



HAL
open science

INTERROGER LA SUBJECTIVITÉ. “POUR QUI SE PREND-ON ?”

Pierre Fasula

► **To cite this version:**

Pierre Fasula. INTERROGER LA SUBJECTIVITÉ. “POUR QUI SE PREND-ON ?”. Archives de Philosophie, 2018. hal-03928951

HAL Id: hal-03928951

<https://hal.science/hal-03928951v1>

Submitted on 21 Feb 2023

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

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

Pierre FASULA
25, rue du Général Leclerc, 14500 Vire
Académie de Caen
Chercheur associé au Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (Paris 1)
pierre.fasula@free.fr
06 64 20 19 09
31904 signes

Résumé : Avec la question « Pour qui se prend-on ? », nous voudrions examiner une certaine manière d'interroger la subjectivité, à la croisée des analyses de Vincent Descombes dans *Le parler de soi* et de Stanley Cavell dans *Les voix de la raison*. La subjectivité en jeu dans cette question est à comprendre en termes de positionnement de soi par rapport aux autres, positionnement dans la difficulté est thématifiée à la fois par la morale et la littérature.

Mots-clés : subjectivité, soi, ordinaire, morale, littérature,

Abstract: With the question “Who does one think he/she is?”, we would like to investigate one way among others to focus on subjectivity, following both Vincent Descombes’ analysis in *Le parler de soi* and Stanley Cavell’s in *The Claim of Reason*. The subjectivity at stake in this question is to be understood as a positioning of oneself compared to the others, the difficulty of which is the object of both morals and literature.

Key words: subjectivity, self, ordinary, morals, literature.

Pour qui se prend-on ?

Pierre Fasula

Avec cette question, « Pour qui se prend-on ? », nous voudrions examiner une certaine manière d'interroger la subjectivité. Pour le dire de manière générale et en suivant les analyses de Vincent Descombes dans son dernier livre, *Le parler de soi*¹, on peut s'intéresser à la notion de sujet de plusieurs manières. On peut notamment distinguer la question « qui ? » en tant qu'elle porte sur un sujet de prédication (« qui est inscrit sur la liste ? », « qui est présent ? ») et cette question en tant qu'elle porte sur l'agent (« qui ouvre la porte ? »). Mais on peut aussi poser la question « pour qui se prend-il ? », qui porte alors sur la manière dont l'individu se conduit et l'idée qu'il se fait de lui-même. C'est là où intervient la seconde référence qui sera la nôtre, Stanley Cavell, qui permet d'introduire le thème de l'ordinaire. Selon lui, la question « pour qui se prend-il ? » permet de remettre en cause « l'extraordinaire privilège » qu'un individu peut s'accorder. La question est alors : qu'est-ce qu'un juste positionnement par rapport aux autres, par rapport à la communauté à laquelle l'individu appartient ? Ce qui veut dire pour lui : comment retrouver une place dans la vie ordinaire, parmi les hommes ordinaires ?

Subjectivité et politique

La question qui nous sert de titre, « Pour qui se prend-on ? », vient de celle que Cavell pose à propos de Wittgenstein et d'Austin, quand ces derniers prétendent dire ce que *nous* dirions ou ce que *nous* ferions dans telle ou telle situation :

Comment, de quel droit, puis-je parler au nom du groupe dont je suis membre ?
Comment ai-je pu acquérir un si extraordinaire privilège ? Quelle confiance puis-je placer dans une généralisation de ce que *je dis* à ce que *tous disent*² ?

Autrement dit, pour qui se prennent Wittgenstein ou le philosophie du langage ordinaire quand ils prétendent dire ce que nous dirions ou ce que nous ferions ? Cependant, la pertinence de cette question ne se limite pas à ce contexte tout à fait particulier de la philosophie du langage ordinaire. Elle vaut pour le philosophe ou la philosophie en général, dont la voix est présentée par Cavell comme arrogante :

L'arrogance de la philosophie n'est un secret pour personne. Elle joue indéfiniment avec les mondes, et lorsque ses découvertes rabaissent la fierté de l'homme, comme lorsque Kant prouve la nécessaire limitation de la connaissance humaine, ou lorsque Nietzsche interprète nos ressentiments, elle en tire une superbe exorbitante³.

Si on peut douter du fait que cette arrogance caractérise toute philosophie, reste que la question est malgré tout : pour qui se prennent ces philosophes, qui tirent une grande fierté du rabaissement de la fierté des hommes ? Mais en réalité, la question de Cavell est valable de manière encore plus générale, puisqu'elle peut être posée à toute personne qui prétend à un « extraordinaire privilège » par rapport aux autres, privilège qui la place au-dessus voire à part des autres, au point qu'en apparence au moins, elle sort de la communauté.

¹ Vincent Descombes, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014 [Dorénavant PS]. Voir notamment 1^{ère} partie, chapitre II.

² Cavell, *Les voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, trad. fr. S. Laugier et N. Balso [Dorénavant VR], p. 49.

³ Cavell, *Un ton pour la philosophie*, Paris, Bayard, 2003, p. 27.

On comprend donc pourquoi ce qui est souligné bien souvent dans cette perspective, c'est le lien entre politique et subjectivité : il est question de privilège à remettre en cause, d'un privilège extraordinaire qu'un sujet se donne face aux autres. Pour être précis, Cavell rapproche ce questionnement adressé aux philosophes du langage ordinaire de la théorie du contrat social, parce qu'il en va du fait de parler au nom des autres. Là encore, le doute est permis quant à la pertinence de ce rapprochement, mais le point qui nous intéresse est ailleurs, dans le fait que les théories du contrat lui permettent d'introduire le thème de l'identité personnelle et du moi. Cavell en vient en effet rapidement à citer Rousseau :

De tous les auteurs classiques qui ont écrit sur le contrat social, je tiens Rousseau pour le plus profond, car, contrairement à Hobbes ou Locke, il ne prétend pas connaître à quoi ressemble (ou a pu ressembler) l'« état de nature » [...] Ce qu'il prétend connaître, en revanche, c'est sa propre relation avec la société ; et ce qu'il revendique comme une donnée philosophique, c'est le fait que les hommes (que lui-même) puissent *parler au nom de la société*, et que la société puisse parler en son nom à lui, révélant ainsi, chacun à leur tour, les pensées les plus intimes de l'autre. [...] La découverte de Rousseau est moins celle d'un nouveau savoir que d'un nouveau mode du savoir : une manière de se servir du moi pour accéder à ce qu'est la société de ce moi⁴.

Ce qui est significatif, c'est cette transition progressive qui fait passer des hommes au moi : Rousseau revendique le fait que « les hommes » en général puissent parler au nom de la société, ce que Cavell complète voire rectifie en disant que la revendication porte sur « lui-même » [Rousseau, c'est-à-dire un individu particulier], pour terminer sur cette idée que l'individu doit se servir de « son moi » pour pouvoir parler au nom de la société.

C'est la raison pour laquelle les commentateurs de Cavell ont cherché à en tirer une conception politique de la subjectivité, par exemple Albert Ogien et Sandra Laugier dans un entretien accordé au site *Materiali Foucaultiani* :

Dans une société démocratique, chacun construit son identité en instaurant quotidiennement un rapport fragile entre sa subjectivité et le collectif, entre le « je » et le « nous ». Mon consentement à la société et à son pouvoir politique est alors constamment en conversation. Mon ancrage dans la communauté me donne une « voix » qui me permet de parler au nom des autres, mais aussi d'exprimer que je ne veux plus parler pour une société injuste ou la laisser parler pour moi⁵.

La subjectivité en question est celle d'un « je », d'une « voix » qui m'est donnée par mon ancrage dans une société démocratique.

L'anéantissement du moi

Nous voudrions cependant nous engager sur une autre voie. Cette voie est différente de deux manières. D'une part, elle se situe sur un terrain différent, davantage moral et social (ce qui présuppose qu'on ne rabatte pas tout de suite le social et le politique, même si c'est peut-être inévitable). D'autre part, elle montre Cavell aux prises avec l'extrême inverse : non pas avec ceux qui se prennent pour quelqu'un au sens où ils s'accordent une position extraordinaire, mais avec ceux qui prennent prétexte de cette prétention pour en finir avec le sujet. On peut en effet opposer clairement Cavell à Pascal, le « salut du moi » (une expression de Cavell dans *Les voix de*

⁴ VR, p. 59–60.

⁵ Entretien de 2010 avec Sandra Laugier et Albert Ogien à propos de *Pourquoi désobéir en démocratie ?* (<http://www.materialifoucaultiani.org/fr/materiali/forum-e-interviste/55-intervista-a-sandra-laugier-e-albert-ogien/113-laugier-ogien-intervista-1.html>).

*la raison*⁶) et « Le Moi est haïssable ». Une des vertus de cette opposition, c'est aussi qu'elle ouvre à la question de la littérature, plus que l'approche politique de la subjectivité. Voici la pensée de Pascal, dont on tire l'analyse de ce qu'en dit Descombes dans *Le parler de soi*⁷ :

Le Moi est haïssable : Vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable. – Point, car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. – Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot, le moi a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice. Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice : vous ne le rendez aimable qu'aux injustes qui n'y trouvent plus leur ennemi, et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes⁸.

De ce passage très dense, on gardera simplement qu'on y trouve deux condamnations du moi : il est incommode aux autres, en ce qu'il veut les asservir, il est injuste, en ce qu'il se fait centre de tout.

Comme l'analyse Descombes, « juger que le moi est incommode, c'est se placer du point de vue de la rhétorique, et donner une règle de civilité ». Il s'agit de la règle selon laquelle, pour ne pas incommoder autrui, il faut éviter de multiplier les termes de la 1^{ère} personne, « moi », « je », et, en réalité, les éviter tout court. Ce point est repris par Arnauld et Nicole dans un passage de *La logique ou l'art de penser* : le terrain est celui de la rhétorique, dans une situation où un individu doit défendre une opinion devant un public mais aussi prendre en compte les réactions de celui-ci, qui supporte mal les individus qui se mettent en avant. Notre question pourrait faire alors son apparition sous la forme suivante : « mais pour qui se prend-il à dire tout le temps “je”, “moi”, etc. ? ». Il faudrait donc s'effacer, d'où le conseil des deux auteurs :

Les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'ils ont ; ils fuient de se présenter en face et de se faire envisager en particulier et ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués, afin qu'on ne voie dans leur discours que la vérité qu'ils proposent⁹.

D'où leur référence à Pascal, qui aurait préconisé « qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi*¹⁰ ».

D'un autre côté, juger que le moi est injuste, c'est se placer du point de vue de la justice, c'est-à-dire de la morale dans les rapports aux autres. Il ne s'agit alors plus de se couvrir, de cacher les « moi » et les « je » d'un discours ou d'un écrit, ni même de tempérer les injustices du moi qui se fait centre de tout, mais de l'anéantir – telle est la règle morale. Comme le disent Arnauld et Nicole, juste après l'énoncé de la règle de rhétorique : « [Pascal] avait accoutumé de dire sur ce sujet que la piété chrétienne anéantit le *moi* humain¹¹ ».

La nécessité de se positionner

L'intérêt de Cavell apparaît lorsqu'on se demande jusqu'où on peut aller dans l'application de la règle d'évitement des « moi » et des « je », et dans la règle d'anéantissement du « moi ». Comme le

⁶ VR, p. 394.

⁷ PS, p. 34–41.

⁸ Pascal, *Pensées*, Br.455, L.597 ; cité dans PS, p. 273.

⁹ Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de raisonner*, Paris, PUF, 1965, p. 263 ; cité dans PS, p. 37.

¹⁰ *Id.*, p. 267 ; cité dans PS, p. 38.

¹¹ *Ibid.*

rappelle Descombes, Arnauld et Nicole tout autant que Pascal considèrent que cette règle a ses limites, qu'il est impossible de se passer totalement des « je » et des « moi ». Pascal utilise des formules particulièrement frappantes quand on a lu Cavell :

Ils se cachent dans la presse, et appellent le nombre à leur secours. Tumulte.

L'autorité. – Tant s'en faut que d'avoir oui-dire une chose soit la règle de votre créance, que vous ne devez rien croire sans vous mettre en l'état comme si jamais vous ne l'aviez oui.

C'est le consentement de vous à vous-mêmes, et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous le faire croire¹².

La première expression frappante est évidemment « la voix constante de votre raison » : elle fournit son titre au livre de Cavell (qui lui la tire de Kant). L'autre formule est « le consentement de vous à vous-mêmes » par opposition à ce qui apparaît comme du conformisme, puisque se cacher dans la presse, c'est se cacher dans la foule et se régler sur elle. Or, les thèmes du consentement et du conformisme sont centraux chez Cavell.

Ainsi, nous sommes dans cette situation où, comme le dit Descombes, « le même Pascal qui proscrie l'égotisme dans nos échanges avec les autres [le fait de parler à la 1^{ère} personne] nous demande de le pratiquer quand il s'agit de déterminer pour nous-mêmes ce que nous croyons¹³. » Les seuls « je » ou « moi » qui sont autorisés sont donc ceux que l'on prononce intérieurement, dans un rapport à soi coupé du rapport aux autres. Mais doit-on parler d'un sauvetage intérieur du moi chez Pascal ? Contrairement aux apparences, rien n'est moins sûr, et sur ce point les objections respectives de Descombes et Cavell convergent. Ainsi, dans sa perspective grammaticale, Descombes fait l'objection suivante :

[V]ouloir partager ainsi la vie d'une personne entre, d'un côté, une vie civile et, de l'autre, une vie par-devers soi, c'est oublier que le pronom « moi » prend son sens de s'opposer aux autres personnes verbales : toi, lui, vous, eux. De sorte que, même dans la solitude, le style égotiste reste la manière dont quelqu'un s'adresse à d'autres et cherche à capter leur attention. Du seul fait de dire *moi*, il accepte de *se présenter en face*, et de *se faire envisager* dans sa propre personne¹⁴.

On peut certes se retirer dans la solitude, dans sa vie privée ou dans une vie toute intérieure, pour déterminer ce que l'on croit, il n'empêche que dire « je » ou « moi » (seul ou intérieurement), c'est se positionner par rapport aux autres, même si personne d'autre n'est présent. Or cela rejoint l'objection à la fois politique et grammaticale de Cavell :

Si le fait de « parler au nom des autres » et d'accepter que « les autres parlent en mon nom » fait partie intégrante du consentement politique, alors le simple retrait de la communauté (l'exil, intérieur ou extérieur) ne saurait équivaloir, grammaticalement parlant, au retrait du consentement sur lequel repose cette communauté. Puisque l'octroi du consentement implique la reconnaissance des autres, le retrait du consentement implique la même reconnaissance : je dois dire « cela n'est plus à moi » [...] et « cela n'est plus à nous » [...]¹⁵

Nous comprenons ce passage difficile de la manière suivante. Même dans l'exil intérieur ou extérieur, on continue à reconnaître les autres, au sens où l'on continue à prendre position par rapport à eux : impossible d'avoir une voix propre sans se positionner par rapport aux autres,

¹² Pascal, *Pensées*, Br.260, L.504-505 ; cité dans PS, p. 40.

¹³ PS, p. 40.

¹⁴ PS, p. 41.

¹⁵ VR, p. 62.

qu'ils soient présents ou pas. Une voix propre sans positionnement n'est rien, c'est, dirait Cavell, ne pas avoir de voix.

De ce premier moment d'analyse, nous tirons comme conclusion que, si la question « pour qui se prend-il ? » s'attaque à un positionnement injuste de l'individu, la solution ne se trouve pas dans le retrait intérieur, qui serait censé être une absence de positionnement par rapport aux autres. En un sens, on ne peut pas non plus « se prendre pour rien » aux yeux des autres ; on ne peut échapper au positionnement ni par le haut, en prenant des airs de grandeurs, ni par l'intérieur, en « ne prenant aucun air ». Et si l'on veut se placer sur le terrain de Cavell, l'ordinaire, on dira qu'on ne peut ni s'extirper de l'ordinaire par le haut, en prétendant à une position « extraordinaire », ni s'en extirper par l'intérieur, en prétendant ne pas prendre position par rapport aux autres. Dans le deuxième temps de notre analyse, nous examinerons donc les difficultés de ce positionnement par rapport à l'ordinaire, notamment en ce qu'il est décrit au moyen de certains cas littéraires.

La difficulté du positionnement

Un premier cas littéraire de difficulté à se positionner se trouve dans la quatrième et dernière partie des *Voix de la raison*, dans une entrée intitulée « Mes relations à moi-même » : il s'agit d'une nouvelle de Thomas Mann, *Tonio Kröger*, qui date de 1903. Tonio Kröger est le personnage principal dont cette nouvelle raconte l'histoire, un personnage de famille bourgeoise décrit à deux périodes de sa vie, lors de son adolescence dans une ville du nord de l'Allemagne proche de la Baltique, puis dans sa vie d'artiste une fois devenu adulte, alors qu'il habite dans le sud. Au fond, tout au long de cette nouvelle, Tonio se pose cette question qu'on trouve au début :

Pourquoi donc suis-je si bizarre, et en conflit avec tout le monde, brouillé avec mes maîtres, et comme étranger parmi les autres garçons ? Voyez les bons élèves et ceux qui se tiennent dans une solide médiocrité, ils ne trouvent pas les maîtres ridicules, ils ne font pas des vers, et ils ne pensent que des choses que tout le monde pense et que l'on peut dire tout haut. Comme ils doivent se sentir à leur aise et d'accord avec chacun ! Cela doit être agréable... Mais moi, qu'est-ce que j'ai donc, et comment tout cela finira-t-il¹⁶ ?

Toute la difficulté est celle de se comprendre, c'est-à-dire à la fois du rapport à soi et du rapport aux autres, et cette difficulté est telle pour Tonio Kröger qu'il se fourvoie. Cela se voit à la coexistence de deux attitudes qui peuvent sembler opposées alors qu'en réalité, ce sont les deux facettes d'une même difficulté.

D'un côté, devenant un artiste, un écrivain, son sentiment d'étrangeté à l'égard des autres, qu'il considère dès lors comme des êtres seulement ordinaires, se traduit en séparation avec eux. Il lui semble que son travail d'artiste exige de lui qu'il se sépare des autres :

[L]e sentiment, le sentiment vivant et chaud est toujours banal, inutilisable, et seules les vibrations, les froides extases de notre système nerveux corrompu, de notre système nerveux d'artiste ont un caractère esthétique. Il est nécessaire d'être dans une certaine mesure en dehors de l'humanité, d'être un peu inhumain, de vivre à l'écart de ce qui est humain dans des rapports lointains et désintéressés, pour être en état, pour être seulement tenté de le représenter, de jouer avec, de le reproduire avec goût et succès. Le don pour le style, la forme et l'expression présuppose déjà cette attitude froide et distante à l'égard des choses humaines, oui, un certain appauvrissement, un certain dépouillement¹⁷.

En même temps, d'un autre côté, Tonio Kröger aime, aspire à la vie ordinaire :

¹⁶ Thomas Mann, *Tonio Kröger*, Paris, Stock, 1960, trad. fr. G. Maury [Dorénavant TK], I, p. 9.

¹⁷ TK, IV, p. 47-48

[J]e ne comprendrai jamais comment on peut ériger en idéal l'extraordinaire et le démoniaque. C'est comme l'opposé éternel de l'esprit et de l'art, – et non comme une vision de grandeur sanglante, et de sauvage beauté, non comme l'extraordinaire, que la vie nous apparaît, à nous qui sommes en dehors de l'ordinaire. C'est le normal, le raisonnable, l'aimable, la vie dans son attrayante banalité, qui constituent le royaume où vont nos désirs. Il s'en faut qu'il soit un artiste, ma chère, celui dont les rêves suprêmes, les rêves les plus profonds vont vers ce qui est raffiné, excentrique, satanique, celui qui ignore ce que c'est qu'aspire à la naïveté, à la simplicité, à la vie, à un peu d'amitié, d'abandon, de confiance et de bonheur humain, – qu'aspire secrètement, âprement aux joies de la vie habituelle! ...¹⁸

Tonio Kröger, qui se dit « hors de l'ordinaire » en tant qu'artiste, aime la vie, aspire à l'ordinaire.

Manquer l'ordinaire

Cette manière d'aspire à l'ordinaire pose problème selon Cavell : au lieu de faire de l'extraordinaire un idéal, ce personnage fait de l'ordinaire un idéal, aspire à un ordinaire idéalisé. Cela se voit très bien dans une des formes que prend son aspiration à l'ordinaire, à savoir l'envie des hommes ordinaires, notamment l'envie de deux de ses proches amis, Hans Hansen et Ingeborg Holm, pour lesquels il éprouve des sentiments amoureux. Cette envie constitue un des fils de la nouvelle. Ainsi, au début :

Ah ! pensait-il, avoir des yeux bleus comme toi, et vivre comme toi en règle et en bonne harmonie avec tout l'univers. Tu es toujours occupé d'une façon raisonnable et que tout le monde respecte. Quand tu as fini tes devoirs, tu prends des leçons d'équitation, ou bien tu travailles avec ta scie à découper ; même pendant les vacances au bord de la mer, tu passes ton temps à ramer, à manœuvrer la voile ou à nager ; tandis que moi je reste couché comme un fainéant sur le sable, perdu dans mes rêveries, à regarder fixement les jeux de physionomie changeants et mystérieux qui glissent sur le visage de la mer. Mais c'est bien pour cela que tes yeux sont si clairs. Ah ! être comme toi...¹⁹

Mais aussi à la toute fin, comme en écho :

Être comme toi ! Recommencer encore une fois, grandir comme toi, droit, joyeux, simple, normal, régulier, d'accord avec Dieu et les hommes, être aimé des insoucians et des heureux, te prendre pour femme, Ingeborg Holm, et avoir un fils comme toi, Hans Hansen, – vivre, aimer, se réjouir, exempt de la malédiction de connaître et du tourment créateur, parmi les félicités de la vie habituelle !...²⁰

Le commentaire que Cavell fait de ce balancement entre séparation d'avec les hommes et aspiration à la vie ordinaire est éclairant :

Il semble que les gens extraordinaires (l'artiste peut-être ou le philosophe) aient pour destin d'exister en éprouvant de l'envie pour les gens ordinaires (envie mêlée sans doute d'un certain mépris), tout en concevant cependant l'homme ordinaire comme l'éprouvant aucune envie (d'où l'idée de la félicité du banal, de l'*aurea mediocritas*). L'homme ordinaire serait-il donc libre de tout destin, exception faite du destin de vivre dans l'oubli de soi²¹ ?

Tonio Kröger est l'exemple typique de ces gens extraordinaires, ou en tout cas de ces gens qui se prennent pour des êtres extraordinaires, qui, quand ils veulent revenir à la vie ordinaire, parmi les

¹⁸ TK, IV, p. 59–60.

¹⁹ TK, I, p. 10–11.

²⁰ TK, VIII, p. 115–116.

²¹ VR, p. 556.

gens ordinaires, les manque, parce qu'ils s'en font une représentation idéalisée : la vie ordinaire serait une vie en harmonie avec les autres, la société, avec les hommes en général, voire la nature et Dieu. Surtout, cette vie ordinaire serait plongée dans l'oubli de soi : les hommes ordinaires n'auraient pas vraiment d'envie, ne s'interrogeraient pas sur leur positionnement, sur leur rapport à eux-mêmes et aux autres – heureux les pauvres d'esprit... Mais peut-on ne pas s'interroger ainsi ? Pour Cavell, il est clair que non : les individus sont dans une relation moyenne à eux-mêmes, ni dans un oubli total d'eux-mêmes, ni dans une conscience totale d'eux-mêmes, ce qui se rapproche au passage du traitement du « on » par Heidegger, mentionné dans les *Voix de la raison*²².

La difficulté de Tonio Kröger est donc celle que l'on a indiquée en introduction : comment retrouver une place dans la vie ordinaire, parmi les hommes ordinaires ? Au terme de la nouvelle, dans une discussion avec une amie artiste, Tonio Kröger prend conscience qu'en chemin, il s'est fourvoyé. Après qu'il lui ait décrit son balancement entre séparation et aspiration à l'ordinaire, elle lui dit : « Vous êtes un bourgeois engagé sur une fausse route, Tonio Kröger, un bourgeois fourvoyé », et cela lui permet de commencer à comprendre sa position : « Je vous remercie, Lisaveta Iwanowna, maintenant je puis rentrer tranquillement chez moi. *Mon cas* est résolu. » Son interlocutrice a mis un mot sur sa véritable position, mais a-t-il véritablement résolu son problème ? Il se présente comme un bourgeois qui s'est fourvoyé dans l'art, mais il ne semble pas avoir encore compris qu'il est aussi un artiste qui se fourvoie dans le retour de l'art à la vie ordinaire.

Le salut du moi et la répudiation de la morale.

Nous voudrions maintenant envisager une série de cas littéraires plus directement en rapport avec cette expression de Cavell, « le salut du moi », que l'on a opposée tout à l'heure à la formule de Pascal, « le Moi est haïssable ». Avant de développer cette série de cas qui ne se trouve pas chez Cavell, on présentera ce qu'on trouve justement chez Cavell, à savoir le lien entre le « salut du moi » et la « répudiation de la morale », c'est-à-dire exactement l'inverse de Pascal et de l'anéantissement du moi pour des raisons de civilité et de morale. Voici le texte de Cavell, tiré de la troisième partie des *Voix de la raison* :

Il existe des conflits qui peuvent mettre en question l'ensemble de la morale, mais l'importance et la signification de cette question n'est pas, ou pas nécessairement, que la validité de la morale est suspecte, mais peut-être qu'elle n'a qu'une compétence limitée en tant que juge de la conduite ou du caractère. C'est cela que voulait dire Kierkegaard en parlant de « suspension téléologique de l'éthique » et ce que voulait dire Nietzsche en définissant une position « par-delà bien et mal ». Ce qu'ils voulaient dire, c'est qu'il existe une position dont nous ne saurions nier l'excellence, qu'assument des personnes que nous ne voulons pas ou ne pouvons pas rejeter, mais qu'il faudrait *morale*ment qualifier de fausse. Et ceci a fourni à la littérature moderne un de ses thèmes majeurs : le salut du moi par la répudiation de la morale²³.

Ce que Cavell cherche à remettre en cause, c'est ce qu'il appelle dans le paragraphe qui suit celui-là la « moralisation de la morale », c'est-à-dire l'idée qu'elle devrait avoir une compétence universelle, être capable d'estimer chaque action, de rendre compte aussi bien des pires actes que de la plus grande excellence. Et ce qu'il oppose à cela de manière générale, c'est l'idée que certaines conduites, certaines positions, peuvent être moralement condamnables et pourtant excellentes, d'où les références à Kierkegaard et à Nietzsche.

²² VR, p. 555.

²³ VR, p. 393-394.

Le cas qu'il mentionne est particulièrement intéressant étant donné ce qu'on a dit de Pascal, c'est le cas du « salut du moi par la répudiation de la morale ». S'il y a un risque moral à dire « je », le risque de se positionner injustement par rapport aux autres, alors c'est la morale qui doit être répudiée. Surtout, ce salut du moi par la répudiation de la morale est devenu, selon Cavell, l'un des thèmes de la littérature moderne : on quitte le domaine de la civilité (dire « je » face aux autres) pour celui de la littérature. Nous prendrons trois exemples différents.

Tout d'abord, on pensera de manière classique aux textes qui décrivent la suspension de la morale par la triade du héros, du criminel et du saint²⁴. Dans le premier cas, on peut penser aux *Nourritures terrestres* de Gide ; dans le deuxième, à *L'étranger* de Camus ou à *Crime et châtiment* de Dostoïevski ; dans le troisième, à *La légende de Saint Julien l'hospitalier* de Flaubert. Mais on peut aussi penser à un roman dans lequel ce sont moins de grands hommes qui répudient la morale ordinaire, qu'une personne elle-même ordinaire qui n'envisage pas non plus de se séparer de la vie ordinaire, contrairement aux héros, criminels et saints mentionnés. Il s'agit de *La coupe d'or* de Henry James, notamment dans l'interprétation qu'en offre Martha Nussbaum²⁵. Le personnage principal, Maggie Verner, est à la recherche d'une certaine perfection morale dont le principe est : « ne jamais faire de tort, ne jamais rompre une règle, ne jamais blesser²⁶ ». Le roman raconte comment Maggie en vient à abandonner cet idéal suspect, voire néfaste, au profit d'une autre manière de se conduire, moins portée sur le respect des règles morales et fondée sur la délibération, la perception fine des situations. Puis comment elle en vient à suspendre ce nouvel idéal, devenu une nouvelle morale, avec la reconnaissance d'une part inévitable d'aveuglement dans la vie humaine, par opposition à l'idéal d'une perception fine de chaque situation. Ce qui se montre dans ce roman, c'est un personnage qui cherche son salut en répudiant à deux reprises la morale qu'il a adoptée²⁷.

Ceci étant dit, ce cas ne permet pas encore d'aller au fond de la formule de Cavell. Le salut du moi peut être compris comme le salut de l'individu, mais aussi comme le salut du « dire je » et du « parler de soi ». Or sauver la possibilité de « dire je ou moi » et de parler de soi, en repoussant la morale, c'est le propre de l'autobiographie. Dans ce cas, le salut du moi par répudiation de la morale n'est pas tant un thème de la littérature qu'une de ses formes (un de ses genres), une de ses pratiques. Soutenir cette possibilité contre la morale, c'est par exemple la volonté et surtout la difficulté de Stendhal dans ses *Souvenirs d'égotisme*, notamment dans l'interprétation de Descombes²⁸ : de quel droit parler de soi et dire « je » à tout bout de champ ? Le lecteur autorisera-t-il cela ?

Je sens, depuis un mois que j'y pense, une répugnance réelle à écrire uniquement pour parler de moi, du nombre de mes chemises, de mes accidents d'amour-propre. [...] Le génie poétique est mort, mais le génie du *souçon* est venu au monde. Je suis profondément convaincu que le seul antidote qui puisse faire oublier au lecteur les éternels *Je* que l'auteur va écrire, c'est une parfaite sincérité. Aurai-je le courage de raconter les choses humiliantes sans les sauver par des préfaces infinies ? Je l'espère²⁹.

Le point important, c'est que dire je et parler de soi, c'est parler du nombre de ses chemises, de ses accidents d'amour-propre, des moments humiliants de sa vie, bref, parler de l'ordinaire de la

²⁴ Pour une analyse de cette triade de « grands hommes » et de leur relativisation de la morale ordinaire, voir l'article de Vincent Descombes, « Grandeur de l'homme moyen », in *Critique*, Août-septembre 1994, tome L., n°567-568, p. 661-677 ; reproduit dans Sandra Laugier, *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006.

²⁵ Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour*, Paris, Cerf, 2010, trad. fr. S. Chavel, « La fêlure dans le cristal : *La coupe d'or* de James et la littérature comme philosophie morale », p. 191-223.

²⁶ Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour*, *op. cit.*, p. 192.

²⁷ Pour un développement de cette interprétation, voir notre article, « La littérature comme réponse à la question "Comment faut-il vivre ?" », *Methodos*, 15/2015.

²⁸ PS, p. 41-47.

²⁹ Stendhal, *Œuvres intimes*, Paris, Gallimard, 1981, « Bibliothèque de la Pléiade », p.430-431 ; cité dans PS, p. 43-44.

vie, et en même temps, parce qu'une parfaite sincérité s'y exprime, parler du cœur humain en général. Il semble que ce soit l'esprit dans lequel Cavell a rédigé ses autobiographies, *Un ton pour la philosophie* et *Si j'avais su* : dire je et parler de soi contre la morale qui le tempère voire l'interdit, le faire de manière à parler de l'humain en général.

On terminera avec un dernier cas littéraire qui va permettre de donner tout son sens cette fois à l'idée d'un « salut » du moi, alors que, jusque-là, on a insisté sur la répudiation de la morale avec *La coupe d'or* de Henry James, sur la possibilité de « dire je » et de « parler de soi » avec les *Souvenirs d'égotisme* de Stendhal, mais pas vraiment sur la notion de salut que l'on prendra au sens fort. Ce dernier cas est celui de *La recherche du temps perdu*, dans l'interprétation qu'en fait Descombes dans son livre *Proust. Philosophie du roman*³⁰. Selon lui, le problème de tout individu moderne, c'est le suivant : « Une tâche a été assignée à l'individu moderne : il doit être soi-même en ce monde, faire reconnaître par ses compagnons un *soi*, un être individualisé, qui soit l'œuvre de sa volonté.³¹ » Pour Marcel, cela signifie devenir un grand écrivain, toute la question étant alors de savoir comment le devenir, et pourquoi il met autant de temps (perdu) à le devenir. Ce qui lui permet de devenir un grand écrivain, c'est l'individualisation de son style et un changement de point de vue sur les sujets à traiter. S'il n'écrit pas, c'est « parce qu'il n'ose pas chercher son sujet dans ce qui l'inspire véritablement³² » : la duchesse de Guermantes, ce qui est un sujet mondain, mais aussi une certaine sensation de fraîcheur et une certaine odeur de moisi. Autrement dit, il ne cherche pas ses sujets dans l'ordinaire de sa vie. Mais à partir du moment où il les cherche ici, il fait son entrée en littérature, dans cette vie séparée de la vie ordinaire qui est celle de l'écrivain : « l'œuvre s'accomplit dans un espace *séparé* du monde³³ ». Or cette séparation avec la vie ordinaire, la vie sociale, implique une répudiation de la civilité et de la morale, qui permet l'entrée dans l'espace sacré de la littérature. Voici les passages du *Temps retrouvé* réinterprétés en ce sens par Descombes :

« Mes devoirs envers ma pensée et mon œuvre » doivent passer avant « mes obligations envers les êtres » (TR, III, p. 1041) C'est ici le moment religieux de l'entrée en littérature de Marcel. « Même chez moi, je ne laisserai pas de gens venir me voir dans des instants de travail, car le devoir de faire mon œuvre primait celui d'être poli ou même bon. » (TR, III, p. 986)³⁴.

Le salut du moi, ici au sens fort de l'expression, passe à la fois par la conversion aux sujets ordinaires (la mondanité, certaines impressions) et par la séparation avec la vie ordinaire dans l'entrée en littérature, qui implique alors un renversement des valeurs, une répudiation de la morale.

La conséquence assez étrange qu'on peut en tirer, vu notre point de départ, c'est que *La recherche* décrit une manière tout à fait juste de se rapporter à la vie ordinaire, depuis une position tout à fait privilégiée, celle de l'écrivain. On peut dire à propos de Tonio Kröger « mais pour qui se prend-il ? », face à sa posture de grand écrivain et ses jugements idéalisés sur la vie ordinaire : la nouvelle montre la difficulté de cette position. Mais qui pourrait dire à propos de Marcel et de sa position tout à fait privilégiée : « pour qui se prend-il ? ». La vie ordinaire, il ne la manque pas parce que, contrairement à Tonio Kröger, elle ne lui manque pas : il a trouvé une juste position séparée.

³⁰ Vincent Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987 [Dorénavant PPR] ; voir notamment le dernier chapitre « La réalisation de soi dans l'institution de la littérature », p. 292–327.

³¹ PPR, p. 300.

³² PPR, p. 316.

³³ PPR, p. 322.

³⁴ PPR, p. 321.