other stands as an incontestable condition. On the other hand, variety and the language contact situation dynamics, which a human being can go through, ostensibly show that human language did not spring from a unique spring. For this reason, one can consider that, like personal identity, the linguistic one weaves inextricable ties with both the notion of difference and that of identity. Any identity construction is an affirmation of its significant difference. It is within the context of the relationship with a mythical and different other that every speaking subject is erected. Language is definitely a privileged means of identity construction, of our consciousness of the interplay between the idem and the self or more exactly the space which remains relatively linked to selfhood identity in its dialectic relation with sameness.*

**Serge MARTIN**

**Le poème comme épreuve du sujet-relation : altérité et aliénation dans l'œuvre d'Henri Meschonnic**

L'œuvre d'Henri Meschonnic (1932-2009) est multiple : poèmes, essais et traductions bibliques. Depuis au moins 1970 (*Pour la poétique*), elle tente de penser la subjectivation dans et par le langage en proposant une anthropologie relationnelle. Il est intéressant d'observer comment Meschonnic considère la philosophie de Paul Ricœur et quelles critiques il engage du point de vue de la poétique. Mais il est aussi judicieux de ne pas négliger que ses poèmes, et en particulier son dernier livre *Demain dessus demain dessous* (Arfuyen, 2010), prolongent cette critique. L'exigence d'écouter « l'histoire qu'on a dans sa voix » permet alors de mieux observer pourquoi « la déthéologisation du divin » et donc l'historicisation radicale de « l'Autre » constituent pour Meschonnic les conditions d'une désaliénation. Alors s'aperçoit une liberté que seul le poème ouvre comme activité continue d'un sujet permettant à un autre sujet de le devenir, l'un avec l'autre, dans l'inconnu de la relation.

*The body of works by Henri Meschonnic (1932-2009) is large and varied and includes poems, essays, and biblical translations. Since at least 1970 (Pour la poétique), his works try to think about subjectivation in and by language through proposing a relational anthropology. It is interesting to observe how Meschonnic regarded the philosopher Paul Ricœur and what criticisms he engaged in regarding his point of view of politics. It is also important not to neglect his poems, in particular his last book, Demain dessus demain dessous (Arfuyen, 2010). The necessity to listen to « the history we have in our voice » allows us to better observe why « the detheologization of the divine » and thus the radical historization of the « other » constitute for Meschonnic the conditions for dealienation. Thus we realize only the liberty that is displayed in poetry as a continuous activity of a subject permitting another subject to become one with the other in the unknown of the relation.*





## TABLE DES MATIÈRES

|   |   |
|---|---|
| Laurent HUSSON et Guillaume SEYDOUX .....     | 5 |
| Introduction : aliénation, altérité, identité |   |

### De l'aliénation sociale à l'intersubjectivité

|  |    |
|--|----|
| Philippe SABOT .....   | 15 |
| Vie quotidienne, consommation et aliénation dans<br><i>Le Système des objets</i> de Jean Baudrillard |    |
| Stéphane HABER.....  | 29 |
| Aliénation, violence, négativité. Entre Marx et Freud  |    |
| Raphaël CHAPPÉ .....   | 45 |
| Feuerbach et les deux formes de l'altérité   |    |

### Le féminin et l'épreuve de l'aliénation

|  |     |
|--|-----|
| Nathalie SÉGÉRAL .....   | 69  |
| Du regard ravi au voyeurisme dans <i>Le Ravissement</i><br>de <i>Lol V. Stein</i> de Marguerite Duras : vers une<br>réécriture de la folie et du désir féminin |     |
| Amy ALLEN SEKHAR.....  | 85  |
| Comment dévisager l'autre ? Le solipsisme dans<br><i>L'Enfant Méduse</i> de Sylvie Germain   |     |
| Évelyne FRANK .....  | 101 |
| Identité et aliénation dans <i>Marie la passante</i> de<br>Pierre-Marie Beaude   |     |

**Identité, altérité, écriture**

|  |     |
|--|-----|
| Pierre RAJOTTE .....   | 115 |
| Altérité et aliénation dans les récits des voyageurs<br>québécois en Asie au cours de la seconde moitié du<br>XX <sup>e</sup> siècle |     |
| Hadeth SFAXI .....   | 131 |
| L'identité linguistique : identité <i>mémeté</i> ou <i>ipséité</i> ?   |     |
| Serge MARTIN .....   | 151 |
| Le poème comme épreuve du sujet-relation : altérité<br>et aliénation dans l'œuvre d'Henri Meschonnic                                 |     |
| Résumés / Abstracts .....  | 169 |