

APPROCHES DU FOR INTÉRIEUR

PAR

Eugène ENRIQUEZ

Professeur à l'Université de Paris 7-Denis Diderot

Introduction

Nos sociétés contemporaines portent à l'individu une attention particulière et soutenue. Un tel souci se comprend aisément : si le régime devant prévaloir, sur le globe, est le régime démocratique (en témoignent l'impossibilité actuelle pour les régimes autoritaires d'avouer leur vraie nature ainsi que l'injonction faite aux pays en voie de développement d'adopter des procédures démocratiques sous peine d'être exclus des plans d'aide élaborés par les instances internationales), il est normal de s'intéresser à l'individu : la démocratie ne repose-t-elle pas sur la capacité de chaque être de penser et de parler en son nom propre et de confronter ses arguments, ses opinions, et ses décisions avec ceux de ses concitoyens.

Cette attirance pour l'individu semble de bon aloi et manifeste un respect inconditionnel pour la vie privée et publique de chacun. Mais une question se pose immédiatement : pour en faire quoi au juste ? Car il ne faut pas oublier que la victoire (illusoire ?) de la démocratie a été accompagnée par le triomphe incontestable de la rationalité instrumentale autrement dit de la rationalité des moyens et d'un effacement progressif de la rationalité des fins. On peut se demander alors si le respect affiché ne masque pas un irrespect fondamental, si la sympathie manifestée n'occulte pas une volonté d'emprise des consciences et des actions. Que la vie publique soit déjà marquée par une telle tendance qui pourrait le nier ? Les grandes organisations bureaucratiques, technocratiques ou stratégiques qui regroupent la majorité des populations des pays

industriels ou postindustriels tentent, en effet, d'utiliser au maximum les capacités professionnelles de leurs membres et exigent d'eux une fidélité sans faille (même si elles ne l'obtiennent pas toujours) à leur finalité. Comme Weber l'a montré, dès le début du siècle, chaque individu doit mettre au service de l'organisation la totalité de ses talents, se conduire comme un parfait "fonctionnaire" et oublier ses passions et ses préférences personnelles lors de l'accomplissement de sa tâche. Ce qui régit les grandes organisations gouverne également le système étatique. Chaque homme doit (ou plus exactement) devrait mettre ses dons au service de la nation afin de concourir à son développement économique et social. Même si ses qualités de production sont négligeables, il doit être au moins un bon consommateur permettant à la machine économique de tourner à plein rendement. Il suffit de se souvenir du slogan "Ne pas consommer est anti-américain" ou d'un autre plus récent, "Achetez français".

La sphère de la vie publique est donc constamment sollicitée voire même manipulée. La conduite apparente doit être celle d'un individu conforme. A défaut un tribunal externe, officiel ou moral, saura sanctionner la faute impardonnable. Ceci étant, pendant longtemps, et malgré des efforts récurrents pour prendre pour cible le plus intime de l'individu (tentation constante chez tous les tenants du pouvoir), la vie intérieure de l'individu lui était abandonnée. Après tout, s'il se comportait "comme si" il était d'accord, personne ne lui demandait des comptes sur ses rêves intimes. Comme l'écrivait Hobbes, l'homme pouvait penser ce qu'il voulait à la condition d'obéir. L'intériorité était donc préservée. Mais de quoi est-elle donc faite, cette vie intérieure de l'individu, pour qu'elle doive être protégée de l'intrusion, afin qu'elle puisse rester intacte ? Quel secret grandiose ou quel "*misérable tas de petits secrets*" (André Malraux) est-elle censée receler ? C'est à une telle exploration (première exploration, cela va sans dire, car nombreux sont les auteurs qui, à notre suite, vont poursuivre l'investigation) que le lecteur est convié.

I - A LA DÉCOUVERTE DU FOR INTÉRIEUR

L'étude de l'intériorité et plus précisément du for intérieur pour reprendre ce vieux (1635) et bon terme que l'Eglise et les Juristes nous ont légué se révèle, d'emblée, fort périlleuse, le mot étant affecté d'une polysémie susceptible d'égarer les plus subtils prospecteurs. Tentons une première approximation.

Tout homme doit être considéré comme un être singulier, original, irremplaçable ("le plus irremplaçable des êtres", dit le poète), créateur dont la vraie nature réside au plus profond de lui-même, là où lui seul peut avoir accès (et encore : Freud a bien montré à quel point l'être humain était souvent dirigé par des forces dont il ne pouvait avoir aucune connaissance directe car elles agissaient sur "l'autre scène", la scène de l'invisible et des désirs refoulés). Le for intérieur désignerait donc cette instance intime, lovée au creux de l'être, où sont conservés des grands et petits secrets vécus comme des trésors.

Lacan parlait du “*trésor des signifiants*” ; il avait raison, il faudrait, en plus, pour être complet, évoquer le trésor des signifiés. Cette caverne d’Ali Baba signe, pour tous, la recherchée et impossible coïncidence de soi à soi. Pourtant la vie intérieure ne peut se résumer à l’accumulation de richesses. Être dans l’intimité de soi-même, c’est, en même temps, être capable de se juger soi-même, de séparer le bon grain de l’ivraie, la boue de l’or (“*Tu m’as donné ta boue et j’en ai fait de l’or*”, Baudelaire), le plomb vil et l’or pur (“*Comment en un plomb vil l’or pur s’est-il changé ?*”, Racine), de travailler “*ses repentirs, ses doutes, ses contraintes*” (Valéry), donc de se confronter à soi-même et de se présenter devant le tribunal de sa conscience. Cette proximité de l’être à lui-même définit et engendre la conscience de soi et son corollaire l’interrogation de soi. Certes nous verrons plus avant que cette conscience en passe aussi par la reconnaissance, le regard et la parole des autres car il n’est pas de conscience de soi sans conscience morale (sans sur-moi dirait Freud) et celle-ci est toujours l’héritière des interdits parentaux et sociaux. Pour le moment arrêtons nous sur ce point. En le plus intime réside la vérité de l’être ; elle seule permet de “*se créer soi-même*” (Keats). Le Tribunal, ce n’est pas seulement la sanction, c’est l’étai sur lequel prend appui la création de soi et des œuvres livrées au public. C’est autour de ce noyau troublé et fréquemment fissuré que se constitue l’individu, être clôturé, défensif, se protégeant constamment mais, en même temps et du fait même de sa clôture, ouvert à la splendeur du monde.

Ainsi le for intérieur représente le processus par lequel doit passer l’être humain dans son effort d’individuation et de subjectivisation, processus affecté de moments de stase et de relance mais qui, dans tous les cas, concerne l’homme en tant que cause de lui-même¹ et de son devenir le plus authentique possible. L’intérêt pour soi (le souci de soi) peut certes, parfois, se dévoyer jusqu’à en devenir dérisoire. Il porte, alors, le masque du narcissisme le plus étroit ou d’un nombrilisme sans intérêt pour personne. Même pas pour celui qui l’adopte. Car, dans sa centration sur lui, il n’essaye que de sculpter la plus belle image de lui-même et il s’abîme, avec délice, dans la fausse conscience. “*Un dessein si funeste*” (pour reprendre les termes exacts utilisés par Crebillon) se comprend car parvenir à un haut degré d’authenticité (ne parlons pas de pure authenticité. Il n’y a que la “*canaille*” capable de se prévaloir d’une telle réussite) et à être cause de soi confronte l’individu à tous les dangers et à toutes les avanies. En effet, il se dégage de la “*formation collective*” (Freud) et de la “*majorité compacte*” (Ibsen) en pensant par lui-même au lieu de se conformer simplement aux rites et coutumes ambiants. Attitude insupportable au plus grand nombre.

1. Micheline Enriquez dans *Aux carrefours de la haine* (1984) en étudiant les rapports que chacun entretient avec la causalité met en lumière la configuration particulière qu’elle nomme “*être cause de soi*”. Celle-ci désigne les individus aptes à choisir ce qu’ils ont envie d’être et de le montrer de façon visible. Elle note à quel point ces personnes peuvent provoquer chez les individus incapables de donner sens à leur vie une véritable haine viscérale à leur égard.

Dans ce labeur sur lui-même, il tracera sa voie : il se voudra en rupture avec le monde extérieur, relié seulement à lui-même, à Dieu ou au cosmos ; au contraire, il se définira comme accordé au monde ou encore réconcilié avec lui ; il se dressera comme élément créateur du monde ou en état de résistance à ses pressions. Des nuances peuvent être apportées, des pistes de traverse se présenter. Il n'empêche. Les principaux chemins sont ceux qui viennent d'être énoncés. Nous commençons à apercevoir les enjeux du for intérieur. Les hommes sachant vivre avec un for intérieur riche et complexe sont durs à discipliner, ils s'échappent (tout au moins leur pensée), aucun pouvoir totalitaire ne peut en venir à bout, leur singularité les protège de la massification, leur recherche d'autonomie de l'hétéronomie prédominante.

Or que veulent les sociétés contemporaines ? La réponse suivante peut apparaître péremptoire (elle l'est d'ailleurs mais, ne craignons rien, l'argumentation viendra) : que les individus, se sentant et se voulant créateurs, formés par l'éthique de la responsabilité, s'engagent, corps et âme, pour la plus grande gloire des organisations dont ils font partie. Il ne s'agit plus seulement de faire preuve de qualités professionnelles ou civiques. Fi de cette attitude restrictive ! Ce qui est demandé c'est une mobilisation générale des affects, c'est l'enthousiasme dans l'accomplissement du devoir, c'est la joie dans la soumission, c'est le mariage, tant attendu, de la passion et de la raison. On commence à mieux déceler les raisons de l'intérêt porté à la psychologie par le plus grand nombre. En connaissant les ressorts de l'être humain, il va être possible, pour les dirigeants, de manipuler et de séduire, à leur gré, leurs collaborateurs et de les amener à idéaliser l'organisation, la secte, la religion ou la nation. Bien plus, les hommes de pouvoir peuvent demander à leurs disciples de gérer eux-mêmes leur affectivité et, qui sait, leur inconscient et ainsi de se montrer totalement disponibles. Quant au sujet déifié et en fait réifié il croira qu'en essayant de se "dresser" lui-même, de s'éduquer, de se perfectionner ou encore qu'en exprimant ses sentiments ou son malaise, il est en mesure de se donner ou de donner aux autres une image positive de sa conduite. Le pauvre ! Il ne sait pas qu'en se comportant de la sorte, en essayant de s'analyser, de s'auto-critiquer, au lieu de préserver son for intérieur, il le vend à l'encan. Naturellement, toutes les formes d'analyse, tous les modes d'appétit de soi ne vont pas dans cette direction. Loin de là. On doit, au contraire, reconnaître à la capacité introspective de chacun, qu'il soit aidé ou non dans ce travail par un thérapeute, un aspect libérateur (nous y reviendrons). Mais force est de constater que si nos sociétés sont si friandes de psychologie, c'est moins pour aider l'être humain que pour contribuer à son asservissement qui, bien que subtil, est le rêve de toutes les sociétés voulant conjurer le désordre possible. Or, comme nous l'avons vu, le for intérieur, s'il demeure une forteresse inattaquable, est un facteur de désordre. Il énonce que l'individu n'est pas le jouet de la société et que les replis de l'âme peuvent se moquer des déterminations éco-socio-politiques.

II - NAISSANCE DE L'ESPACE PSYCHOLOGIQUE

Sans doute, sommes-nous allés un peu vite mais nous avons voulu d'emblée faire sentir le tranchant du problème. Reprenons maintenant un chemin plus calme et tout d'abord interrogeons-nous un moment (car nous n'avons pas la compétence requise pour être long) sur la naissance de l'espace psychologique.

L'individu apparaît en tant que personne, c'est-à-dire en tant que conscience de soi avec saint Augustin lorsque ce dernier sonde l'abîme de la conscience humaine. *“Cela, c'est mon esprit, c'est moi-même. Que suis-je donc mon Dieu ? Une vie changeante, multiforme, d'une immensité prodigieuse... Je suis, je me connais, je me veux”*. Ces trois actes s'impliquent mutuellement. Ils se réfèrent à un moi, qui malgré ses tourments, a une consistance forte. *“C'est moi qui voulais et c'est moi qui ne voulait pas, oui c'était bien moi”*. Certes, l'homme a besoin de Dieu : si le libre arbitre peut suffire pour faire le mal, il n'est pas en mesure de conduire au bien, à lui tout seul. C'est dans la manière dont l'homme saura accueillir Dieu en lui, dont il sera docile à sa grâce qu'il pourra œuvrer à la fondation de la cité de Dieu. Saint Augustin fait confiance à l'analyse psychologique, à son expérience personnelle, pour comprendre en quoi l'être humain est un être définitivement divisé, en mesure, à partir de cette révélation, de définir et de tracer la bonne voie. Voie qui refusera toujours la *“libido dominandi”*. L'exploration de son vécu et de son intériorité permet donc à saint Augustin de s'affirmer comme une personne qui est en même temps un être de Dieu.

On peut penser qu'il serait possible de trouver chez un des principaux adversaires de saint Augustin, Pelage, une vision affirmée de la personne. Après tout, les pélagiens ont insisté sur la liberté de l'homme et sur ses capacités à réaliser, sans l'aide de dieu (Dieu ayant fait d'emblée les choses bonnes), le Bien et à trouver la vérité. Pelage est un des premiers à avoir insisté sur l'autonomie de la personne. Cependant, il n'y a pas chez lui de véritable expérience spirituelle, de recherche *“en gémissant”* (Pascal), de questionnement sur les méandres de l'âme, d'angoisse existentielle. Il est trop sûr de lui et de l'aptitude de l'homme à entretenir avec Dieu des relations quasi contractuelles. Sa conception de la personne reste rudimentaire même si le thème de l'autonomie résonne de façon extrêmement moderne. On aurait pu aussi chercher dans l'Antiquité grecque des éléments fondateurs du sentiment intime. Ainsi, comme le note J. de Romilly dans les paroles que prononce Ulysse, *“Patience, mon cœur”*, lorsqu'il se présente dans son ancienne maison. Il instaure alors un premier dialogue avec lui-même, apprend à se contenir, et à ne pas exprimer les sentiments qui l'agitent. Ainsi encore, lorsqu'Achille déclare : *“Il m'est odieux comme les portes d'Hadès celui qui cache une chose dans ses entrailles et en dit une autre”*, il fait état de l'existence d'un espace du dedans interdit au regard des autres même s'il le récuse. Néanmoins J.-P. Vernant a souligné à quel point l'homme grec peut se concevoir comme un individu, mais non pas comme un moi autonome du fait que l'affect chez lui n'est jamais l'objet d'une analyse approfondie, d'une réflexion sur ses principes actifs.

De toutes manières, même si le sentiment d'une vie intérieure dans le monde grec reste sujet à discussion, il se met en place, dans le monde chrétien, à partir de saint Augustin, et il prendra une place de plus en plus grande aussi bien dans la réflexion philosophique que dans l'action quotidienne. L'espace psychologique est né et les références religieuses vont rapidement s'estomper. La source de nos sentiments ne réside plus en Dieu mais en nous-mêmes et c'est elle qui guide nos actions. "*La voix de l'évidence intérieure nous dit ce qu'il faut faire de juste*" (Rousseau). Notre "sentiment de l'existence" nous ouvre à l'authenticité et nous empêche de nous servir de nous-mêmes comme d'un instrument. Le contact, constant, que le sujet entretient avec lui-même l'oblige donc à une fidélité à son image, à son vouloir, et à son être, et contribue à l'édification de la morale (Rousseau). Aussi sommes-nous tous différents et, comme l'écrit Herder, "*chaque personne a sa propre mesure*". On saisit là, à son origine, un des problèmes les plus essentiels des temps modernes. Et si la voie de l'évidence intérieure nous disait ce qu'il faut faire du mal ? Et si notre sentiment de l'existence nous poussait à l'inauthenticité, et à instrumentaliser les autres comme nous-mêmes ? Si Dieu n'est plus présent en nous, n'est-ce pas Satan qui parle ? Sade, l'anti-Rousseau par excellence (ou plus exactement l'envers de Rousseau, car les prémisses de sa pensée sont semblables) nous fait percevoir à quel point la référence au for intérieur, à ses replis les plus secrets peut nous amener à faire parler à haute voix le démoniaque et à fournir à ce que Freud nommera plus tard la pulsion de mort, le territoire où elle pourra camper triomphalement. Notre rapport à l'autre et au monde nous est donné en même temps que notre rapport à nous-mêmes. Il faut que nous nous en souvenions pour avancer dans notre propos car il signifie qu'il n'est pas possible de penser la liberté dans la sphère publique sans avoir, au préalable, étudié ce qu'il en est dans la sphère privée.

III - L'EXPÉRIENCE PAR LES GOUFFRES

Le for intérieur rappelle à l'homme sa liberté. Il est libre de penser, de se laisser aller à ses émois, de s'interroger cruellement. En tête à tête avec lui-même, il défie tous les pouvoirs qui cherchent à s'emparer de lui et de ses rêveries les plus clandestines. Cet affranchissement par rapport à l'espace du dehors ne renvoie pas à un superbe isolement. Au contraire, en se cherchant l'homme peut découvrir, dans ses franchissements, Dieu lui-même (ce fut le cas de saint Augustin et, quoiqu'en aient pu penser les philosophes des Lumières, cette aventure s'est toujours poursuivie). Mais il peut rencontrer aussi l'inconnu, l'ineffable, l'innommable, ce à quoi il ne s'était jamais attendu même dans ses songes les plus bizarres. Cet inconnu peut parfois être le produit de sa propre imagination. L'individu est pris par le besoin d'inventer du radicalement nouveau, de mettre en scène ses désirs les plus virulents, d'élaborer des fantasmes qui le surprennent et dans lesquels il se reconnaît. Les grands poètes, artistes ou savants ont su créer des œuvres, accessibles aux autres, en acceptant d'être traversés par des sentiments et des émotions qu'ils ne contrôlaient pas. Ils prennent ainsi un grand risque : celui de s'ébranler eux-mêmes ou d'être ébranlés par "ce que nous cherchons" et qui, en fait, est "*ce qui nous*

cherche” (A. von Arnim). V. Hugo avait fort bien exprimé ce péril : *“les fouilleurs de l’âme sont en danger... des sinistres arrivent dans ces profondeurs : il y a des coups de feu grisou”*. En effet, comme l’expression d’Arnim le donne à voir, c’est nous qui cherchons mais nous ne savons pas, que tapies au plus profond de l’être, habitent les pulsions canalisées ou refoulées qui exigent satisfaction. Comme l’écrit Freud, *“la pulsion refoulée ne cesse jamais de tendre à sa satisfaction complète qui consisterait en la répétition d’une expérience de satisfaction première”* et elle nous *“presse, indomptée, toujours en avant”* (Goethe). Les pulsions, les passions interdites nous cherchent et nous obligent à être ce que nous n’avions jamais pensé être. Ainsi même lorsque l’homme est créateur, il doit se rendre compte de son impossibilité à apprivoiser totalement celui qui est simultanément son ennemi et son ami intérieur : l’inconscient. Freud, dans *L’inquiétante étrangeté*, compare les deux termes d’*Heimlich*, familier et d’*Unheimlich*, étranger, angoissant. Ces deux termes sont fort intéressants pour notre étude. *Heimlich* connote le familier, le confortable mais aussi ce qui est caché, dissimulé. Si on suit Schelling qui dit que *Unheimlich* serait *“ce qui aurait dû rester caché, secret, mais qui se manifeste”*, alors on comprend qu’*Unheimlich* ne se réfère pas seulement aux choses qui nous font peur : la mort, et le retour des morts, le sexe de la femme (vu comme dangereux pour les hommes), le pouvoir des individus maléfiques, et toutes autres croyances qui survivent en nous mais aussi au familier (à ce qui était connu depuis longtemps) qui n’est devenu étranger et inquiétant que du fait du processus de refoulement. Il est maintenant plus facile de percevoir à quel point il peut être risqué de s’en aller sonder les profondeurs de l’âme : on peut réveiller un familier, qui n’avait pas été refoulé pour rien, et qui revient sous une forme inquiétante, faire resurgir des croyances anciennes que l’on espérait définitivement enfouies, et redonner aux pulsions toutes leurs forces archaïques. Et pourtant il faut bien entreprendre ce travail et pour soi et aussi (nous en reparlerons) pour pouvoir devenir un vrai citoyen, car que peut bien signifier un citoyen, aveugle sur ce qui le fait agir ? Cette action de connaissance de soi peut prendre les formes bien connues de l’introspection et donner lieu au *“journal intime”*, à la *“confession”*, à l’*“autobiographie”*. Ce mode d’investigation a des limites évidentes même si l’individu échappe à toute complaisance à lui-même, à toute manifestation de narcissisme ou de volonté d’embellissement, il est contraint de choisir certains événements de sa trajectoire personnelle et il n’est jamais certain d’avoir opéré le bon choix. Un événement apparaissant insignifiant ou refoulé compte souvent dans la vie beaucoup plus que des épisodes officiellement marquants. Sans railler cette sorte de connaissance de soi (on se souvient de la boutade de Comte se demandant comment *“un individu pouvait se voir passer dans la rue”*) il faut bien admettre que, si elle demeure la plus fréquente, elle n’est pas bien assurée de parvenir à un haut degré de vérité de l’être.

Pour cette raison, d’autres sujets préféreront la voie de la relation thérapeutique, car l’aide apportée par l’analyste dans la situation de transfert instaurée entre les deux protagonistes est susceptible de pousser le patient dans ses retranchements et d’entamer ses principales défenses (non pas toutes, car un homme sans défenses n’appartient plus au monde de la culture, il devient

un animal domestique) qui font obstacle au changement désiré. Il ne faudrait pas croire que dans ce dernier cas, l'homme est arrivé au bout de lui-même. Freud a montré, dans *L'interprétation des rêves*, l'existence d'un noyau dur, "*l'ombilic des rêves*", qui résiste à toute interprétation. De même, l'analyse laisse intact "*l'ombilic de la personnalité*". Ce faisant, elle éloigne l'analysant du fantasme de la maîtrise totale de soi (elle garde secret ce qui ne peut véritablement pas se traduire) et elle l'amène surtout à se conduire autrement. La connaissance de soi, en tout état de cause, ne vise jamais à fournir un diagnostic (d'où le caractère fallacieux, dérisoire et souvent stupide — et rendant les gens stupides — de tous les types de caractérolgies, les plus subtiles soient-elles) mais à déclencher un processus de changement. Se connaître ne débouche pas sur une revendication d'identité (fort à la mode actuellement et que nous étudierons plus avant), mais sur des actes réfléchis et sur une œuvre à accomplir. Existent également, n'oublions pas, ceux qui ne veulent surtout rien savoir d'eux-mêmes. Ils pensent avoir une identité solide, ils vivent, en réalité, la poussière des événements et ils se retrouvent à la fin de leur vie, sans rien avoir compris et en faisant des autres — et des autres seuls — les auteurs de leur malheur ou de leur destin médiocre.

IV - LA CONSCIENCE MORALE : CULPABILITÉ ET HONTE

Se connaître ouvre donc sur les abîmes intérieurs et sur l'action. Mais un acte raisonné s'arc-boute toujours sur une loi intérieure, loi promulguée par la conscience morale. Cette conscience, nous le savons maintenant, est plus complexe que la "*voix de l'évidence intérieure*", chère à Rousseau. Elle se forge, comme l'a montré Freud, par l'intériorisation des interdits prononcés par les "*premiers éducateurs*". Elle implique que l'être humain soit passé par le défilé de la castration symbolique. Elle se concrétise dans deux instances : le sur-moi, instance du jugement héritière de la phase oedipienne et l'idéal du moi, modèle résultant "*de la convergence du narcissisme et des identifications aux parents auxquels le sujet cherche à se conformer*" selon J. Laplanche et J.-B. Pontalis. Le sur-moi "*garnison occupant une ville*", selon la métaphore de Freud, engendre le sentiment de culpabilité ; l'idéal du moi débouche sur la honte. La loi intérieure se forme ainsi à partir d'une loi extérieure qui n'est pas toujours bien acceptée. Ce n'est que lorsque cette loi externe est introjectée, reprise, remaniée, étayée sur le corps du sujet, qu'elle peut devenir la loi de l'individu. Aussi le sur-moi comme l'idéal du moi sont-ils différents chez chaque être humain qui doit se déterminer personnellement. Ils posent des exigences parfois complémentaires, souvent contradictoires. Ces exigences, en particulier celles prononcées par le sur-moi, font de l'individu un sujet humain et un sujet social et contribuent à l'œuvre civilisatrice. En effet sans sentiment de culpabilité (sentiment *princeps* pour Freud), l'homme pourrait se laisser aller à toutes les exactions et ne se sentirait en rien redevable aux autres. C'est grâce à ce sentiment que l'homme peut se poser la question du bien et du mal, se sentir fautif de pécher en intention ou en rêve, savoir quand il transgresse les interdits parentaux (toujours relais en partie des interdictions sociales), reconnaître sa dette envers les autres. Le sentiment de culpabi-

lité est coextensif au for intérieur. Le sur-moi est le tribunal et le juge suprême. Certes, dit Freud, en procédant ainsi le sur-moi exerce de fortes tensions qui, dans certains cas, peuvent devenir insupportables. Sans ces tensions, néanmoins, l'homme ne pourrait pas acquérir le sens des responsabilités et ne pourrait pas affronter l'avenir. On le voit bien, à l'heure actuelle, où des modes déficients d'éducation ou une carence quasi-totale d'éducation débouchent sur la formation d'individus sans sur-moi (et, par conséquent, sans for intérieur). De ce fait, aptes à faire le mal et à en jouir, puisque pour eux, tout est équivalent. La honte, quant à elle, est un sentiment éminemment social et ne comporte pas les mêmes effets. La honte n'existe que lorsque le regard de l'autre signale son mépris, son dédain ou son indifférence. Un tel regard constitue le sujet comme un être sans intérêt ou comme un déchet. Ceci étant, ce regard n'a d'importance qu'autant que l'individu lui en prête. Ce n'est pas parce que quelqu'un vous traite avec hauteur qu'il faut, pour cela, se dénigrer. Naturellement, tout dépend de la considération que l'on éprouve vis-à-vis de l'être condescendant. De toutes manières, la honte est un sentiment vécu et éprouvé directement. La honte existe dans les sociétés et à des époques où l'intériorité n'a pas encore de place. Aussi un tel sentiment nous semble (en cela, nous sommes d'accord avec Freud) moins intéressant pour notre étude.

La confrontation avec soi-même, sa conscience, son sur-moi, ses sentiments de culpabilité implique que l'homme veut habiter avec lui-même, trouver son lieu à soi, ressentir profondément les émotions qui l'animent, parfois explorer toutes les formes de tentation (c'est le cas de l'anachorète), faire face à la dépression qui le guette toujours, confronté qu'il est avec d'une part la force des pulsions (le ça, en terme freudien) et les impératifs de son sur-moi. Le moi conscient qui aspire à être un "je" a fort affaire et ne s'en tire pas toujours à son avantage.

V - L'IDENTITÉ PROBLÉMATIQUE

Nous voyons ainsi se profiler les difficultés auxquelles se heurte la notion si commune et si commode d'identité. L'identité, A. Green l'a montré, renvoie à trois idées essentielles : a) l'idée de permanence dans le temps ; b) l'idée d'objet séparé, ayant une unité solide ; c) l'idée de similitude en tant que chacun doit pouvoir reconnaître le semblable (l'identité permet de situer l'autre dans une classe, un genre ou une espèce). Or ces trois idées ne résistent pas à l'investigation psychanalytique.

a) La permanence n'existe pas. Les individus évoluent et se transforment (heureusement !) au fur et à mesure que le temps passe et qu'ils négocient les contradictions dans lesquelles ils se trouvent et les conflits qui les assaillent.

b) L'idée d'unité apparaît encore moins solide. Comme l'évoque Freud, nous sommes composés d'une "pluralité de personnes psychiques" (le ça, le moi, le sur-moi ; idéal du moi...) qui poursuivent chacune ses propres fins et qui, comme cela a déjà été noté, risquent d'entrer en contradiction avec les

autres. De plus, nous savons maintenant que l'homme est sujet à des processus de clivage, de forclusion, de dénégation. "*Je est un autre*", disait déjà Rimbaud. L'être humain se présente comme un "puzzle" dont les morceaux ne se raccordent pas bien, comme un état non intégré et non complètement intégrable, comme soumis à des mécanismes difficilement contrôlables, car guidés par l'inconscient. L'identité cohérente et unifiée est toujours illusoire. Pourtant nous ne pouvons en rester là. Et c'est pour cela que les hommes essaient toujours de créer un "soi" comme le dit Winnicott, ayant pour fonction de rassembler, comme il le peut et autant qu'il le peut, les fragments dont ils sont constitués. Ils sont soumis à la dialectique du un et du multiple (c'est pourquoi Parménide et Héraclite ont tous deux raison).

c) Quant à la reconnaissance du même, elle implique que la personne est capable de répondre "qui suis-je ?", de reconnaître en elle sa part d'inconnu, sa part d'étrangeté et de décider qui elle peut reconnaître comme un autre elle-même alors qu'elle sait si peu qui elle est. Le problème se complique encore du fait que l'identité se forme en collaboration avec autrui, avec les "*autres donneurs de sens*" (Freud) que sont nos parents, les obscurs "*visiteurs du moi*" (A. de Mijolla) qui gisent en nous, fruits du silence et du refoulement quand ce ne sont pas de véritables fantômes ayant érigé leur "crypte" encastree en nous (N. Abraham et M. Torok), rejets d'une transmission psychique intergénérationnelle dont nous ne savons rien (M. Enriquez). Même si nous délaissions ces "visiteurs" et ces "fantômes", nous ne pouvons oublier que nous sommes le produit d'identifications multiples et que le processus d'identification est à l'œuvre de la naissance à la mort. Freud l'a fortement souligné en écrivant : "*chaque individu est une partie constituée de différentes foules, lié par identification de différents côtés et a édifié son idéal du moi, selon les modèles les plus divers. Chaque individu pris isolément participe donc de plusieurs âmes de foule, âme de sa race, de sa classe, de sa communauté de foi, de son Etat...*". Autrement dit, les donneurs de sens ne sont pas que familiaux, ils sont aussi, profondément culturels. Même si on n'adopte pas les positions extrêmes de Herder sur le *Volkgeist*, il n'empêche que celui-ci a eu raison d'affirmer, contre l'universalisme abstrait des Lumières, la diversité des cultures et leur impact sur la formation des individus. Certes, les dérives possibles qu'entraîne une croyance à "l'âme des peuples" ou au "caractère national", sont inquiétantes. Le nazisme comme le panslavisme en procèdent. Pourtant il est irréaliste, surtout actuellement, où dans chaque société l'immigration et le multiculturalisme sont à l'ordre du jour, de balayer d'un revers de main une telle approche. En effet comme l'écrit Ch. Taylor, "*Le reproche est que l'ensemble prétendument neutre de principes de dignité politique aveugles aux différences est, en fait, le reflet d'une culture hégémonique. Tel qu'on le voit fonctionner, seules les minorités ou les cultures supprimées sont contraintes de prendre une forme étrangère. Par conséquent la société prétendument généreuse et aveugle aux différences est non seulement inhumaine (parce qu'elle supprime les identités), mais aussi hautement discriminatoire par elle-même, d'une façon subtile et inconsciente*". Le problème est difficile à résoudre : si on dénie les diversités culturelles, on aboutit (c'est le sens du texte de Taylor) à privilégier une culture par rapport aux autres, si on la

reconnaît, on risque de figer les individus, de les classer dans une culture sans qu'ils aient la possibilité d'en sortir, de renforcer la création de communautés fermées sinon de ghettos sans contact avec les autres cultures et de déchaîner la violence interculturelle (ainsi qu'on peut la voir dans certains quartiers des villes américaines ou encore, de façon plus dramatique, dans l'ex-Yougoslavie).

Admettre l'existence d'un for intérieur signifie alors pour chacun de reconnaître aussi en lui ce qui appartient à sa culture et à sa tradition et ce qu'il refuse, car il est ouvert sur le monde extérieur, ainsi que les emprunts originaux (toujours retravaillés) qu'il fait aux autres cultures. C'est un point sur lequel a longuement insisté Milan Kundera qui se dit à la fois "bohémien", membre de la Mittel Europa, de la France, et de l'Europe tout entière. Un tel exemple montre que l'homme ne se laisse pas enchaîner dans des schémas, que le travail qu'il effectue sur soi vise à la production et à la transformation de soi par l'acceptation de toutes les épreuves et marque ses capacités évolutives. J. Starobinski a donc raison de dire : si la notion d'intériorité a un sens, "*c'est comme ce que fait de nous notre rapport toujours muable avec l'autre (ajoutons : autre individu, autre parent, autre culture), notre rapport avec le dehors, avec ce que nous n'avons jamais été, avec ce que nous avons cessé d'être*".

VI - SPHÈRE PRIVÉE ET SPHÈRE PUBLIQUE : LA QUESTION DE L'ÉTHIQUE

Ce rapport à l'autre avec le dehors implique que l'individu se pense non seulement dans sa sphère privée mais également dans la sphère publique. Ces deux sphères ne peuvent pas être pensées comme totalement séparées : il est impossible de dire que le privé est l'espace où l'homme peut se laisser aller, où ses pensées vagabondent, où il se sent dans son jardin secret, où il se traque et où il invente et que le public est le lieu où tout doit, théoriquement, être dit de manière rationnelle et argumentée, où prévaut l'activité et les critères d'efficacité et de performance, où on peut jouer avec les apparences. Dans un tel cas, le principe de plaisir régirait la sphère privée et le principe de réalité la sphère publique. Or, ce que nous avons déjà évoqué, nous montre qu'il n'en est rien. L'exploration de soi, le face à face avec sa conscience, son inconscient, son puzzle est toujours ardu. S'il peut comporter des bénéfices secondaires importants (se changer, accéder à la jouissance, faire preuve d'imagination créatrice), il nécessite aussi courage, abnégation et ascèse. Quant à la sphère publique, elle n'est pas seulement guidée par le principe de réalité mais par l'imaginaire social (les représentations collectives, les croyances, les idéologies) et par les illusions. Le social est plus souvent (mais, heureusement, pas toujours) la scène du travestissement et de l'hypocrisie que l'espace de libre discussion cher à J. Habermas.

En réalité les deux sphères communiquent sauf chez ceux que J. Mac Dougall a surnommé "*les caractériels de type normal*", autrement dit, ceux que nous pouvons identifier comme les technocrates et les stratèges qui ne veulent rien savoir de leur vie intérieure et qui, même dans les cas extrêmes, dénie son existence. Nous n'évoquerons pas leur exemple car il se situe en dehors de notre champ de recherche. Pourtant ces caractériels qui fonctionnent comme des hyper-normaux incapables de rêver, d'imaginer, et d'établir une intimité avec eux-mêmes, comme des hommes du mensonge et de la méconnaissance, sont dans le personnel politique et organisationnel les plus nombreux. C'est sans doute pour cela que la vie politique est si peu le lieu de l'énonciation de la vérité.

Il ne faut pas, toutefois, généraliser. Non seulement des hommes "sans qualités", mais parfois des hommes de pouvoir (ainsi Moïse), tentent d'établir des liaisons entre les deux sphères. Ils savent que les questions éthiques forment le pont entre le for intérieur et le monde externe. Plus les individus, même en petit nombre, sont en mesure de s'interroger, plus les groupes (ou nations), dont ils font partie, seront contraints d'accepter, souvent à leur corps défendant, l'interpellation et le débat. S. Moscovici a fortement souligné le rôle des minorités actives (quelquefois "*la dissidence d'un seul*" tel Soljenitsyne) dans la prise de conscience du dissensus social et le travail de la société sur elle-même pour pouvoir y répondre. Or, si le dissensus s'installe, ce ne peut être que parce que s'opposent diverses convictions et conceptions de la responsabilité sociale. De même si un groupe social (ou une société globale) se met dans la situation d'identifier ses conflits et leurs raisons, il crée les conditions pour que les "citoyens" se demandent, en leur âme et conscience, ce qu'il est bon de faire. Le sur-moi collectif et l'idéal du moi collectif joue son rôle dans l'éveil du sur-moi et de l'idéal du moi personnel, de même que ces derniers sont, en partie, les pères du jugement et des idéaux collectifs.

Les multiples éthiques auxquelles les hommes peuvent se référer : éthique de la conviction et éthique de la responsabilité (M. Weber), éthique de la discussion (J. Habermas), éthique de la finitude (E. Enriquez) scandent la vie des hommes, isolés ou en groupe. La première insiste sur la consistance des idées, sur l'importance de l'idée fixe, de la mission à accomplir pour que l'homme puisse jaillir de lui-même et réaliser des actes dont il ne se serait pas cru capable. La seconde explore la conséquence des décisions et peut se décliner de multiples manières : responsabilité organisationnelle, technique, politique, sociale, civique, écologique, psychique. Bien que diverses et souvent opposées, ces responsabilités mettent l'homme à l'épreuve de l'avenir et de l'impact de ses œuvres sur les autres. L'éthique de la discussion place l'homme directement dans l'espace public et le débat avec d'autres hommes. Elle signifie que la "vérité" sort de l'inter-subjectivité, comme l'avait déjà annoncé M. Merleau-Ponty, que donc chacun est convié à argumenter ses propositions, à écouter les autres perçus comme des égaux, ayant tous le même droit à la parole, et à changer d'opinion, s'il est convaincu par les arguments raisonnés et raisonnables énoncés par autrui. Quant à l'éthique de la finitude, elle renvoie à la capacité de chacun d'accepter les blessures narcissiques, la finitude

et la mortalité, de se soumettre au travail de deuil, à rendre compte non seulement de l'activité de penser et du plaisir qui lui est attaché mais également des passions, des peurs, des souffrances, des limitations qui affectent toute vie et de se confronter continuellement à la pulsion de mort dans ses aspects auto et allo-destructeurs. Ces éthiques et en particulier la dernière qui intègre les trois premières (le courage de l'éthique de la conviction, le devenir des structures et des hommes de l'éthique de la responsabilité, l'autonomie et la reconnaissance des autres de l'éthique de la discussion), placent l'homme vis-à-vis de lui-même et des autres, l'engagent profondément et lui permettent de résister aux formes oppressives, toujours prêtes à renaître. Le for intérieur est toujours un rempart contre la tyrannie, le chant qu'il module (si on peut se permettre une telle expression) est toujours (nous l'avions évoqué) celui de la liberté.

VII - LA MISE AU PAS DU FOR INTÉRIEUR

Nous sommes mieux à même de saisir maintenant ce que nous avons formulé dès le début de ce texte : cette liberté est gênante pour les dirigeants de toutes les organisations et ils n'auront de cesse de tenter de la réduire à merci. Afin de ne pas simplement répéter ce que nous avons dit d'emblée, explicitons les quatre formes de mise au pas de cette liberté liée au for intérieur :

a) la mise en vedette du for intérieur pour qu'il soit apprivoisé (mais en fait dompté) par les personnes elles-mêmes.

Le développement de la réflexivité au sens de A. Giddens autrement dit de toutes les technologies de soi, vise à donner à l'individu le sentiment de décider, pleinement et souverainement ("Je suis maître de moi comme de l'univers, je le suis, je veux l'être", disait le vieux dramaturge), ce qu'il veut être. Une telle conception évacue l'inconscient, ainsi que le rôle joué par les mécanismes de clivage, de dénégation, de désaveu, et de forclusion. Elle institue au contraire l'homme comme un nouveau Narcisse capable d'être toujours un gagnant, de se comporter comme un personnage historique (songeons au programme du M.B.A. du Hartwick College où Iaccoca de Chrysler est comparé à Henri V, James Duth de Beatrice Food à Agammemnon, Michael Ovinian de Mc Donald's à Clausewitz et Kenneth Olsen de Digital Equipment à Ulysse, et où les étudiants sont invités à se conduire comme leurs illustres prédécesseurs !), de savoir bien réfléchir, d'être capable d'"apprivoiser l'ennemi intérieur", de vaincre le stress, de savoir passer du conflit au dialogue, de maîtriser son destin, en un mot d'être en mesure de se "*self-manager*". Un tel plan peut prêter au sourire sinon au dédain. Il n'empêche que lorsqu'on parcourt les titres des séminaires de formation destinés aux cadres, on est bien obligé de se dire qu'une telle vision affirmative de l'identité a pour raison d'être d'amener les hommes à s'auto-discipliner, à s'instrumentaliser et à taire en eux toutes leurs questions, doutes ou remords, c'est-à-dire, en fait à gommer définitivement leur for intérieur. Les techniques de soi sont une manière d'éloigner l'homme de lui-même et des autres. L'homme sera devenu une personnalité "*as if*" (comme le dit H. Deutsch) pourvu d'un "*faux-self*" ainsi que l'évoque Winnicott.

b) La focalisation de l'individu sur sa vie intérieure tout en lui faisant comprendre qu'il ne peut pas parvenir seul à un état de connaissance complète de son noyau central et à la béatitude qui lui est associée. Aussi pour parvenir à cet état de félicité, pour "devenir sain" comme le proclame un ouvrage américain, pour vivre dans un état de pacification, est-il nécessaire qu'il se fasse aider par quelque directeur de conscience ou quelque gourou apte à lui indiquer les étapes à franchir. Cette "philosophie" (?) New Age où les personnes se laissent envahir par la personne du maître, dans une ambiance sonore répétitive qui les enveloppe et obscurcit leur esprit, tend à mettre le for intérieur de chacun au service du désir du "chef", et à faire des hommes, non des sujets conscients, mais des êtres sans culpabilité et, dans ces conditions, capables de tout. Saint Augustin dirait capables de faire le mal en croyant que c'est le bien qu'ils ont choisi.

c) L'entrée du for intérieur sur la place publique.

En témoigne le goût pour les autobiographies, pour l'ego-histoire et surtout pour les émissions télévisées où des êtres humains se confessent à des millions d'autres. Ce qu'ils ne sont pas parvenus à faire dans la solitude, un animateur subtil les en rend capables. En réalité ces confessions publiques, qui peuvent perturber gravement ceux qui s'y prêtent, ne favorisent pas une vraie exploration de leurs méandres. Car l'animateur devrait aller trop loin ; et il n'est pas un thérapeute. Aussi s'arrête-t-on toujours à mi-chemin, dans le "*mi-dire*" (Lacan), entre mensonge et vérité, entre méconnaissance et reconnaissance, entre prise de conscience et assombrissement de la conscience. En mettant en scène le for intérieur, on le théâtralise. Or tout théâtre est un jeu d'illusions. L'individu parlant (même s'il n'a pas voulu faire preuve d'exhibitionnisme ou d'un narcissisme puéril) ne sait plus à la fin où il en est. Il a communiqué mais quoi et à qui ? Bien fort sera celui qui le dira. N'oublions pas que parler à haute voix est souvent le plus sûr moyen de taire l'essentiel ou de se saouler. L'individu, honnête, se réveillera avec une "gueule de bois". Triste fin mais, ô combien prévisible !

d) La manipulation du for intérieur.

Nous serons rapides sur ce point sur lequel nous nous sommes souvent exprimés. Disons simplement que l'émergence de cultures d'organisation, dans des "ensembles" conçus comme des communautés s'accompagne toujours d'une idéalisation de celles-ci. Cette instance idéalisée doit devenir l'objet que chaque membre de l'organisation va intérioriser à la place de son idéal du moi. Dans ces conditions, s'il ne parvient pas à se situer au niveau qu'exige sa fonction, il en éprouvera une honte personnelle et il n'imputera jamais la responsabilité de son état à l'organisation. Cette intériorisation sera d'autant plus forte que le participant éprouvera une véritable passion pour l'organisation (passion qui passe par le culte de l'excellence et de la performance) et qu'il refoulera ou réprimera ses désirs non conformes. Parler de passion, c'est dire à quel point l'individu est prêt à se servir de son enthousiasme, de ses pulsions, de sa volonté, de toutes ses ressources internes pour faire triompher la cause de l'organisation. C'est bien là que gît le piège : à toutes les personnes sans but, sans repères identificatoires assurés, dépourvues d'amers, éprou-

vant de l'angoisse à se regarder elles-mêmes (car elles craignent de découvrir leur vide intérieur), l'organisation propose une cause à défendre, un idéal à poursuivre, une mission à accomplir. Or, Freud y a souvent fait allusion, plus la tâche est difficile, plus le sacrifice est grand, plus nombreux sont les hommes capables de dévouement sans limites. Ils vivent sous le signe de la dette infinie qu'ils ont contractée vis-à-vis d'une organisation donnant sens à leur vie. Ils ne luttent plus pour leur liberté mais pour leur oppression. Et bien souvent, ils feront le maximum en utilisant les technologies de soi, déjà décrites, afin que leurs performances servent au dessein "grandiose" de leur organisation.

Remarques terminales

Parvenu à ce point, il ne reste plus qu'à souligner l'aspect apparemment paradoxal du for intérieur. Sa reconnaissance et son investigation appellent au dialogue avec soi-même mais aussi au débat avec les autres. La centration sur soi, impensable sans socle narcissique, doit délivrer l'être humain d'un excès de narcissisme toujours mortifère et s'accompagner d'une acceptation des blessures narcissiques dont les compagnons se nomment souffrance et déplaisir. Le souci de soi ouvre sur les domaines de l'imagination, du jeu, de l'invention comme du plaisir et il est en même temps ascèse et confrontation avec la dureté de la vie. La vie intime nous délivre de l'invasion d'autrui mais elle est également la propédeutique à une vie sociale pleinement responsable. Le paradoxe ne se résout que si l'individu admet que l'autre est toujours déjà présent en soi, que le monde extérieur comme l'inconscient cohabitent avec le monde intérieur et le conscient. Il n'est pas ainsi de vie purement individuelle qui ne soit une vie sociale. L'ermite n'est pas seul, il est avec Dieu. De même si les êtres humains sont "peuplés" de visiteurs, de fantômes, de parents, d'Etat, de race, de classe, ils restent en même temps seuls face à leur conscience morale la plus acérée. L'homme sait qu'il n'en aura jamais fini avec lui-même. Plus il se connaît, plus il connaît les autres et plus il rencontrera en lui l'étranger. Car c'est par cet étranger interne qu'il peut comprendre l'altérité d'autrui. A. Schnitzler le dit fort bien, "*l'âme est une terre étrangère*", et Freud, son double, lui répond : "*Le sujet est entre un pays étranger situé au-dedans de lui et un pays étranger extérieur*". Il s'agit donc d'accueillir cet étrange étranger. A cette condition, nous pourrions peut-être nous trouver nous-mêmes et rencontrer en l'autre un semblable et un frère.

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAM (N.) et TOROK (M.), *Le verbier de l'homme aux loups*, Paris, Aubier, 1976.
- DUMONT (L.), *Essais sur l'individuation*, Paris, Seuil, 1985.
- ENRIQUEZ (E.), "Vers la fin de l'intériorité", in *Psychologie clinique*, n° 2, Klincksieck, 1989.
- "Les enjeux éthiques dans les organisations modernes" in *Sociologie et Sociétés*, vol. 25, n° 1, 1993.
- ENRIQUEZ (M.), *Aux carrefours de la haine*, Desclée de Brouwer, 1984.
- FREUD (S.), *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921) in *Essais de Psychanalyse*, N.Fr.Fr., Paris, Payot, 1981.
- "L'inquiétante étrangeté" (1919) in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.
- GREEN (A.), "Atomes de parenté et relations œdipiennes" in Levi-Strauss (C.), *L'identité*, Paris, Grasset, 1985.
- HUGUET (M.), "L'intériorité : de l'expérience à la théorisation" in *Psychologie clinique*, n° 2, Klincksieck, 1989.
- MAC DOUGALL (J.), *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Gallimard, 1978.
- MARROU (H.), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Seuil, 1958.
- MIJOLLA (A. de), *Les visiteurs du moi*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- MOSCOVICI (S.), *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979.
- STAROBINSKI (J.), "Je hais comme les portes d'Hadès", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 9, Paris, Gallimard, 1974.
- TAYLOR (Ch.), *Multiculturalisme*, Paris, Aubier, 1994.
- VERNANT (J.-P.), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971.
- WEBER (M.), *Le Savant et le Politique*, Paris, 10/18 (1ère éd. 1914).