

Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance

Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance

Point Hors Ligne

Collection dirigée par Jean-Claude Aguerre

La collection « Point Hors Ligne » explore les questions essentielles à l'avancée du champ psychanalytique. Elle s'attache à tisser les liens entre une élaboration théorique et une pratique au quotidien.

Retrouvez tous les titres parus sur
www.editions-eres.com

Point Hors Ligne

Collection dirigée par Jean-Claude Aguerre

La collection « Point Hors Ligne » explore les questions essentielles à l'avancée du champ psychanalytique. Elle s'attache à tisser les liens entre une élaboration théorique et une pratique au quotidien.

Retrouvez tous les titres parus sur
www.editions-eres.com

Isidoro Vegh

Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance

POINT HORS LIGNE

éditions
ères

Extrait de la publication

Isidoro Vegh

Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance

POINT HORS LIGNE

éditions
ères

Extrait de la publication

Conception de la couverture :

Anne Hébert

Illustration :

Bethsabee au bain, Rembrandt

Version PDF © Éditions érès 2012

ME - ISBN PDF : 978-2-7492-2253-0

Première édition © Éditions érès 2005

33 avenue Marcel-Dassault, 31500 Toulouse

www.editions-eres.com

Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC),

20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris,

tél. : 01 44 07 47 70 / Fax : 01 46 34 67 19

Conception de la couverture :

Anne Hébert

Illustration :

Bethsabee au bain, Rembrandt

Version PDF © Éditions érès 2012

ME - ISBN PDF : 978-2-7492-2253-0

Première édition © Éditions érès 2005

33 avenue Marcel-Dassault, 31500 Toulouse

www.editions-eres.com

Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC),

20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris,

tél. : 01 44 07 47 70 / Fax : 01 46 34 67 19

Table des matières

Prologue	7
1. La vie commune.....	9
2. L'opacité de l'autre	24
3. De l'espace au rendez-vous	36
4. L'invocation de l'autre	42
5. Pour l'amour de Dieu.....	63
6. Nouages et dénouage de l'amour, la jouissance et le désir..	87
7. L'amour des entrailles	103
8. La jouissance et ses destins	120
9. Du transfert au prochain	135
Bibliographie	147

Table des matières

Prologue	7
1. La vie commune.....	9
2. L'opacité de l'autre	24
3. De l'espace au rendez-vous	36
4. L'invocation de l'autre	42
5. Pour l'amour de Dieu.....	63
6. Nouages et dénouage de l'amour, la jouissance et le désir..	87
7. L'amour des entrailles	103
8. La jouissance et ses destins	120
9. Du transfert au prochain	135
Bibliographie	147

Prologue

C'est par son invocation que l'autre advient à la condition de prochain. Que le sujet ne soit pas indifférent au lieu de l'autre comme tel, s'annonce pour la première dans notre culture sous la forme voilée de l'injonction bien connue : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Une telle sentence scandalisait Freud, de souligner les bons et les mauvais sentiments qui l'animent, la vouant à ne pouvoir être respectée. Pour autant, à nous placer dans une autre perspective, cette phrase nous invite à penser l'énigme qu'elle recèle : « Qui est ce prochain qui n'égale pas son semblable et qui surgit, lié à un "toi-même" non moins énigmatique, non comparable au moi, ni au Self, ni à l'ego mentionné dans les différentes théories psychanalytiques ? »

L'opacité de l'autre, quand l'invocation se fait propice, rapproche le sujet de l'essence qui l'anime. Mais cette rencontre, comme la psychanalyse l'a découvert dès ses débuts, ne lui est pas transparente. Quand le prochain surgit comme tel, il remédie à la faille de la structure et renvoie le sujet à son manque, celui qui le soutient dans l'éthique du désir.

Nous nous intéressons d'abord, dans ce livre, aux lieux de ces rencontres avec l'autre, dans lesquels la dimension imaginaire de la reconnaissance se noue aux autres registres, du réel et du symbolique, en tentant d'articuler les configurations à partir desquelles le sujet se soutient dans la meilleure position.

Prologue

C'est par son invocation que l'autre advient à la condition de prochain. Que le sujet ne soit pas indifférent au lieu de l'autre comme tel, s'annonce pour la première dans notre culture sous la forme voilée de l'injonction bien connue : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Une telle sentence scandalisait Freud, de souligner les bons et les mauvais sentiments qui l'animent, la vouant à ne pouvoir être respectée. Pour autant, à nous placer dans une autre perspective, cette phrase nous invite à penser l'énigme qu'elle recèle : « Qui est ce prochain qui n'égale pas son semblable et qui surgit, lié à un "toi-même" non moins énigmatique, non comparable au moi, ni au Self, ni à l'ego mentionné dans les différentes théories psychanalytiques ? »

L'opacité de l'autre, quand l'invocation se fait propice, rapproche le sujet de l'essence qui l'anime. Mais cette rencontre, comme la psychanalyse l'a découvert dès ses débuts, ne lui est pas transparente. Quand le prochain surgit comme tel, il remédie à la faille de la structure et renvoie le sujet à son manque, celui qui le soutient dans l'éthique du désir.

Nous nous intéressons d'abord, dans ce livre, aux lieux de ces rencontres avec l'autre, dans lesquels la dimension imaginaire de la reconnaissance se noue aux autres registres, du réel et du symbolique, en tentant d'articuler les configurations à partir desquelles le sujet se soutient dans la meilleure position.

Ces lieux communs de l'enseignement freudien que sont par exemple le mot d'esprit et l'oubli nous permettent ensuite de mettre en évidence l'inéluctable incidence du prochain sur l'efficiace du sujet : un bon mot d'esprit, qui dit et voile la vérité de l'être, atteint les fibres du corps jusqu'à les secouer dans le tremblement du rire ; aussi bien, l'oubli d'un nom, dans une réunion amicale, peut s'étendre aux autres participants dans un mouvement de politesse imposé, et cependant chacun en est habité.

Rappelons la phrase de Lacan : « Le prochain est l'imminence intolérable de la jouissance. » Le réel de la jouissance, qui ne coïncide pas avec la satisfaction du vivant, rapproche la valeur du discours de l'efficacité du langage.

Qu'est-ce qui rend possible, par son invocation, l'accès du sujet au lieu du prochain ? Cette question nous a ainsi conduit à interroger une variante de l'amour, déployée dans le christianisme, différente de l'Éros platonique, connue comme Agapè. Elle nous a invité à souligner la dimension réelle de l'amour. La tragédie de Médée, classique du théâtre d'Euripide qui met en scène le bien et le mal, nous a par ailleurs permis de penser le nouage de cet amour avec les autres registres.

Dans le cadre du transfert, concept incontournable de la direction de la cure, les développements précédents nous ont incité à proposer un temps de *Durcharbeitung* dans lequel la jouissance, libérée de sa fixation, aurait besoin d'une bonne direction, vectorielle, pour se canaliser. Nous risquons l'hypothèse que le prochain, en tant que corps aussi, offre le lieu privilégié pour les voies de distribution qui se déploient à partir de ce moment. Les phénomènes de création, encore quand ils ne l'explicitent pas, invoquent également l'autre.

Les conséquences spécifiques en fin d'analyse, tout autant que les différentes versions qui se recréent dans le champ de la culture, prouvent les variantes de rencontres et de rencontres manquées que le prochain condense, nous invitant à en déployer et à en formaliser la portée.

Si peu que ces pages réussissent dans leur invocation au lecteur, la plus belle récompense de mon pari sera qu'il m'accepte comme prochain.

Ces lieux communs de l'enseignement freudien que sont par exemple le mot d'esprit et l'oubli nous permettent ensuite de mettre en évidence l'inéluctable incidence du prochain sur l'efficiace du sujet : un bon mot d'esprit, qui dit et voile la vérité de l'être, atteint les fibres du corps jusqu'à les secouer dans le tremblement du rire ; aussi bien, l'oubli d'un nom, dans une réunion amicale, peut s'étendre aux autres participants dans un mouvement de politesse imposé, et cependant chacun en est habité.

Rappelons la phrase de Lacan : « Le prochain est l'imminence intolérable de la jouissance. » Le réel de la jouissance, qui ne coïncide pas avec la satisfaction du vivant, rapproche la valeur du discours de l'efficacité du langage.

Qu'est-ce qui rend possible, par son invocation, l'accès du sujet au lieu du prochain ? Cette question nous a ainsi conduit à interroger une variante de l'amour, déployée dans le christianisme, différente de l'Éros platonique, connue comme Agapè. Elle nous a invité à souligner la dimension réelle de l'amour. La tragédie de Médée, classique du théâtre d'Euripide qui met en scène le bien et le mal, nous a par ailleurs permis de penser le nouage de cet amour avec les autres registres.

Dans le cadre du transfert, concept incontournable de la direction de la cure, les développements précédents nous ont incité à proposer un temps de *Durcharbeitung* dans lequel la jouissance, libérée de sa fixation, aurait besoin d'une bonne direction, vectorielle, pour se canaliser. Nous risquons l'hypothèse que le prochain, en tant que corps aussi, offre le lieu privilégié pour les voies de distribution qui se déploient à partir de ce moment. Les phénomènes de création, encore quand ils ne l'explicitent pas, invoquent également l'autre.

Les conséquences spécifiques en fin d'analyse, tout autant que les différentes versions qui se recréent dans le champ de la culture, prouvent les variantes de rencontres et de rencontres manquées que le prochain condense, nous invitant à en déployer et à en formaliser la portée.

Si peu que ces pages réussissent dans leur invocation au lecteur, la plus belle récompense de mon pari sera qu'il m'accepte comme prochain.

La vie commune

« Tu aimeras ton prochain comme toi-même » énonce le verset biblique qui dérouta tant Freud (*Gesammelte Werke* [G.W.], 1930, t. 14, p. 468-469). Comment pourrais-je aimer mon prochain – qui ne me veut pas toujours du bien, m'aime souvent pour me faire du mal, jouit de ma personne, m'outrage, m'utilise – comme moi-même ? Comment pourrais-je l'aimer, sans faire de distinction parmi ces prochains entre ceux qui me sont proches et ceux que je rencontre dans une indifférence réciproque ? Je paraphrase avec mes mots, la protestation véhémement de Freud.

Le « toi-même », ne contient-il pas une énigme qui le différencierait du moi ? Si la sentence perdure tout au long des siècles, peut-être renferme-t-elle une réponse qui nous concerne, peut-être nous permettra-t-elle de traverser certains points qui posent problème à notre discipline, la psychanalyse, et d'avancer quelques réponses, au sujet des liens qui soutiennent la trame sociale.

Afin de l'interroger – c'est désormais la voie que nous avons choisie pour avancer dans les énigmes du transfert –, nous nous proposons de traiter d'emblée l'un des trois registres, il s'agit du registre imaginaire, inhérent à la présence de cet autre que nous appelons « prochain »...

Dans l'énonciation du nœud borroméen, il ne faut pas négliger la dimension de l'imaginaire, que nous tenons à considérer dans sa valeur instituante, au point de repérer le déclenchement des psy-

La vie commune

« Tu aimeras ton prochain comme toi-même » énonce le verset biblique qui dérouta tant Freud (*Gesammelte Werke* [G.W.], 1930, t. 14, p. 468-469). Comment pourrais-je aimer mon prochain – qui ne me veut pas toujours du bien, m'aime souvent pour me faire du mal, jouit de ma personne, m'outrage, m'utilise – comme moi-même ? Comment pourrais-je l'aimer, sans faire de distinction parmi ces prochains entre ceux qui me sont proches et ceux que je rencontre dans une indifférence réciproque ? Je paraphrase avec mes mots, la protestation véhémement de Freud.

Le « toi-même », ne contient-il pas une énigme qui le différencierait du moi ? Si la sentence perdure tout au long des siècles, peut-être renferme-t-elle une réponse qui nous concerne, peut-être nous permettra-t-elle de traverser certains points qui posent problème à notre discipline, la psychanalyse, et d'avancer quelques réponses, au sujet des liens qui soutiennent la trame sociale.

Afin de l'interroger – c'est désormais la voie que nous avons choisie pour avancer dans les énigmes du transfert –, nous nous proposons de traiter d'emblée l'un des trois registres, il s'agit du registre imaginaire, inhérent à la présence de cet autre que nous appelons « prochain »...

Dans l'énonciation du nœud borroméen, il ne faut pas négliger la dimension de l'imaginaire, que nous tenons à considérer dans sa valeur instituante, au point de repérer le déclenchement des psy-

choses s'il vient à manquer. Ce n'est pas un aspect secondaire : nous sommes dans la dimension imaginaire du rapport du sujet au prochain, en termes de reconnaissance.

À cet égard, les réflexions de Tzvetan Todorov dans son œuvre *La vie commune* nous ont semblé particulièrement pertinentes (Todorov, 1995 ¹). Il définit l'être humain selon trois perspectives : « C'est quelque chose de l'ordre de l'être, c'est un vivant, mais il n'est réductible ni à sa condition d'être, ni à celle de vivant, puisque, habités par le langage nous distinguons un rapport différent de tout autre vivant dans le rapport à l'autre. » C'est ce que nous appelons, au-delà de vivre, *ek-sister* (en dehors), de cette *ek-sistence* du sujet représenté par la parole, mais extérieur à celle-ci.

La reconnaissance, nous dit Todorov, n'est pas homogène, elle prend plusieurs formes. La première, la plus importante, est celle qui s'impose entre la reconnaissance d'existence et celle de confirmation. Ce n'est pas sans ironie que certains acteurs de théâtre s'inscrivent ainsi dans la reconnaissance d'existence : « Peu importe que l'on parle bien ou mal de moi, ce qui m'intéresse, c'est qu'on en parle. » Nous trouvons son corollaire dans le dicton populaire, « Ce qui tue, c'est l'indifférence », comme une forme de méconnaissance majeure. Ainsi, se disputer avec l'autre serait une manière de maintenir une relation avec lui. La reconnaissance de confirmation – que nous traiterons plus loin – présuppose celle d'existence, puisque l'existence de ce que l'on valorise est confirmée aussi bien par la valeur positive que par la valeur négative qu'on lui assigne. D'où l'importance fondamentale de la reconnaissance d'existence.

Dans certaines structures névrotiques, on constate, dans la relation à l'Autre primordial, une défaillance du désir vis-à-vis de l'enfant – par exemple, dans le cas où la naissance du bébé a coïncidé avec la mort du grand-père maternel, et au deuil qui s'ensuit. Il s'agit d'un moment dramatique où l'Autre fait défaut et avec lui, la reconnaissance fondatrice, indispensable. L'être humain ne survit point s'il n'est pas d'autre qui le reconnaisse dans son existence.

1. Nous avons déjà fait allusion à cet auteur dans le Séminaire « Hablar del inconsciente » (Parler de l'inconscient), que nous avons tenu à L'École freudienne de Buenos Aires en 1980 (inédit).

choses s'il vient à manquer. Ce n'est pas un aspect secondaire : nous sommes dans la dimension imaginaire du rapport du sujet au prochain, en termes de reconnaissance.

À cet égard, les réflexions de Tzvetan Todorov dans son œuvre *La vie commune* nous ont semblé particulièrement pertinentes (Todorov, 1995 ¹). Il définit l'être humain selon trois perspectives : « C'est quelque chose de l'ordre de l'être, c'est un vivant, mais il n'est réductible ni à sa condition d'être, ni à celle de vivant, puisque, habités par le langage nous distinguons un rapport différent de tout autre vivant dans le rapport à l'autre. » C'est ce que nous appelons, au-delà de vivre, *ek-sister* (en dehors), de cette *ek-sistence* du sujet représenté par la parole, mais extérieur à celle-ci.

La reconnaissance, nous dit Todorov, n'est pas homogène, elle prend plusieurs formes. La première, la plus importante, est celle qui s'impose entre la reconnaissance d'existence et celle de confirmation. Ce n'est pas sans ironie que certains acteurs de théâtre s'inscrivent ainsi dans la reconnaissance d'existence : « Peu importe que l'on parle bien ou mal de moi, ce qui m'intéresse, c'est qu'on en parle. » Nous trouvons son corollaire dans le dicton populaire, « Ce qui tue, c'est l'indifférence », comme une forme de méconnaissance majeure. Ainsi, se disputer avec l'autre serait une manière de maintenir une relation avec lui. La reconnaissance de confirmation – que nous traiterons plus loin – présuppose celle d'existence, puisque l'existence de ce que l'on valorise est confirmée aussi bien par la valeur positive que par la valeur négative qu'on lui assigne. D'où l'importance fondamentale de la reconnaissance d'existence.

Dans certaines structures névrotiques, on constate, dans la relation à l'Autre primordial, une défaillance du désir vis-à-vis de l'enfant – par exemple, dans le cas où la naissance du bébé a coïncidé avec la mort du grand-père maternel, et au deuil qui s'ensuit. Il s'agit d'un moment dramatique où l'Autre fait défaut et avec lui, la reconnaissance fondatrice, indispensable. L'être humain ne survit point s'il n'est pas d'autre qui le reconnaisse dans son existence.

1. Nous avons déjà fait allusion à cet auteur dans le Séminaire « Hablar del inconsciente » (Parler de l'inconscient), que nous avons tenu à L'École freudienne de Buenos Aires en 1980 (inédit).

Nous citerons le cas dramatique d'un enfant de 8 ans, le plus jeune de la fratrie, qui meurt dans un accident. La mère qui adorait cet enfant sombra dans un deuil pathologique, avec un manque total d'intérêt pour la vie. Son mari était désespéré : non seulement il avait perdu son fils, mais de plus, il sentait sa femme au bord du suicide. Un jour, le fils aîné les réunit tous deux et leur dit : « Que me faites-vous là ? Moi aussi, j'existe ! »

Ainsi, lorsqu'une personne brandit comme un étendard le fait de ne faire aucun cas de l'amour, on peut se demander de quelle autre personne il ne peut se passer. Il y en a au moins un, dont l'amour lui est nécessaire ; lorsque ce un manque, le sujet choisit. Telle est aussi l'histoire de Van Gogh : au fur et à mesure que le monde se fermait pour lui, son seul soutien devint son frère Theo qui était le seul à accrocher ses tableaux. Quand Theo lui annonça son départ, Vincent se suicida.

La reconnaissance de confirmation ou de valeur peut adopter deux formes :

- la *conformité* : elle concerne celui qui aime être un entre-deux, qui aime se dissoudre dans l'ensemble. Par exemple, le « fan » d'une équipe de football n'a aucun intérêt à se différencier des autres ;
- la *distinction* : elle désigne celui qui se différencie de l'ensemble et cherche à être reconnu en tant que différent. Nous retrouvons ce trait chez les enfants gâtés, les enfants préférés.

Une des stratégies de reconnaissance est la demande directe. Je peux penser, par exemple, que je suis un excellent écrivain ; si je ne vends aucun livre, je me dis que l'époque où je vis n'est pas préparée pour accueillir une telle création. Sous un mode illusoire, ma demande de reconnaissance se projette vers l'avenir. Parfois cette demande se fonde sur une vérité ; c'est le cas de l'œuvre de Van Gogh, cotée de nos jours parmi les plus chères de l'histoire de l'art. Au-delà de son prix, il s'agit sans doute d'une production qui mérite de la reconnaissance. Mais nous nous référons ici à cette image qui se projette dans la reconnaissance future et se déplace vers un avenir de fiction, quand elle n'est pas confirmée dans le Réel.

Une autre stratégie de reconnaissance consiste en une demande, valide ou non, telle que nous le constatons notamment dans la cure d'enfants. Par exemple, la violence d'un enfant très turbulent est une demande de reconnaissance. Sur le plan social, nous prendrons à

Nous citerons le cas dramatique d'un enfant de 8 ans, le plus jeune de la fratrie, qui meurt dans un accident. La mère qui adorait cet enfant sombra dans un deuil pathologique, avec un manque total d'intérêt pour la vie. Son mari était désespéré : non seulement il avait perdu son fils, mais de plus, il sentait sa femme au bord du suicide. Un jour, le fils aîné les réunit tous deux et leur dit : « Que me faites-vous là ? Moi aussi, j'existe ! »

Ainsi, lorsqu'une personne brandit comme un étendard le fait de ne faire aucun cas de l'amour, on peut se demander de quelle autre personne il ne peut se passer. Il y en a au moins un, dont l'amour lui est nécessaire ; lorsque ce un manque, le sujet choisit. Telle est aussi l'histoire de Van Gogh : au fur et à mesure que le monde se fermait pour lui, son seul soutien devint son frère Theo qui était le seul à accrocher ses tableaux. Quand Theo lui annonça son départ, Vincent se suicida.

La reconnaissance de confirmation ou de valeur peut adopter deux formes :

- la *conformité* : elle concerne celui qui aime être un entre-deux, qui aime se dissoudre dans l'ensemble. Par exemple, le « fan » d'une équipe de football n'a aucun intérêt à se différencier des autres ;
- la *distinction* : elle désigne celui qui se différencie de l'ensemble et cherche à être reconnu en tant que différent. Nous retrouvons ce trait chez les enfants gâtés, les enfants préférés.

Une des stratégies de reconnaissance est la demande directe. Je peux penser, par exemple, que je suis un excellent écrivain ; si je ne vends aucun livre, je me dis que l'époque où je vis n'est pas préparée pour accueillir une telle création. Sous un mode illusoire, ma demande de reconnaissance se projette vers l'avenir. Parfois cette demande se fonde sur une vérité ; c'est le cas de l'œuvre de Van Gogh, cotée de nos jours parmi les plus chères de l'histoire de l'art. Au-delà de son prix, il s'agit sans doute d'une production qui mérite de la reconnaissance. Mais nous nous référons ici à cette image qui se projette dans la reconnaissance future et se déplace vers un avenir de fiction, quand elle n'est pas confirmée dans le Réel.

Une autre stratégie de reconnaissance consiste en une demande, valide ou non, telle que nous le constatons notamment dans la cure d'enfants. Par exemple, la violence d'un enfant très turbulent est une demande de reconnaissance. Sur le plan social, nous prendrons à

titre d'exemple la tente située face au Parlement², comme une forme de violence apaisée – une irruption dans un espace public – du fait d'un manque de reconnaissance.

Certaines stratégies peuvent conduire à renoncer à la reconnaissance avec les symptômes qui y sont associés comme l'isolement et la dépression.

En tant que psychanalyste, ce postulat nous semble insuffisant, parce que le sujet s'écrit selon une topologie qui n'a ni dedans ni dehors. C'est à partir de cette topologie qu'il s'agit de voir comment cet autre qui m'habite me reconnaît ou non, me distingue ou non, me confirme ou non.

Nous devons introduire ici un point que nous traiterons plus loin lorsque nous aborderons les autres registres : le bon ou le mauvais regard. Une femme peut s'habiller de manière à ce que les autres lui disent : « Qu'est-ce que tu es belle ! », et répondre aux éloges par « Ne m'en parlez pas, je suis si laide que je ne peux pas me regarder dans la glace... ». C'est-à-dire : « Je ne peux pas me voir avec ces yeux qui m'habitent aujourd'hui. »

Dans le texte auquel nous nous référons, Todorov aborde avec justesse les réflexions que l'on rencontre dans l'histoire de la pensée occidentale à propos de cette problématique. Ce qui sera bien utile, notamment pour ceux qui, dans une perspective lacanienne, souffrent d'un préjugé alimenté par les premières années de l'enseignement de Lacan. Elles furent marquées par une lutte farouche pour racheter la psychanalyse freudienne, le rapport analyste-analysant étant devenu imaginaire.

Todorov cite le précepte de Montaigne, ce grand penseur du scepticisme moderne :

Faisons que notre contentement dépende de nous, déprenons-nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à notre aise [...] Quittez, avec les autres voluptés, celle qui vient de l'approbation d'autrui (Todorov, 1995, p. 16).

2. En 1999 et durant plus d'un an, les enseignants argentins, installés sous une tente blanche face au Parlement, ont utilisé le jeûne comme moyen de revendication syndicale. Réclamer une augmentation de salaire était également une demande de reconnaissance de la valeur de leur travail.

titre d'exemple la tente située face au Parlement², comme une forme de violence apaisée – une irruption dans un espace public – du fait d'un manque de reconnaissance.

Certaines stratégies peuvent conduire à renoncer à la reconnaissance avec les symptômes qui y sont associés comme l'isolement et la dépression.

En tant que psychanalyste, ce postulat nous semble insuffisant, parce que le sujet s'écrit selon une topologie qui n'a ni dedans ni dehors. C'est à partir de cette topologie qu'il s'agit de voir comment cet autre qui m'habite me reconnaît ou non, me distingue ou non, me confirme ou non.

Nous devons introduire ici un point que nous traiterons plus loin lorsque nous aborderons les autres registres : le bon ou le mauvais regard. Une femme peut s'habiller de manière à ce que les autres lui disent : « Qu'est-ce que tu es belle ! », et répondre aux éloges par « Ne m'en parlez pas, je suis si laide que je ne peux pas me regarder dans la glace... ». C'est-à-dire : « Je ne peux pas me voir avec ces yeux qui m'habitent aujourd'hui. »

Dans le texte auquel nous nous référons, Todorov aborde avec justesse les réflexions que l'on rencontre dans l'histoire de la pensée occidentale à propos de cette problématique. Ce qui sera bien utile, notamment pour ceux qui, dans une perspective lacanienne, souffrent d'un préjugé alimenté par les premières années de l'enseignement de Lacan. Elles furent marquées par une lutte farouche pour racheter la psychanalyse freudienne, le rapport analyste-analysant étant devenu imaginaire.

Todorov cite le précepte de Montaigne, ce grand penseur du scepticisme moderne :

Faisons que notre contentement dépende de nous, déprenons-nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à notre aise [...] Quittez, avec les autres voluptés, celle qui vient de l'approbation d'autrui (Todorov, 1995, p. 16).

2. En 1999 et durant plus d'un an, les enseignants argentins, installés sous une tente blanche face au Parlement, ont utilisé le jeûne comme moyen de revendication syndicale. Réclamer une augmentation de salaire était également une demande de reconnaissance de la valeur de leur travail.

Tel serait l'idéal de la paroisse lacanienne : idéal du sujet qui arrive à se passer de l'autre. Aller vers l'autre ne serait qu'une volupté dont il vaudrait mieux se débarrasser.

La Bruyère, lui, affirme : « Parfois l'homme semble ne pas se suffire à lui-même. » Formulation qui nous indique d'emblée ce que sous-tend cette arrière-pensée : un désir si singulier qu'il n'a rien à voir avec l'autre (*ibid.*). Ainsi, ces auteurs reconnaissent que ce qui est réel, c'est la sociabilité mais que l'idéal réside dans la solitude.

Todorov nous confie, en ce qui le concerne, qu'il a besoin de l'autre, du lecteur par exemple. Il a besoin que ce dernier le suive, c'est pourquoi il essaie de formuler ses thèses de manière à ce que celui-ci puisse et désire l'accompagner. Il ajoute :

Depuis la Renaissance, on renonce à associer la nature à l'idéal...

L'être humain, dans sa nature, n'est pas une bonne personne.

Le tournant s'opère simultanément en théorie politique et en psychologie, et ce sont les mêmes auteurs qui en sont responsables (Machiavel et Hobbes sont devenus les emblèmes de cette pensée).

Selon la nouvelle vulgate (encore qu'il ne s'agisse guère d'une nouveauté radicale : la sagesse des Nations enseigne depuis des siècles que l'homme est un loup pour l'homme), c'est en apparence seulement, et pour se mettre en accord avec les exigences de la morale officielle, que l'homme s'occupe des autres ; en réalité, il est un être purement égoïste et intéressé, pour qui les autres hommes ne sont que rivaux ou obstacles. S'il n'était pas assujéti à de puissantes contraintes, celles de la société et de la morale, l'homme, être essentiellement solitaire, vivrait en guerre perpétuelle avec ses semblables, dans une poursuite effrénée du pouvoir (*ibid.*, p. 17).

Dans *Léviathan*, Hobbes l'expose comme suit : (traduction libre)

La nature a fait les hommes si semblables dans leurs aptitudes physiques et mentales que, même si l'on rencontre parfois un homme manifestement plus fort, ou plus vif d'esprit qu'un autre, lorsqu'on les compare, la différence n'est pas suffisamment importante, pour que l'un d'entre eux puisse réclamer pour son compte un quelconque bénéfice auquel l'autre ne pourrait prétendre. [...] Car la nature des hommes est telle que bien qu'ils soient prêts à reconnaître que beaucoup d'autres ont plus d'esprit, ou sont plus éloquents ou plus instruits, ils croiront difficilement qu'il y en ait beaucoup

Tel serait l'idéal de la paroisse lacanienne : idéal du sujet qui arrive à se passer de l'autre. Aller vers l'autre ne serait qu'une volupté dont il vaudrait mieux se débarrasser.

La Bruyère, lui, affirme : « Parfois l'homme semble ne pas se suffire à lui-même. » Formulation qui nous indique d'emblée ce que sous-tend cette arrière-pensée : un désir si singulier qu'il n'a rien à voir avec l'autre (*ibid.*). Ainsi, ces auteurs reconnaissent que ce qui est réel, c'est la sociabilité mais que l'idéal réside dans la solitude.

Todorov nous confie, en ce qui le concerne, qu'il a besoin de l'autre, du lecteur par exemple. Il a besoin que ce dernier le suive, c'est pourquoi il essaie de formuler ses thèses de manière à ce que celui-ci puisse et désire l'accompagner. Il ajoute :

Depuis la Renaissance, on renonce à associer la nature à l'idéal...

L'être humain, dans sa nature, n'est pas une bonne personne.

Le tournant s'opère simultanément en théorie politique et en psychologie, et ce sont les mêmes auteurs qui en sont responsables (Machiavel et Hobbes sont devenus les emblèmes de cette pensée).

Selon la nouvelle vulgate (encore qu'il ne s'agisse guère d'une nouveauté radicale : la sagesse des Nations enseigne depuis des siècles que l'homme est un loup pour l'homme), c'est en apparence seulement, et pour se mettre en accord avec les exigences de la morale officielle, que l'homme s'occupe des autres ; en réalité, il est un être purement égoïste et intéressé, pour qui les autres hommes ne sont que rivaux ou obstacles. S'il n'était pas assujéti à de puissantes contraintes, celles de la société et de la morale, l'homme, être essentiellement solitaire, vivrait en guerre perpétuelle avec ses semblables, dans une poursuite effrénée du pouvoir (*ibid.*, p. 17).

Dans *Léviathan*, Hobbes l'expose comme suit : (traduction libre)

La nature a fait les hommes si semblables dans leurs aptitudes physiques et mentales que, même si l'on rencontre parfois un homme manifestement plus fort, ou plus vif d'esprit qu'un autre, lorsqu'on les compare, la différence n'est pas suffisamment importante, pour que l'un d'entre eux puisse réclamer pour son compte un quelconque bénéfice auquel l'autre ne pourrait prétendre. [...] Car la nature des hommes est telle que bien qu'ils soient prêts à reconnaître que beaucoup d'autres ont plus d'esprit, ou sont plus éloquents ou plus instruits, ils croiront difficilement qu'il y en ait beaucoup

d'aussi sages qu'eux-mêmes du fait de la conscience qu'ils ont de leur propre intelligence alors que celle des autres leur échappe. (Hobbes, 1979³)

Et il conclut :

Cette similitude conforte chacun dans l'espoir d'arriver à ses fins. Et donc, si deux hommes désirent la même chose et qu'ils ne peuvent en jouir tous deux, ils deviennent ennemis et dans l'accomplissement de leurs objectifs (que ce soit par instinct de conservation ou par jouissance), ils tendent à se détruire ou à se séduire mutuellement⁴ (*ibid.*).

Telle est la thèse qui le pousse à poser l'État comme un organe pacificateur sans lequel ne pourrait régner que la guerre.

Face à cet égoïsme que tous reconnaissent, que ce soit comme un idéal à soutenir – c'est le cas de Montaigne –, ou bien comme quelque chose qu'il y a lieu de limiter, on trouve différentes positions :

Ayant constaté que l'homme est par nature un être à la fois solitaire et égoïste, on peut cependant s'engager dans deux directions opposées : combattre la nature ou au contraire la glorifier (Todorov, 1995, p. 17).

Il existe, en effet, une tradition d'auteurs qui glorifient cette nature égoïste de l'homme, tradition qui parvint jusqu'à Lacan. La Rochefoucauld, premier grand représentant de cette vision de l'homme, choisit le combat. À cet égard, Todorov signale : « La vie en société restreint l'appétit immodéré des hommes et leur impose l'apprentissage de la réciprocité. » La société aurait donc pour fonction de mettre des limites à cet appétit immodéré que porte chacun de nous. Nous ne pouvons nier que certains passages freudiens évoquent la même question : l'enfant naît avec des pulsions excessives,

3. Thomas Hobbes, « Leviathan », dans *The English Philosophers from Bacon to Mill*, Edwin A. Burtt, The Modern Library, New York. « Nature hath made men so equal, in the faculties of the body and mind ; as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to wick another may not pretend as well as he. [...] For such is the nature of men, that howsoever they may acknowledge many other to be more witty, or more eloquent, or more learned, yet they will hardly believe there be many so wise as themselves ; for they see their own wit and hand and other mens' at a distance. »

4. *Ibid.*, « From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies ; and in the way to their delectation only, endeavor to destroy, or subdue one another. »

d'aussi sages qu'eux-mêmes du fait de la conscience qu'ils ont de leur propre intelligence alors que celle des autres leur échappe. (Hobbes, 1979³)

Et il conclut :

Cette similitude conforte chacun dans l'espoir d'arriver à ses fins. Et donc, si deux hommes désirent la même chose et qu'ils ne peuvent en jouir tous deux, ils deviennent ennemis et dans l'accomplissement de leurs objectifs (que ce soit par instinct de conservation ou par jouissance), ils tendent à se détruire ou à se séduire mutuellement⁴ (*ibid.*).

Telle est la thèse qui le pousse à poser l'État comme un organe pacificateur sans lequel ne pourrait régner que la guerre.

Face à cet égoïsme que tous reconnaissent, que ce soit comme un idéal à soutenir – c'est le cas de Montaigne –, ou bien comme quelque chose qu'il y a lieu de limiter, on trouve différentes positions :

Ayant constaté que l'homme est par nature un être à la fois solitaire et égoïste, on peut cependant s'engager dans deux directions opposées : combattre la nature ou au contraire la glorifier (Todorov, 1995, p. 17).

Il existe, en effet, une tradition d'auteurs qui glorifient cette nature égoïste de l'homme, tradition qui parvint jusqu'à Lacan. La Rochefoucauld, premier grand représentant de cette vision de l'homme, choisit le combat. À cet égard, Todorov signale : « La vie en société restreint l'appétit immodéré des hommes et leur impose l'apprentissage de la réciprocité. » La société aurait donc pour fonction de mettre des limites à cet appétit immodéré que porte chacun de nous. Nous ne pouvons nier que certains passages freudiens évoquent la même question : l'enfant naît avec des pulsions excessives,

3. Thomas Hobbes, « Leviathan », dans *The English Philosophers from Bacon to Mill*, Edwin A. Burtt, The Modern Library, New York. « Nature hath made men so equal, in the faculties of the body and mind ; as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to wick another may not pretend as well as he. [...] For such is the nature of men, that howsoever they may acknowledge many other to be more witty, or more eloquent, or more learned, yet they will hardly believe there be many so wise as themselves ; for they see their own wit and hand and other mens' at a distance. »

4. *Ibid.*, « From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies ; and in the way to their delectation only, endeavor to destroy, or subdue one another. »

et seul ce qui peut les limiter rendra supportable la pulsion de mort comme pulsion de destruction, ou la pulsion sexuelle aux appétits immodérés.

Pour sa part, Pascal soutient que « l'union qui existe entre les hommes se fonde sur une tromperie mutuelle » (*ibid.*). Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils ne se trompaient pas les uns les autres, chacun voulant obtenir de l'autre ce qu'il recherche.

La théorie qui nous surprend est celle de Kant, lequel interprète les pleurs du nouveau-né comme « la première protestation du fait d'avoir besoin de l'autre ». Kant signale que l'être humain souffre de trois appétits déplorables : *Ehrsucht*, *Herschucht*, *Habsucht*, c'est-à-dire, soif d'honneurs, soif de domination et soif de biens. Ces appétits constituent le malheur du genre humain parce qu'ils poussent chaque individu à vouloir imposer sa volonté à autrui. Le virage dans l'histoire de la pensée occidentale, le désir de gloire bien repéré depuis *L'Illiade*, est incarné par Achille. Pour Kant en revanche, ce désir est une des causes de la guerre.

Certains théoriciens de Lacan soulignent – ce qui est justifié en quelque sorte – que lorsque le souhait de se faire un nom n'est pas bien noué, il implique effectivement une position qui promeut la rencontre manquée avec l'autre.

Avançons dans une autre direction. Nous venons de citer des auteurs qui pensent que l'être humain ressemble plus au loup qu'à l'homme. Si nous nous en tenons à *La politique* d'Aristote, nous trouvons une formule qui peut surprendre si elle est lue au pied de la lettre : « L'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie de la cité, et par conséquent, est ou une brute ou un dieu » (Todorov, 1995, p. 26). Étrange comparaison entre le Très-Haut et le méprisable.

Référons-nous à l'idée la plus répandue de la pensée de Jean-Jacques Rousseau : il soutient que l'homme, naturellement bon au départ, se pervertit du fait de sa rencontre avec autrui, au sein de la culture. Formulation qui n'est que partiellement différente des conceptions que nous venons d'exposer et coïncide avec l'idée qu'il y a d'abord un individu, dans la mesure où la connexion à l'autre n'aurait lieu que dans un second temps.

et seul ce qui peut les limiter rendra supportable la pulsion de mort comme pulsion de destruction, ou la pulsion sexuelle aux appétits immodérés.

Pour sa part, Pascal soutient que « l'union qui existe entre les hommes se fonde sur une tromperie mutuelle » (*ibid.*). Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils ne se trompaient pas les uns les autres, chacun voulant obtenir de l'autre ce qu'il recherche.

La théorie qui nous surprend est celle de Kant, lequel interprète les pleurs du nouveau-né comme « la première protestation du fait d'avoir besoin de l'autre ». Kant signale que l'être humain souffre de trois appétits déplorables : *Ehrsucht*, *Herschucht*, *Habsucht*, c'est-à-dire, soif d'honneurs, soif de domination et soif de biens. Ces appétits constituent le malheur du genre humain parce qu'ils poussent chaque individu à vouloir imposer sa volonté à autrui. Le virage dans l'histoire de la pensée occidentale, le désir de gloire bien repéré depuis *L'Illiade*, est incarné par Achille. Pour Kant en revanche, ce désir est une des causes de la guerre.

Certains théoriciens de Lacan soulignent – ce qui est justifié en quelque sorte – que lorsque le souhait de se faire un nom n'est pas bien noué, il implique effectivement une position qui promeut la rencontre manquée avec l'autre.

Avançons dans une autre direction. Nous venons de citer des auteurs qui pensent que l'être humain ressemble plus au loup qu'à l'homme. Si nous nous en tenons à *La politique* d'Aristote, nous trouvons une formule qui peut surprendre si elle est lue au pied de la lettre : « L'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie de la cité, et par conséquent, est ou une brute ou un dieu » (Todorov, 1995, p. 26). Étrange comparaison entre le Très-Haut et le méprisable.

Référons-nous à l'idée la plus répandue de la pensée de Jean-Jacques Rousseau : il soutient que l'homme, naturellement bon au départ, se pervertit du fait de sa rencontre avec autrui, au sein de la culture. Formulation qui n'est que partiellement différente des conceptions que nous venons d'exposer et coïncide avec l'idée qu'il y a d'abord un individu, dans la mesure où la connexion à l'autre n'aurait lieu que dans un second temps.

Rousseau aborde cette question, dans son ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* :

[...] Pourquoi chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui, alors que nous pouvons la trouver en nous-mêmes ? Et n'est-il pas suffisant pour apprendre tes lois d'entrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions ? Telle est la vraie philosophie, sachons nous en contenter et, sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, gardons-nous de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qui se faisait remarquer entre deux grands peuples : que l'un savait bien parler et l'autre bien agir ⁵.

Ces textes dans lesquels Rousseau questionne la valeur de la culture – il parle même de brûler des livres – doivent être replacés dans leur contexte, c'est-à-dire celui de la veille de la Révolution française. Rousseau dénonce les classes dominantes de son époque ainsi que l'art et la culture que celles-ci valorisent.

Dans ses *Dialogues*, Rousseau propose une vision différente de l'être humain et inaugure une nouvelle manière de penser le rapport du sujet à l'autre dans le monde occidental. Il introduit une distinction fondamentale entre l'« amour pour soi-même », indispensable, semblable à un instinct de conservation, – d'après Todorov – et l'« amour-propre », équivalant à la vanité et déterminant notre dépendance par rapport au jugement d'autrui. Si nous sortons de la perspective historiciste dont le point de départ est un homme primitif que personne n'a jamais vu, et que nous revenons au monde où nous vivons, nous constatons qu'il y a quelque chose d'inexorable chez l'être humain : il s'agit précisément de cet amour pour lui-même et de cet amour-propre, qu'on assigne une valeur positive ou négative à ces deux formes d'amour. Ces deux amours montrent notre dépendance à l'autre, et l'importance qu'a pour chacun de nous la manière dont il nous évalue.

À mi-chemin entre l'amour pour soi et l'amour-propre, Rousseau parle de la considération, une forme plus douce, qui n'est pas la vanité et qui détermine la manière dont l'autre nous valorise. Il affirme :

5. Il se réfère au triomphe de Sparte sur Athènes qui fut détruite.

Rousseau aborde cette question, dans son ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* :

[...] Pourquoi chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui, alors que nous pouvons la trouver en nous-mêmes ? Et n'est-il pas suffisant pour apprendre tes lois d'entrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions ? Telle est la vraie philosophie, sachons nous en contenter et, sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, gardons-nous de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qui se faisait remarquer entre deux grands peuples : que l'un savait bien parler et l'autre bien agir ⁵.

Ces textes dans lesquels Rousseau questionne la valeur de la culture – il parle même de brûler des livres – doivent être replacés dans leur contexte, c'est-à-dire celui de la veille de la Révolution française. Rousseau dénonce les classes dominantes de son époque ainsi que l'art et la culture que celles-ci valorisent.

Dans ses *Dialogues*, Rousseau propose une vision différente de l'être humain et inaugure une nouvelle manière de penser le rapport du sujet à l'autre dans le monde occidental. Il introduit une distinction fondamentale entre l'« amour pour soi-même », indispensable, semblable à un instinct de conservation, – d'après Todorov – et l'« amour-propre », équivalant à la vanité et déterminant notre dépendance par rapport au jugement d'autrui. Si nous sortons de la perspective historiciste dont le point de départ est un homme primitif que personne n'a jamais vu, et que nous revenons au monde où nous vivons, nous constatons qu'il y a quelque chose d'inexorable chez l'être humain : il s'agit précisément de cet amour pour lui-même et de cet amour-propre, qu'on assigne une valeur positive ou négative à ces deux formes d'amour. Ces deux amours montrent notre dépendance à l'autre, et l'importance qu'a pour chacun de nous la manière dont il nous évalue.

À mi-chemin entre l'amour pour soi et l'amour-propre, Rousseau parle de la considération, une forme plus douce, qui n'est pas la vanité et qui détermine la manière dont l'autre nous valorise. Il affirme :

5. Il se réfère au triomphe de Sparte sur Athènes qui fut détruite.

[...] Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. [...] Seul Dieu connaît le bonheur dans la solitude. (Todorov, p. 28)

On perçoit que cette évaluation des autres prend de l'importance dans la manière dont nous nous voyons – on peut supposer que s'y glisse ce qui touche au regard de l'autre.

Rousseau ouvre une nouvelle voie dans la réflexion sur le rapport du sujet à l'autre. Todorov confirme, avec sa clarté habituelle, le caractère de cette découverte : « Les rapports à autrui augmentent le soi au lieu de le diminuer. »

Chez les premiers auteurs mentionnés, existait déjà l'idée d'une disjonction entre le sujet et l'autre, l'affrontement entre la bonté naturelle et la corruption qui s'ensuit, ou bien entre la disposition naturelle et les coercitions imposées par la société. Pour la première fois, Rousseau propose un changement dans ce rapport, pour autant que, affirme-t-il, lorsque l'autre m'apprécie, il renforce ma propre estime.

Dès lors, Adam Smith, auteur dont la pensée inspira Marx, propose un concept (valable y compris dans les rapports économiques), qui résonne clairement quand nous parlons du rapport du sujet à l'autre : la *sympathie*. En effet, pour le père de l'économie politique moderne les biens ne sont pas le but privilégié de la quête de l'homme. Dans son texte datant de 1759, *La théorie des sentiments moraux*, il soutient :

Que l'on nous observe, que l'on s'occupe de nous, que l'on nous prête attention avec sympathie, satisfaction et approbation : voilà tous les avantages que nous pouvons viser. [...]

La nature, en formant l'homme pour la société, [...] lui a appris à trouver son plaisir ou sa peine dans les regards d'autrui, selon qu'ils sont favorables ou défavorables. (Todorov, 1995, p. 31)

À cet égard, Todorov souligne que « le besoin d'être regardé n'est point une motivation humaine parmi d'autres, c'est la vérité des autres besoins ».

Un président argentin roulait en Ferrari rouge. Son goût pour cette couleur, qui contrastait avec le gris de l'asphalte et les autres voitures, laisse supposer que son souci majeur était son désir de capturer les regards et non son goût pour les voitures.

[...] Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. [...] Seul Dieu connaît le bonheur dans la solitude. (Todorov, p. 28)

On perçoit que cette évaluation des autres prend de l'importance dans la manière dont nous nous voyons – on peut supposer que s'y glisse ce qui touche au regard de l'autre.

Rousseau ouvre une nouvelle voie dans la réflexion sur le rapport du sujet à l'autre. Todorov confirme, avec sa clarté habituelle, le caractère de cette découverte : « Les rapports à autrui augmentent le soi au lieu de le diminuer. »

Chez les premiers auteurs mentionnés, existait déjà l'idée d'une disjonction entre le sujet et l'autre, l'affrontement entre la bonté naturelle et la corruption qui s'ensuit, ou bien entre la disposition naturelle et les coercitions imposées par la société. Pour la première fois, Rousseau propose un changement dans ce rapport, pour autant que, affirme-t-il, lorsque l'autre m'apprécie, il renforce ma propre estime.

Dès lors, Adam Smith, auteur dont la pensée inspira Marx, propose un concept (valable y compris dans les rapports économiques), qui résonne clairement quand nous parlons du rapport du sujet à l'autre : la *sympathie*. En effet, pour le père de l'économie politique moderne les biens ne sont pas le but privilégié de la quête de l'homme. Dans son texte datant de 1759, *La théorie des sentiments moraux*, il soutient :

Que l'on nous observe, que l'on s'occupe de nous, que l'on nous prête attention avec sympathie, satisfaction et approbation : voilà tous les avantages que nous pouvons viser. [...]

La nature, en formant l'homme pour la société, [...] lui a appris à trouver son plaisir ou sa peine dans les regards d'autrui, selon qu'ils sont favorables ou défavorables. (Todorov, 1995, p. 31)

À cet égard, Todorov souligne que « le besoin d'être regardé n'est point une motivation humaine parmi d'autres, c'est la vérité des autres besoins ».

Un président argentin roulait en Ferrari rouge. Son goût pour cette couleur, qui contrastait avec le gris de l'asphalte et les autres voitures, laisse supposer que son souci majeur était son désir de capturer les regards et non son goût pour les voitures.

Todorov conclut par une référence à un auteur français, Jean-Pierre Dupuy, lequel affirme dans son commentaire sur Adam Smith : « Le sujet smithien est radicalement incomplet, car il ne peut se passer du regard des autres » (*ibid.*, p. 31).

Poursuivons avec un autre penseur plus proche de nous tel que Hegel. Les références lacaniennes à la lecture que Kojève fit de Hegel sont nombreuses. Professeur de philosophie d'une génération, Kojève, l'un des maîtres que Lacan reconnut publiquement, introduisit l'enseignement de Hegel à la Sorbonne. Jusqu'alors, disait un critique, le parcours de la philosophie s'arrêtait à Kant. Du fait de sa proximité avec Marx, la lecture de Hegel s'avérait trop risquée. Ce fut Kojève qui osa et essaya le premier la lecture de *La phénoménologie de l'esprit*, texte dont Lacan emprunta de nombreuses représentations, ce qui lui valut d'être qualifié d'hégélien par un psychanalyste qui ne l'aimait guère : André Green.

Que propose Hegel à propos de la nature du genre humain ? La vulgarisation de sa conceptualisation est centrée sur la dialectique du Maître et de l'Esclave, selon laquelle la conscience ne se satisfait pas de sa rencontre avec les objets à travers la certitude sensible, la perception ou l'entendement. Notre propre carence, celle qui se construit à partir de la conscience de soi nous pousse à chercher dans une autre conscience ce qui nous manque, c'est-à-dire la reconnaissance. La lutte à mort entre le Maître et l'Esclave est avant tout la lutte entre pairs pour l'obtenir.

Dans la rencontre de deux « consciences de soi », laquelle des deux reconnaîtra à l'autre la place prééminente, c'est ce qui est en jeu. Celui qui sera prêt à mourir dans cette lutte sera le Maître, celui qui préférera sauver sa vie – ce pourquoi il devra suspendre le combat – sera l'Esclave. Le problème ainsi posé n'a pas d'issue. En effet, « si je gagne la bataille tu es mon esclave et tu me reconnais » mais qu'importe la reconnaissance d'un esclave ? Tel est le dilemme posé par Hegel.

Quelle critique énonce Todorov des développements que nous avons vus ? Il dit qu'ils sont écrits par des hommes non par des femmes, aussi peut-être accentuent-ils la phylogenèse au lieu de l'ontogenèse, c'est-à-dire l'origine de l'humanité et non point celle de chacun dès la naissance. Si l'on avait privilégié la seconde perspective, on aurait observé que lors de la première rencontre de

Todorov conclut par une référence à un auteur français, Jean-Pierre Dupuy, lequel affirme dans son commentaire sur Adam Smith : « Le sujet smithien est radicalement incomplet, car il ne peut se passer du regard des autres » (*ibid.*, p. 31).

Poursuivons avec un autre penseur plus proche de nous tel que Hegel. Les références lacaniennes à la lecture que Kojève fit de Hegel sont nombreuses. Professeur de philosophie d'une génération, Kojève, l'un des maîtres que Lacan reconnut publiquement, introduisit l'enseignement de Hegel à la Sorbonne. Jusqu'alors, disait un critique, le parcours de la philosophie s'arrêtait à Kant. Du fait de sa proximité avec Marx, la lecture de Hegel s'avérait trop risquée. Ce fut Kojève qui osa et essaya le premier la lecture de *La phénoménologie de l'esprit*, texte dont Lacan emprunta de nombreuses représentations, ce qui lui valut d'être qualifié d'hégélien par un psychanalyste qui ne l'aimait guère : André Green.

Que propose Hegel à propos de la nature du genre humain ? La vulgarisation de sa conceptualisation est centrée sur la dialectique du Maître et de l'Esclave, selon laquelle la conscience ne se satisfait pas de sa rencontre avec les objets à travers la certitude sensible, la perception ou l'entendement. Notre propre carence, celle qui se construit à partir de la conscience de soi nous pousse à chercher dans une autre conscience ce qui nous manque, c'est-à-dire la reconnaissance. La lutte à mort entre le Maître et l'Esclave est avant tout la lutte entre pairs pour l'obtenir.

Dans la rencontre de deux « consciences de soi », laquelle des deux reconnaîtra à l'autre la place prééminente, c'est ce qui est en jeu. Celui qui sera prêt à mourir dans cette lutte sera le Maître, celui qui préférera sauver sa vie – ce pourquoi il devra suspendre le combat – sera l'Esclave. Le problème ainsi posé n'a pas d'issue. En effet, « si je gagne la bataille tu es mon esclave et tu me reconnais » mais qu'importe la reconnaissance d'un esclave ? Tel est le dilemme posé par Hegel.

Quelle critique énonce Todorov des développements que nous avons vus ? Il dit qu'ils sont écrits par des hommes non par des femmes, aussi peut-être accentuent-ils la phylogenèse au lieu de l'ontogenèse, c'est-à-dire l'origine de l'humanité et non point celle de chacun dès la naissance. Si l'on avait privilégié la seconde perspective, on aurait observé que lors de la première rencontre de

l'*infans* avec l'autre, il n'y a pas de guerre sans soins. Cette première rencontre entre le bébé et sa mère suppose de la part de celle-ci non seulement l'assistance afin de satisfaire les besoins du nourrisson, mais aussi l'amour. Todorov le dit fort simplement : la première chose que fait un bébé lorsqu'il tète, c'est de regarder sa mère et chercher son regard. Todorov n'est pas naïf, il connaît la bibliographie psychanalytique, les textes lacaniens, et construit son argumentation en faisant appel à différentes théories de la discipline. Nous sommes surpris qu'il ne mentionne pas Lacan dans son livre.

Le but de ce travail est d'interroger nos préjugés, il n'est pas question d'entreprendre une révision érudite. Dans le monde contemporain, dans celui de nos idéaux, la problématique qui nous occupe est présente chez des auteurs tels que Nietzsche, Georges Bataille, Blanchot, et Deleuze. Que nous disent leurs textes ? Selon Bataille dans *L'érotisme*, « Sade pousserait jusqu'à un point jamais atteint auparavant, la pensée de l'isolement humain. Tout chez lui est fondé, à en croire Blanchot, sur le fait premier de la solitude absolue » (Todorov, 1995, p. 55). Cette dernière affirmation est tirée du texte de Blanchot *Lautrémont et Sade* :

Sade l'a dit et répété sous toutes les formes : la nature nous fait naître seuls. Il n'y a aucune sorte de rapports d'un homme à un autre [...] L'homme vrai sait qu'il est seul et il accepte de l'être. (Todorov, 1995, p. 50)

Face à cette affirmation, Bataille acquiesce :

L'homme solitaire dont il [Sade] est le porte-parole ne tient compte en aucune mesure de ses semblables. [...] Et c'est pour cette raison qu'il faudrait savoir gré à Sade : une image fidèle nous fut donnée de l'homme devant lequel autrui cesserait de compter. (*ibid.*, p. 50)

De nos jours, nous sommes en présence de l'idéal de cet homme seul. Et Todorov de poursuivre : « L'explication de ce nouveau paradoxe réside en ce que la pensée de Bataille est dualiste, car, selon lui, l'homme lui-même est double. » Il inclut alors une citation de cet auteur selon laquelle :

[...] la vie humaine est faite de deux parts hétérogènes qui ne s'unissent jamais. L'une sensée, dont le sens est donné par des fins utiles, en conséquence subordonnée ; cette part est celle qui apparaît à la conscience. L'autre est souveraine [...] elle se dérobe ainsi, de toute manière, à la conscience. (*ibid.*, p. 51)

l'*infans* avec l'autre, il n'y a pas de guerre sans soins. Cette première rencontre entre le bébé et sa mère suppose de la part de celle-ci non seulement l'assistance afin de satisfaire les besoins du nourrisson, mais aussi l'amour. Todorov le dit fort simplement : la première chose que fait un bébé lorsqu'il tète, c'est de regarder sa mère et chercher son regard. Todorov n'est pas naïf, il connaît la bibliographie psychanalytique, les textes lacaniens, et construit son argumentation en faisant appel à différentes théories de la discipline. Nous sommes surpris qu'il ne mentionne pas Lacan dans son livre.

Le but de ce travail est d'interroger nos préjugés, il n'est pas question d'entreprendre une révision érudite. Dans le monde contemporain, dans celui de nos idéaux, la problématique qui nous occupe est présente chez des auteurs tels que Nietzsche, Georges Bataille, Blanchot, et Deleuze. Que nous disent leurs textes ? Selon Bataille dans *L'érotisme*, « Sade pousserait jusqu'à un point jamais atteint auparavant, la pensée de l'isolement humain. Tout chez lui est fondé, à en croire Blanchot, sur le fait premier de la solitude absolue » (Todorov, 1995, p. 55). Cette dernière affirmation est tirée du texte de Blanchot *Lautrémont et Sade* :

Sade l'a dit et répété sous toutes les formes : la nature nous fait naître seuls. Il n'y a aucune sorte de rapports d'un homme à un autre [...] L'homme vrai sait qu'il est seul et il accepte de l'être. (Todorov, 1995, p. 50)

Face à cette affirmation, Bataille acquiesce :

L'homme solitaire dont il [Sade] est le porte-parole ne tient compte en aucune mesure de ses semblables. [...] Et c'est pour cette raison qu'il faudrait savoir gré à Sade : une image fidèle nous fut donnée de l'homme devant lequel autrui cesserait de compter. (*ibid.*, p. 50)

De nos jours, nous sommes en présence de l'idéal de cet homme seul. Et Todorov de poursuivre : « L'explication de ce nouveau paradoxe réside en ce que la pensée de Bataille est dualiste, car, selon lui, l'homme lui-même est double. » Il inclut alors une citation de cet auteur selon laquelle :

[...] la vie humaine est faite de deux parts hétérogènes qui ne s'unissent jamais. L'une sensée, dont le sens est donné par des fins utiles, en conséquence subordonnée ; cette part est celle qui apparaît à la conscience. L'autre est souveraine [...] elle se dérobe ainsi, de toute manière, à la conscience. (*ibid.*, p. 51)

En ce qui nous concerne, nous remercions Bataille de nous aider à apprécier l'apport de Sade ; cet aspect de la violence humaine dont la valeur positive réside dans le fait qu'elle ne se négocie pas avec le conformisme. Jusque-là, nous comprenons la valeur éthique et morale de la proposition de Sade. C'est la valeur du mal, entendu comme ce qui nous habite sans possible conciliation avec la morale que la société nous réclame ou impose. Le problème vient du fait de réduire l'être humain à ce seul aspect, ce qui équivaut à le fixer à cette place en la dissociant de l'autre.

Todorov repère un préjugé selon lequel le mal dit la vérité de l'homme en réponse à celui qui affirme que c'est le bien. Ce préjugé considère donc que cette vérité qui se fixe dans le mal détermine le mensonge du reste. Ainsi, aimer quelqu'un serait faux, puisque, somme toute, tout ce que l'on aime, c'est transformer l'autre en objet d'exactions. Dans cette perspective, l'amour ne serait qu'une voie pour y parvenir.

D'autre part, Todorov signale un deuxième préjugé chez ces auteurs – également relayé dans notre paroisse – qui est aussi une erreur logique : « morale » serait un mot péjoratif. On confond morale et prêchi-prêcha ⁶.

La morale est la mise en pratique d'une éthique – et donc l'éthique, la théorie d'une pratique que nous appelons morale. Or, on a tendance à considérer que l'éthique est bonne et la morale mauvaise. L'erreur chez ces auteurs consiste à présupposer une équivalence entre ces deux formules : si toute morale – au sens de prêchi-prêcha – est sociale, une demande de la machine du pouvoir pour formater ses sujets, alors tout le social est moral. Pour se libérer de la morale, il faudrait donc se débarrasser de toute invitation au social, de la rencontre avec autrui. On pourra reconnaître dans ces arguments les préjugés qui nous habitent et parcourent la communauté analytique.

Todorov ponctue :

Si l'on se refuse à définir tautologiquement la souveraineté par la négation des autres – formulation trouvant une forte assise sur une certaine lecture nietzschéenne, où l'on tend à confondre la volonté de pouvoir et l'exercice

6. NdT : en espagnol il y a une certaine homophonie entre ces termes : « moral » (morale) et « moralina » (prêchi-prêcha).

En ce qui nous concerne, nous remercions Bataille de nous aider à apprécier l'apport de Sade ; cet aspect de la violence humaine dont la valeur positive réside dans le fait qu'elle ne se négocie pas avec le conformisme. Jusque-là, nous comprenons la valeur éthique et morale de la proposition de Sade. C'est la valeur du mal, entendu comme ce qui nous habite sans possible conciliation avec la morale que la société nous réclame ou impose. Le problème vient du fait de réduire l'être humain à ce seul aspect, ce qui équivaut à le fixer à cette place en la dissociant de l'autre.

Todorov repère un préjugé selon lequel le mal dit la vérité de l'homme en réponse à celui qui affirme que c'est le bien. Ce préjugé considère donc que cette vérité qui se fixe dans le mal détermine le mensonge du reste. Ainsi, aimer quelqu'un serait faux, puisque, somme toute, tout ce que l'on aime, c'est transformer l'autre en objet d'exactions. Dans cette perspective, l'amour ne serait qu'une voie pour y parvenir.

D'autre part, Todorov signale un deuxième préjugé chez ces auteurs – également relayé dans notre paroisse – qui est aussi une erreur logique : « morale » serait un mot péjoratif. On confond morale et prêchi-prêcha ⁶.

La morale est la mise en pratique d'une éthique – et donc l'éthique, la théorie d'une pratique que nous appelons morale. Or, on a tendance à considérer que l'éthique est bonne et la morale mauvaise. L'erreur chez ces auteurs consiste à présupposer une équivalence entre ces deux formules : si toute morale – au sens de prêchi-prêcha – est sociale, une demande de la machine du pouvoir pour formater ses sujets, alors tout le social est moral. Pour se libérer de la morale, il faudrait donc se débarrasser de toute invitation au social, de la rencontre avec autrui. On pourra reconnaître dans ces arguments les préjugés qui nous habitent et parcourent la communauté analytique.

Todorov ponctue :

Si l'on se refuse à définir tautologiquement la souveraineté par la négation des autres – formulation trouvant une forte assise sur une certaine lecture nietzschéenne, où l'on tend à confondre la volonté de pouvoir et l'exercice

6. NdT : en espagnol il y a une certaine homophonie entre ces termes : « moral » (morale) et « moralina » (prêchi-prêcha).

du pouvoir sur autrui, deux choses qui ne sont guère identiques, mais supposant qu'elles le soient –, on pourrait l'interpréter comme une jouissance du pouvoir. (Todorov, 1995, p. 53)

Nous abordons ainsi une érotique de la politique, en ce sens qu'elle serait la jouissance du pouvoir. Or – se demande Todorov – « Peut-on jouir du pouvoir tout seul ? » En d'autres termes quel charme y a-t-il à exercer seul le pouvoir ? Mieux encore, qu'est-ce que le pouvoir ? S'agit-il seulement de disposer des biens ?

À ce propos, si nous observons le panorama politique actuel, nous remarquerons que ce que certains gouvernants ont volé est bien supérieur à ce qu'ils ne pourront jamais dépenser. L'argent qu'ils possèdent leur suffit pour tout ce dont ils pourraient avoir besoin pour eux-mêmes, leurs enfants et petits-enfants... Alors, quelle est la nature de ce pouvoir auquel ils ne veulent pas renoncer ? Il serait maladroit de le réduire à la dimension de la nécessité. Dans un article paru dans un journal prestigieux de Buenos Aires, Mustafa Safouan suggérait : « Il s'agit de pouvoir égaler les dieux. » Certes, mais il est également question de cette jouissance du pouvoir entendu comme exercice de la volonté de jouissance. Les théoriciens en sciences politiques appellent cela : « décider l'agenda ». La jouissance résiderait dans la détermination du cheminement de la vie que partage une communauté. Toutefois – et voici le paradoxe voilé qui tombe sous la barre du discours du maître –, cela équivalait à mettre en acte qu'eux aussi sont des sujets divisés, dans la mesure où ils avouent par là leur dépendance à ce rapport à l'autre pour affirmer leur pouvoir. Aussi, lorsque l'on dit : « Il a une cour d'admirateurs », désigne-t-on un *plus* non réductible au terrain de la nécessité. En effet, pourquoi ont-ils besoin de louanges ?

Pour conclure ce parcours, Todorov résume brièvement la position que nous questionnons : celle qui fait du mal, la vérité de l'homme. Il se demande en se référant à ceux qui la soutiennent : pourquoi préfèrent-ils se ranger sous ce drapeau plutôt que l'inverse ? Parce qu'en se montrant scélérats, ils s'affirment seuls, et sont prêts à avouer plutôt que leur dépendance, leur besoin des autres. De sorte qu'il existe aussi une question érotique soutenant ce préjugé de l'homme méchant, ce « je n'ai besoin de personne ». Et nous savons fort bien qu'il n'est pas nécessaire de renvoyer à Sade pour la trouver, puisque c'est un sujet quotidien.

du pouvoir sur autrui, deux choses qui ne sont guère identiques, mais supposant qu'elles le soient –, on pourrait l'interpréter comme une jouissance du pouvoir. (Todorov, 1995, p. 53)

Nous abordons ainsi une érotique de la politique, en ce sens qu'elle serait la jouissance du pouvoir. Or – se demande Todorov – « Peut-on jouir du pouvoir tout seul ? » En d'autres termes quel charme y a-t-il à exercer seul le pouvoir ? Mieux encore, qu'est-ce que le pouvoir ? S'agit-il seulement de disposer des biens ?

À ce propos, si nous observons le panorama politique actuel, nous remarquerons que ce que certains gouvernants ont volé est bien supérieur à ce qu'ils ne pourront jamais dépenser. L'argent qu'ils possèdent leur suffit pour tout ce dont ils pourraient avoir besoin pour eux-mêmes, leurs enfants et petits-enfants... Alors, quelle est la nature de ce pouvoir auquel ils ne veulent pas renoncer ? Il serait maladroit de le réduire à la dimension de la nécessité. Dans un article paru dans un journal prestigieux de Buenos Aires, Mustafa Safouan suggérait : « Il s'agit de pouvoir égaler les dieux. » Certes, mais il est également question de cette jouissance du pouvoir entendu comme exercice de la volonté de jouissance. Les théoriciens en sciences politiques appellent cela : « décider l'agenda ». La jouissance résiderait dans la détermination du cheminement de la vie que partage une communauté. Toutefois – et voici le paradoxe voilé qui tombe sous la barre du discours du maître –, cela équivalait à mettre en acte qu'eux aussi sont des sujets divisés, dans la mesure où ils avouent par là leur dépendance à ce rapport à l'autre pour affirmer leur pouvoir. Aussi, lorsque l'on dit : « Il a une cour d'admirateurs », désigne-t-on un *plus* non réductible au terrain de la nécessité. En effet, pourquoi ont-ils besoin de louanges ?

Pour conclure ce parcours, Todorov résume brièvement la position que nous questionnons : celle qui fait du mal, la vérité de l'homme. Il se demande en se référant à ceux qui la soutiennent : pourquoi préfèrent-ils se ranger sous ce drapeau plutôt que l'inverse ? Parce qu'en se montrant scélérats, ils s'affirment seuls, et sont prêts à avouer plutôt que leur dépendance, leur besoin des autres. De sorte qu'il existe aussi une question érotique soutenant ce préjugé de l'homme méchant, ce « je n'ai besoin de personne ». Et nous savons fort bien qu'il n'est pas nécessaire de renvoyer à Sade pour la trouver, puisque c'est un sujet quotidien.