

Le sujet, entre conscience et singularité

Roland Breeur
(Katholieke Universiteit Leuven)

*Ah ! Quand serons-nous si bien perdus
Que nous ne nous retrouvions jamais !
Mme Guyon*

C'est d'une plume féroce et cruelle que le narrateur de la *Recherche* met en scène une dernière fois les personnages qu'il a engendrés tout au long de son épopée¹. On peut dire à cet occasion que Proust ne se prive pas du plaisir morbide de rendre « visible le temps ». Le temps (comme disait déjà Guyau) est un artiste qui conçoit et anéantit des êtres, et qui préfigure en cela la tâche du narrateur. C'est ce temps redoutable qui « démolit » le visage du Duc de Guermantes, tourne M. d'Argencourt en sublime gaga et du « gentlemen correct » d'autrefois soustrait un « vieux marchand d'habits ramolli² », ou réduit Odette à une rose stérile d'une beauté inutile, etc. Ce qu'il crée et exhibe en toute nudité, c'est la réalité du masque que représente la vieillesse. Et ce masque, c'est ce qui reste au long des années de la personne même.

Ces descriptions appartiennent au registre que, par commodité, j'appellerai « le temps vu du dehors ». Ce temps, Proust le décrit aussi « du dedans » : quand le narrateur prend conscience, à la fin de sa recherche, du nombre d'années qui se sont écoulées entre temps, il est pris de vertige, celui de voir au-dessous de lui, ou « incorporé » en lui, tant d'années. Comme s'il avait des lieues d'hauteur, il se sent juché sur les immenses échasses de tout ce passé révolu. Tant d'années, tant de vies et de morts se sont accumulés depuis ce temps-là, que le présent même semble vaciller ou chanceler au-dessus du vide.

Mais Proust ne serait pas l'auteur de cette œuvre complexe et d'une richesse insondable s'il s'était satisfait de la seule tâche de mettre en scène

¹ Toutes les références à Proust renvoient à l'édition d'*À la recherche du temps perdu*, (quatre volumes), Paris, Édition de la Pléiade, 1987-1989 (volume suivi de la page).

² IV, p. 501.

le temps. Il y a plus : Proust décrit aussi comment, tout au long de la recherche, ce temps se faisait invisible. Et cela de deux manières (au moins) que je prendrai comme point de départ de ma réflexion sur la subjectivité.

La première forme d'oubli du temps est celle-ci : le narrateur avoue ne pas avoir conscience de son âge. La *Recherche* a beau décrire de manière cruelle le délabrement général que le temps produit chez les êtres, ou décrire le vertige de se voir vaciller au dessus des années vécues, le narrateur avoue plusieurs fois que « [nous] ne voyons pas notre propre aspect, nos propres âges³ ». C'est toujours du dehors que la notion du temps se manifeste : c'est lorsqu'on commence à vous confier de rester toujours aussi jeune que vous comprenez avoir vieilli. Ou à l'image des épreuves subies, des événements que vous avez vécus, des rides que vous voyez apparaître au coin des yeux, de la mémoire qui « flanche » etc. Et paradoxalement, toutes ces manifestations ou évocations n'entament en rien la spontanéité inconditionnée et fraîche de notre conscience en tant que telle. Même à supposer que je me rende compte de mon propre âge, que je puisse voir « son aspect » et me sentir vieilli, la conscience qui appréhende les choses à cet instant même n'est pas vieillie. L'appréhension n'est pas affectée par le temps : elle reste indifférente à la sensation que j'en ai. Bien sûr, Chateaubriand n'a pas tort de comparer la vieillesse à une voyageuse de nuit, à qui la terre est cachée et qui ne découvre plus que le ciel. Or, la conscience qu'elle prend des étoiles n'est pas moins spontanée et inentamée ou inaffectée par ce temps que celle de l'enfant qui joue dans le sable. C'est cela peut-être le « miracle adorable » dont parlait René Char, celui des enfants qui demeurent enfants et voient par nos yeux. Voilà le premier point auquel je m'attarderai.

Il y a une autre forme d'oubli, cependant, et qui me semble encore plus troublant. Lors de la même sinistre et ultime matinée chez les Guermantes, et après avoir dû constater le carnage que le temps a laissé sur les visages de ses convives, le narrateur est interpellé par Gilberte qui lui demande s'il ne voudrait pas aller dîner avec elle un de ces jours. À quoi il répond : « Si vous ne trouvez pas compromettant de venir dîner seule avec un jeune homme⁴. » Tout le monde se met à rire : il y a belle lurette qu'il n'est plus ce jeune homme. Alors, comment un être si sensible au temps, et même après avoir dû témoigner de son œuvre cruelle, peut-il se « tromper » de manière aussi absolue ?

La nature de cet oubli-ci diffère cependant de celle du précédent. Car voici ce que dit Proust. Après sa réponse irréfléchie et un peu naïve, Marcel fait la réflexion suivante :

³ IV, p. 508.

⁴ IV, p. 509.

« Je sentais que la phrase qui avait fait rire était de celles qu’aurait pu, en parlant de moi, dire ma mère pour qui j’étais toujours un enfant. Or, je m’apercevais que je me plaçais pour me juger au même point de vue qu’elle. Si j’avais fini par enregistrer, comme elle, certains changements, qui s’étaient faits depuis ma première enfance, c’était tout de même des changements maintenant très anciens. J’en étais resté à celui qui faisait qu’on avait dit un temps, presque en prenant de l’avance sur le fait : “C’est maintenant presque un grand jeune homme.” Je ne m’apercevais pas combien j’avais changé⁵. »

Que signifie donc ce moi « qui en était resté » à tel passé, à ce moi qui, entre autres, s’est instauré autour de l’angoisse du baiser refusé ? Contrairement au genre de réaction appartenant au premier registre, celui d’un jet intentionnel ou élan spontané sans mémoire, la réponse évoquée ici semble bien plutôt ressurgir d’un passé enfoui, arrimé à un aspect de moi-même resté à l’ombre du temps et de mon évolution personnelle. C’est comme si la réponse actuelle du narrateur semblait tout à coup hantée par un fantôme du passé, un fragment d’un moi révolu qui vient s’immiscer et s’infiltrer dans ses visées et intérêts actuels. C’est le deuxième point de ma réflexion.

I. Oubli et conscience absolue

Un bel exemple du premier oubli apparaît dans ce passage où le narrateur raconte l’attitude que le père Swann avait eue à la mort de sa femme, qu’il avait veillée jour et nuit. Le grand-père de Marcel avait réussi à lui faire quitter un moment la chambre mortuaire, afin qu’il n’assiste pas à la mise en bière. Et c’est ainsi qu’ils se retrouvent dans le parc, où ils font quelques pas et où il y a un peu de soleil. Proust raconte ensuite comment tout d’un coup « M. Swann prenant mon grand-père par le bras, s’était écrié : “Ah ! mon vieil ami, quel bonheur de se promener ensemble par ce beau temps. Vous ne trouvez pas joli tous ces arbres, ces aubépines et mon étang dont vous ne m’avez jamais félicité ? Vous avez l’air d’un bonnet de nuit. Sentez-vous ce petit vent ? Ah ! on a beau dire, la vie a du bon tout de même, mon chez Amédée !” ». Et puis voilà que le souvenir de sa femme défunte revint brusquement, et, poursuit le narrateur, « trouvant sans doute trop compliqué de chercher comment il avait pu à un pareil moment se laisser aller à un mouvement de joie, il se contenta, par un geste qui lui était familier chaque fois qu’une question ardue se présentait à son esprit, de

⁵ IV, p. 510.

passer sa main sur son front, d'essuyer ses yeux et les verres de son lorgnon⁶ ».

Le père Swann s'est donc laissé aller, il s'est laissé surprendre malgré lui par la beauté de ses arbres, il s'est vu débordé par un élan qui l'a arraché aux sentiments de chagrin et à son intimité psychique. Le père Swann semble saisi par une spontanéité qui lui échappe, qui n'émane plus de son moi profond ou de ses dispositions affectives, mais d'une spontanéité qui l'expulse hors de lui-même. Son âme s'est "divertie de sa fin" et est projetée là-bas, vers ces arbres, avec un tel désintéressement et une telle insouciance qu'il ressent finalement comme de la gêne. Comment a-t-il pu « s'oublier » de telle manière ?⁷ Comment a-t-il pu être si infidèle au souvenir de la défunte ? Un élan insolent en lui a déjà fait le deuil de son chagrin avant que lui-même ait trouvé la force et le temps de se consoler de cette mort. D'ailleurs, de cette mort, le narrateur précise qu'il ne s'en consolera jamais.

Le moi se voit excédé par une vie intentionnelle qui lui échappe, qui le traverse avec une inlassable vitalité indifférente et toujours inattendue. Une visée spontanée qui ne prend pas d'âge. Comme disait Claudel : « A chaque trait de notre haleine, le monde est aussi nouveau qu'à la première gorgée d'air dont le premier homme fit son premier souffle⁸. »

Et sur ce plan, l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse : il ne peut rien sur cette spontanéité insolente, car lui-même et sa volonté n'en sont que le résidu. Le moi ne possède pas cette conscience, il en est possédé. C'est ce qu'illustre bien notre impuissance à vouloir une conscience (par exemple celle du sommeil, de l'attention, etc.) : je ne décide de cette spontanéité que par ses effets secondaires.

L'excès de la conscience sur l'ego, s'affirme en moi par l'impuissance de coïncider avec moi-même. Je ne suis pas le centre même d'où émanent les élans de conscience qui appréhendent les choses. La conscience « ne sort pas » du je. Le Je, dit Sartre, « n'est pas le propriétaire de la conscience, il en est l'objet⁹ ». Autrement dit, le *je est fêlé* (« je est un autre »), il agence une fissure entre le soi de la conscience et sa propre ipséité. Cette fissure, Sartre la résume bien lorsqu'il écrit que le je, « dont on fait bien à tort l'habitant de la conscience », est le « moi » de la conscience,

⁶ I, p. 15.

⁷ Cf. C. S. Lewis, à propos de la gêne qu'il ressent à l'idée de se sentir mieux au mépris du chagrin qu'il a pour son épouse décédée : « *Still, there's no denying that in some sense, I 'feel better', and with that comes at once a sort of shame, and a feeling that one is under a sort of obligation to cherish and foment and prolong one's unhappiness* » (*A Grief Observed*, New York, Phoenix Press, 1984, p. 50).

⁸ Cité par G. Poulet, *Études sur le temps humain*, t. I, Paris, Agora, p. 47.

⁹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1992, p. 77.

« mais non qu'il est son propre soi ». Je ne suis pas moi-même, mais représente l'impossibilité de jamais coïncider avec ce moi. Et cette impossibilité n'est pas dérivée, elle est originaire et renvoie à l'opposition et même la différence de nature entre la conscience et le moi.

Le surcroît de conscience sur la vie psychique s'explique par le caractère absolu de toute conscience. Contrairement aux choses, une conscience ne nécessite rien en dehors d'elle-même pour apparaître. Non seulement, la conscience forme la condition incontournable de tout apparaître (la mare n'apparaît pas au pavé), mais elle n'accomplit cette tâche que du fait qu'elle se donne immédiatement à elle-même, sans être relatif à un être hors de soi afin d'apparaître à soi. Ma perception ne m'apparaît pas à la manière d'une chose, elle est immédiatement consciente de soi. La conscience est donc absolue et inconditionnée. C'est un même élan absolu et affectivement neutre qui m'éjecte loin de moi : que la situation soit gaie ou triste, éprouvante ou attractive, l'acte même qui m'y expulse est sans conditions. Il reste lui-même indifférent à ce qu'il appréhende.

Par conséquent, qu'une conscience se donne de manière immédiate, c'est précisément ce qui définit son existence comme *absolutes Selbst*¹⁰ et ce qui la différencie, quant à son être, d'une chose matérielle. Une conscience n'est donc pas une chose face aux choses. La conscience se pose comme point de vue qui ne peut être point de vue pour soi-même : je puis avoir des doutes concernant la forme ou la réalité d'un objet dans mon champ perceptif, mais non concernant l'acte de la perception. Ce que Husserl résume fort bien, en disant : « *ein Erlebnis schattet sich nicht ab* »¹¹.

Pour Sartre, une conséquence immédiate découle de cette description, à savoir que la conscience vise par définition un être qui n'est pas de la même nature qu'elle, ou inversement, qu'une conscience ne sera pas, *par principe*, une chose pour elle-même, elle s'affirme par une négation de ce vers quoi elle tend. Bref, elle ne peut être que *néant d'être*.

Voilà par conséquent ce qui explique le caractère très ambivalent de la conscience, et de ce que Poulet appelait le « *cogito sartrien* ». Comme le remarque bien l'auteur des *Etudes sur le temps humain*, du fait de n'être rien, une conscience *n'offre nul refuge pour échapper à la présence oppressante du réel*. Au contraire même, ce « grand vent translucide » me plonge dans la pâte même des choses, me les révèle dans leur effrayante et obscène nudité. Mais en même temps, n'étant pas du même ordre que cette pâte gluante, la conscience est finalement ce qui du coup s'arrache à toute fusion, ce qui au

¹⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (Husserliana III, 1-2), Hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 81.

¹¹ Husserl, *op. cit.*, p. 77.

centre de la massive plénitude des choses, engendré par le refus d'être étouffé par cette profusion extérieure répandue partout¹², *fait le vide*.

La conscience est un rien, mais un rien translucide. C'est lui qui m'empêche de me dissoudre dans les choses : même absorbée par elles, ma conscience reste consciente de cette absorption. Cette conscience a beau s'éparpiller et se perdre dans le monde, elle ne s'oublie pas pour autant. Comme dit Sartre, « voici le sens de son existence : c'est qu'elle est conscience d'être de trop. Elle se dilue, elle s'éparpille, elle cherche à se perdre [...] Mais elle ne s'oublie jamais ; elle est conscience d'être une conscience qui s'oublie¹³ ». C'est ce rien qui est de trop, et c'est ce « trop » qui apparaît comme fondement de la subjectivité.

Celle-ci repose dès lors sur une origine sans origine, anarchique. Ce qui fonde le sujet sape en même temps tout fondement. Et cet aspect équivoque du fondement sans fond détermine la nature de la vie du sujet en tant que tel. Ainsi, autant la conscience se joue de nous, fait notre misère ou nous emporte dans le vertige de sa « spontanéité monstrueuse », autant en revanche elle s'impose comme la condition même de notre dignité (Pascal), de notre liberté comme pouvoir de rétraction et de refus. D'une part le je en est l'objet transcendant, d'autre part il en est le foyer virtuel d'unité. La conscience absolue accomplit perpétuellement un double mouvement : elle se fait subjective afin de *se* transcender vers ce qui n'est pas du même ordre qu'elle, et, d'autre part, son caractère absolu l'affranchit perpétuellement à cette moite intimité. Contraction en ego ou même en « point de vue », et éclatement en spontanéité monstrueuse.

Pour Sartre, le sujet est l'expression d'une conscience qui se pose en point de vue. C'est en effet par la médiation d'une vie subjective (états, qualités, dispositions, bref la *psychè*) qu'une conscience *intentionne* un monde : mais cette autoposition n'est pas elle-même d'origine subjective. Elle instaure le sujet et renvoie à un mouvement de « constitution » à l'issue de laquelle on peut dire que la conscience « va vers le je », mais rien de plus. La forme égologique de toute appréhension intentionnelle est inscrite dans la finalité interne de toute conscience agissante et intentionnelle. Le je comme unité concrète de la vie psychique n'a donc rien d'hypothétique. Je puis avoir des doutes sur la nature de mes affections (peut-être suis-je de nature colérique, rancunière etc.), mais nullement sur l'ego. Je puis dire : « peut-être que je hais mon pays », mais pas « peut-être que j'ai un ego ».

Pourquoi va-t-elle vers un *Je* et non un *Il* ou un *Tu* ? Parce que la conscience est conscience non positionnelle d'elle-même, et que l'ego n'est que

¹² G. Poulet, *op.cit.*, p. 234.

¹³ J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 213.

la dégradation de cette immédiateté. *Il en est le symptôme*. A l'origine, il n'y a qu'une conscience qui ne permet aucune distance vis-à-vis d'elle-même, et c'est ce manque de distance que reflète le moi. Non seulement il ne peut pas se donner comme séparé de ses actes et états, mais en outre il ne peut pas se dissocier de lui-même. La conscience immédiate ne peut en effet constituer qu'un objet qui incarne cette même structure indissociable. C'est pourquoi il ne faut pas confondre conscience et ego. Dire que l'ego est un objet transcendant par rapport à la conscience ne signifie nullement que je sois un objet pour moi-même, ou que je puisse m'appréhender comme objet. Je ne suis que le fruit d'une spontanéité qui me déborde et à laquelle il m'est impossible de me dérober. Je la subis, sans pouvoir me placer à sa hauteur à titre de point de vue ou de regard pur en retrait du monde¹⁴. Cette conscience absolue n'est pas un point de vue « acosmique » : elle est au-delà de la notion même de point de vue. C'est pourquoi elle est sans ego : aucun ego ne peut « l'occuper » à titre de vision « *sub speciae aeternitatis* ».

En revanche, le fait que toute conscience se constitue en conscience égologique ne limite pas son caractère d'absolu. L'immédiateté même qui caractérise la présence à soi de la conscience ne se laisse pas « égologiser » et elle demeure en cela absolue et inconditionnée : elle transgresse tout « point de vue » ou toute perspective de l'ego, elle s'affirme malgré le moi, et brise toute unité profonde. Par son caractère absolu elle remet continuellement le moi et ses acquis en question. On peut donc dire que la conscience possède une sorte d'individualité qui ne coïncide pas avec l'unité de l'ego. Cette dernière n'est que son travestissement. La conscience absolue, malgré son individualité, demeure impersonnelle¹⁵. En un sens donc, l'ego profite de cette individuation impersonnelle afin d'envoûter cette conscience de sa magie égologique.

Il est donc erroné d'identifier la nature préreflexive du *cogito* à la structure égologique de la conscience. Il n'y a entre l'immédiateté de la conscience de soi et la nature égologique de toute perspective qu'un rapport dérivé, et non originaire. Le soi ou l'ipséité de la conscience ne recouvre pas le moi. Au contraire même : c'est la nature translucide, indivisible de cette ipséité qui est à l'origine de la fêlure du moi, et de son opacité.

¹⁴ Voir à propos de la « contradiction » de l'enjeu de la réflexion : « La scissiparité réflexive correspond à un effort vain pour prendre un pont de vue sur la néantisation qu'a à être le pour-soi, afin que cette néantisation comme phénomène simplement donné soit néantisation *qui est*. Mais en même temps, la réflexion veut récupérer cet arrachement qu'elle tente de contempler comme donnée pure, en affirmant de soi qu'elle *est* cette néantisation qui est. La contradiction est flagrante : pour pouvoir saisir ma transcendance, il faudrait que je la transcende. Mais, précisément, ma propre transcendance ne peut que transcender, je la *suis*, je ne puis me servir d'elle pour la constituer comme transcendance transcendée : je suis condamné à être perpétuellement ma propre néantisation. » (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 359)

¹⁵ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 78.

On sait qu'une opinion très répandue a prétendu devoir remettre en question la translucidité de la conscience sous prétexte qu'une opacité perturbe celle de l'ego. L'ego est privé de cette transparence : il n'a pas libre accès à soi. Mais cette opacité s'étaye sur le manque d'opacité de toute conscience. Bref, du fait que la connaissance que j'ai de moi-même ne soit pas entièrement claire et distincte, on ne déduit encore rien concernant la façon dont une conscience prend conscience d'elle-même. L'ego est débordé par une conscience qui ne se laisse pas enliser par ce qui n'est pas du même ordre qu'elle et s'en affranchit.

Cet affranchissement perpétuel détermine ce que Sartre dit à propos de la liberté subjective. Dans un passage des *Cahiers pour une morale* Sartre revient sur son expression "condamnés à être libre". Car visiblement, dit-il, « on ne l'a jamais bien compris¹⁶ ». Et il résume sa thèse par l'idée qu'on est « totalement déterminé et totalement libre ». Ma liberté est l'obligation d'assumer le déterminisme, celui d'être perpétuellement exposé au monde, ou exposé dans ce monde, sans refuge à cet élan centrifuge qui me plonge dans les choses. Et je dois l'assumer, le reprendre à mon compte du seul fait que cet élan est conscience et que je ne puis l'ignorer.

Par exemple, je tombe gravement malade. Bien sûr, les conséquences de cette maladie nécessiteront des sacrifices. Je suis « diminué » : un grand nombre de possibles me sont ôtés. Or il est vrai aussi de dire que c'est moi qui y renonce, ou qui m'y cramponne et refuse de voir cette diminution. Bref, ces possibles ne sont pas supprimés mais remplacés par une totalité d'attitudes nouvelles qui expriment la manière selon laquelle j'assume ma nouvelle situation. J'ai à assumer ma situation de malade, et cette nécessité-là n'est nullement diminuée : elle reste aussi absolue et incontournable qu'avant. Le tragique de la situation réside dans le fait que j'ai à vouloir ce que je n'ai pas voulu : je suis contraint de me déterminer à nouveau à partir d'un état qui supprime les acquis et projets d'un autre moi. « Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient du dehors : elle n'est pas de moi, elle ne me concerne pas, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté de la faire mienne, de la faire mon horizon, ma perspective, ma moralité, etc. ; je suis perpétuellement condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence des destructions que m'inflige l'extérieur »¹⁷.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 447.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 448-449.

Toute l'ambivalence de la conscience se réaffirme dans cette notion de liberté : d'une part, le moi ne choisit ni la situation dans laquelle il est plongé, ni la manière à laquelle il en prend conscience. Il subit la manifestation de ce qui apparaît et malgré lui le concerne. Et puisqu'il ne peut pas en ignorer la présence ou la réalité, il se voit contraint de se déterminer à partir de ce qui le détermine. Ainsi le sujet ne subsiste que par la force qu'il trouve à se maintenir, et à réapproprier tous les débordements de sa conscience ou de cette hémorragie mentale vers les choses.

C'est cette reprise perpétuelle qui confère au moi *son unité*. Le je n'est pas cette instance qui rend miennes les expériences, n'est pas la source des émanations du vécu et qui formerait *a priori* la structure générale de la conscience. Cette forme n'est que secondaire, conquise sur la totalité de rapports inconditionnés et involontaires avec les choses. Or, comme Sartre le suggère à plusieurs reprises à l'occasion entre autres des pathologies de l'imaginaire, cette unité n'est jamais définitivement acquise.

Il y a certes permanence et continuité dans la vie psychique : le moi est cette totalité organique qui se temporalise au gré de nouvelles expériences et revirements existentiels. Mais cette temporalisation est elle-même dérivée et reflète indirectement notre réappropriation perpétuelle de nos élans vers les choses. Loin d'être cette force originelle, indivise et créatrice qui nous pousse vers de nouvelles expériences, cette durée est un effet secondaire, sorte de simulacre de création spontanée de soi par soi. Au fond, le moi n'est que la retombée continue des rapports avec le monde hors de lui qu'il subit. Sa vie intime est emplie et encombrée des choses qu'il a saisies, vers lesquelles il s'est senti attiré et projeté. Toute tentative de dégraisser l'ego de ce qui ne lui appartient pas en propre équivaut au désir de laver une tuile non cuite (pour reprendre une image de Pierre Camus). On fait de la boue au lieu de l'essuyer.

Et si le bon fonctionnement de sa mémoire forme la garantie de l'existence de son unité personnelle, cette dernière se voit garnie et comblée de faits divers, d'un tas d'événements, de situations ou d'expériences : bref, de choses externes et indifférentes au moi. Le moi n'est peut-être rien outre ces choses et ces mondes auxquels il s'est vu relié. Et c'est pourquoi aussi avec la perte de tel monde, ou de telle personne, c'est une partie de soi-même qu'on a l'impression de perdre. Aussi, afin de décrire la succession de ces *moi*, on pourrait reprendre une belle image que Georges Poulet applique à la pensée de Pascal : le moi est comme « une série de fenêtres qui se referment l'une après l'autre¹⁸ ».

¹⁸ G. Poulet, *op. cit.*, p. 105.

L'unité du moi et sa cohérence interne ne s'affirment donc qu'au prix de notre effort de *maintenir nos projets ou de nous maintenir* en tant que point de vue sur les choses dans lesquelles on est contraint de s'abandonner. C'est à l'intérieur d'un projet actuel que l'unité apparaît. Mais n'y-a-t-il dès lors pas autant de moi que de revirements et de projets ? Vu à distance, j'ai moins d'affinité avec ce moi de mon enfance qu'avec celui de mon ami. Je puis même être conscient d'une ressemblance et de récurrence dans certains traits de caractère (déjà jadis, je râlais pour tout) : mais la conscience que j'en prends ne cimente pas l'unité. Cet enfant apparaît au loin, comme un ami perdu depuis longtemps, ou une épave qui reste sur place. Ainsi, la mémoire qu'on peut avoir de tous ces passés ne nous livre qu'une accumulation de faits anodins, ou qui furent jadis importants, mais dont la totalité est démunie de toute cohérence logique ou existentielle. L'univers du moi profond est en réalité composé de moi hétérogènes, un chaos de fantômes anéantis et de temps hétéroclites.

Ou partons du présent : qu'est-ce qui relie le moi du malade à son moi encore ignorant et vigoureux ? Rien hors de la tâche qu'il ressent de se réaffirmer à l'image d'un monde nouveau et insoupçonné (celui de l'hôpital, des attentes interminables, des angoisses et de l'ennui). Comme disait Pascal, « c'est une chose horrible de sentir s'écouler ce qu'on possède ». Le nouveau moi devra assumer le deuil du précédent, acquérir d'autres qualités en vue d'un monde différent et d'une réalité aux exigences nouvelles. Ne pas céder, résister : voilà sa subjectivité.

Ce deuil perpétuel, Proust (on s'en doute) l'a décrit entre autres à l'occasion de la fin d'un amour. Ce qui nous sépare d'un être cher, c'est souvent moins sa disparition que la mort de nous-mêmes. Un nouveau moi surgit des cendres de l'autre, la vie reprend un nouvel essor, quittant la morne pleine d'un amour dévasté et défunt. On quitte ce moi comme on quitte une région sinistrée : avec regret et espoir. Bref, une infidélité involontaire me déchire de moi-même. Et avec la perte de certains intérêts, d'un amour ou d'un engouement pour certaines choses, c'est un moi qui sombre dans l'indifférence. Alors, dans ce cas, comme il est vain de se vouloir immortel. Comme le remarque le narrateur : « Nous désirons passionnément qu'il y ait une autre vie où nous serions pareils à ce que nous sommes ici-bas. Mais nous ne réfléchissons pas que, même sans attendre cette autre vie, dans celle-ci, au bout de quelques années nous sommes infidèles à ce que nous avons été, à ce que nous voulions rester immortellement¹⁹. »

¹⁹ III, 253.

Et pourtant, un lien subsiste parfois avec telle épave ou moi disparu. C'est un lien de cette sorte qui occasionne l'autre forme d'oubli. Il y avait en effet deux sortes d'oublis affectant notre condition temporelle : celui du père Swann, expression d'un élan spontané qui nous arrache à nous même. Ou cet oubli du narrateur quinquagénaire à l'occasion de l'invitation de Gilberte, et qui semble en revanche l'expression d'un lien qui nous lie malgré nous à un moi mort et enterré. Au sein de cet amas de fantômes anéantis, il y a ici et là comme des revenants qui sortent à demi de l'ombre.

II. Oubli et singularité

L'image du moi n'est donc pas celle d'une unité organique qui évolue et s'adapte sans cesse. Il est plutôt fait de la superposition d'états et de moi successifs, eux-mêmes n'étant que l'intériorisation de nos rapports inconditionnés avec les choses, les situations ou le monde. Or, il s'avère que parfois, certains de ces rapports survivent au moi qui les avait vécus. Au sein du moi présent, se révèle l'existence et l'insistance d'un lien indissoluble avec un éclat du passé demeuré tout le temps dans l'ombre de l'oubli. En dépit de la perte et le dépérissement du moi ancien, un lien a subsisté tout au long de ces années et « tout le long de son trajet dans l'abîme où il était lancé » (Proust) et qui insiste comme une sorte d'identité inflexible en marge du défilé des moi.

Quelque chose me relie malgré moi à ce moi d'autrefois et en ravive un aspect, en fait renaître comme un reste d'attitude involontaire, de conduite spontanée. De même la réaction un peu intempestive du narrateur à l'invitation de son ancienne amie. Sa réponse fait brusquement oublier sa situation réelle, celle d'un adulte dégrisé par l'amour. Elle n'est plus l'effet d'une irruption de la spontanéité absolue de sa conscience, mais elle renvoie à ce passé lointain et figé du temps où sa mère en parlant de lui disait que « c'est maintenant presque un grand jeune homme ».

Ainsi, sa réaction prouve d'une part qu'il a gardé après tant d'années des restes de ce moi oublié, et un rapport latent et insoupçonné avec celui qu'il était autrefois. Comme des traces ou les empreintes de ce passé, ce comportement et cette attitude envers Gilberte ont survécu dans le moi actuel, un peu à l'image de ces rituels d'un culte qui survivent à la communauté depuis longtemps oubliée. Des fleurs de ruine. Telle attitude intempestive m'appartient, certes, mais « comme un point de beauté à une province écartée du corps » (Char). Quelle est donc la nature et l'origine de ce lien ?

Dans le passage auquel on s'est référé, le narrateur semble suggérer que cette attache au moi de jadis est également le fruit d'intériorisation d'un rapport au dehors : mais ici, ce que le moi intériorise n'est plus sa propre spontanéité, mais celle d'autrui. Ce lien même semble le fruit d'une intériorisation du point de vue de sa mère (« Or, je m'apercevais que je me plaçais pour me juger au même point de vue qu'elle. ») Ce reste qui subsiste au long de son existence, et « hante » sa conscience irréfléchie (comme dirait Sartre), renvoie à une expérience isolée des autres. L'expérience qu'on peut faire d'être interpellé, approché, surpris ou fréquenté par autrui. Lui, le quinquagénaire désabusé, laisse échapper une sorte de timidité involontaire, du fait qu'un fragment d'attitude de cet enfant qui sent le regard et le jugement de sa mère posés sur lui, s'est frayé un chemin jusqu'au comportement du moi actuel. Il ne retombe pas en enfance pour autant. Cet enfant reste « sur place », au loin. Mais la réaction de l'adulte trahit le fait que malgré ses expériences et les dépérissements successifs de ses moi, un lien s'est maintenu avec un fragment d'un moi abandonné. Malgré le fait d'avoir dû subir de la part du temps, « les métamorphoses aussi complètes que celles de certains insectes » (Proust), un lien a survécu avec un moi qui n'existe plus depuis bien des années. Et cette survivance n'est nullement motivée ou sollicitée par mes projets actuels. Au contraire, elle fait irruption, immotivée et inappropriée. Survivance en marge de mon évolution, de ma temporalisation personnelle, de ma *psychè* et vie affective. Comme dit Proust : « On ne change pas, on fait entrer dans le sentiment qu'on rapporte à un être bien des éléments assoupis qu'il réveille mais qui lui sont étrangers²⁰. »

Comment décrire ce lien ? Il n'est pas l'œuvre du moi, puisqu'il survit en marge du dépérissement et de l'épuisement successifs de tout ce que j'ai été. Loin de confirmer une quelconque unité, il est en partie ce qui vient la briser subrepticement. Ce qui me fait oublier mon âge l'espace d'un instant.

Cette intériorisation qu'invoque le narrateur ne se réduit pas à l'absorption des soins intentionnés ou bienveillants de l'autre. Sa conduite anachronique ne révèle et ne ravive pas l'amour et l'affection qui lui a été réservé autrefois et qu'il reproduit dans ses propres rapports amoureux. Que pareille reprise ou répétition involontaire existe ou non, là n'est pas la question. Ce qui est en jeu ici est d'un autre ordre.

Le moi ne réitère pas un comportement subi, mais quelque chose qui au contraire ne se laisse pas lui-même assimiler *comme conduite ou rapport* avec autrui. Il assimile quelque chose qui demeure en deçà de tout rapport, inarticulé, et qui me détermine « par derrière », qui se manifeste ou est

²⁰ II, p. 418.

évoqué à l'occasion de ce reste du moi, (c'est-à-dire, la réponse intempestive et inappropriée). De quoi s'agit-il ? D'une *sorte de foi en sa propre identité*. Cette foi n'est pas prélevée sur la totalité de mes conduites, pas plus qu'elle ne se laisse néantiser par notre conscience vide et absolue : elle l'investit et l'envahit du dehors, elle exprime l'expérience du moi d'avoir signifié quelque chose pour cette mère qui disait : « C'est maintenant presque un grand jeune homme. » Et cette expérience ne recouvre pas l'intériorisation de l'affection maternelle, mais renvoie au sentiment qu'a le narrateur que pour sa mère, son identité est investie d'un sens et d'une valeur profonds, et cela en dépit des métamorphoses radicales que le temps lui aura infligée (quitte à le rendre méconnaissable). En d'autres mots, ce qui a été intériorisé, c'est avant toutes choses *la conscience qu'il restera pour elle toujours le même*, celui dont elle dit un jour que « C'est maintenant presque un grand jeune homme. ».

Bref, cette foi en mon identité exprime comme je suis hanté par la conscience que mon moi présent est matériellement le même que celui que ma mère a pris autrefois dans ses bras, même si aucun souvenir personnel, intime ou affectif ne me relie encore avec tel passé lointain²¹.

Conclusion

Proust raconte comment le narrateur se met à choyer le nom de Gilberte : le prononcer, s'est comme évoquer sa présence, en personne, sans pour autant vaincre la souffrance de son absence. Comme un talisman, ce nom contient la personne en chair et en os, évoque un lien direct ou magique avec elle, en est le substitut, et dès lors échoue dans sa tentative à la faire apparaître en vrai. Gilberte reste « sur place ».

Son nom, qu'il cherche à tout prix à faire prononcer à n'importe quelle occasion, est comme une amulette qui l'aide à conjurer l'absence de Gilberte, c'est-à-dire ses possibles refus, ses rejets, son indifférence anticipée, ou tous les changements psychiques qui causeront la séparation inévitable. Le nom est ce qui, à tel moment précis, exprime, avec une force quasi féérique, une passion et un attachement pour Gilberte qui la vise au-delà même de ses transformations : il exprime une fidélité éternelle, quoique très temporaire, pour cette personne. Fidélité qui transcende ses métamorphoses.

²¹ Pour ce qui précède et qui suit, cf. A. Burms & R. Breeur, *Persons and Relics*, *Ratio*, 21 (2), 2008, pp. 134-146.

Sartre remarque quelque part dans *Les Mots* qu'il a connu des hommes « qui ont couché sur le tard avec une femme vieillie par cette seule raison qu'ils l'avaient désirée dans leur jeunesse²² ». Tout le monde devine que ce désir différé ne peut s'alimenter de l'appréhension d'une persistance réelle des traits d'autrefois. Ce n'est plus la même personne, et ce n'est même plus en raison de ses traits physiques ou autres qu'elle est restée désirable. Ce qui la rend pourtant séduisante à cet homme aujourd'hui, c'est l'évidence, ou au moins la confiance, qu'il s'agisse réellement de la même personne. Et cette conviction ou prémonition d'identité précède la perception réelle d'une continuité : elle confère un sens et une valeur à l'idée même que cette femme ait gardé quelque chose des traits d'autrefois. Il se peut que je retrouve en elle la persistance d'un trait qu'elle-même ne soupçonne peut-être même pas : mais c'est en raison de la présomption de son identité que cette persistance prend valeur. Or, cette présomption est antérieure à toute expérience de continuité et de permanence. Elle se greffe sur les rapports que nous entretenons avec autrui.

Or, peut-être que le « C'est maintenant presque un grand jeune homme. » fonctionne-t-il de la même façon. Cette remarque est l'expression de l'inconditionnel intérêt que la mère porte pour son fils, d'une fidélité inflexible : celle qui s'imprime en lui comme hantise, comme pensée involontaire et irrépressible. C'est-à-dire, l'évocation ou la conscience aigüe d'être son fils, pour toujours et en dépit de ses oublis ou même de ses reniements ou de ses sentiments personnels envers elle.

Ce qu'il a intériorisé, c'est finalement peut-être l'expérience en tant que telle d'avoir été pour cette mère d'autrefois comme un talisman du moi qu'il est aujourd'hui. Et peut-être est-ce cette conscience-là qui lui confère un sentiment d'identité.

Cette identité est involontairement acquise, et demeure en marge de son évolution personnelle : elle ne coïncide pas avec l'unité au demeurant éclatée du moi. Cette identité est le fruit d'une conscience qu'on peut avoir et qui nous hante, que la permanence même d'une personne, malgré ses métamorphoses, garde une valeur pour quelqu'un. Et qui sait est-ce uniquement cette foi en pareille valeur qui nous protège contre les désillusions et les pertes que nous inflige le temps²³. C'est cette identité en marge de mon unité, en deçà de toute identification personnelle et volontaire, qui me confère une singularité et qui elle seule subsiste à cet « émiettement » du moi, tant elle ne dépend pas de lui. Cet étrange contraste de survivance et de mort est ce qui caractérise la vie du sujet.

²² J.-P. Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard (Folio), 1964, p. 194.

²³ Ou à l'inverse, c'est elle qui s'impose en nous à l'occasion du souvenir involontaire.

Autant Marcel affirme tout au long de sa recherche n'être « qu'une suite de moi juxtaposés mais distincts qui mouraient les uns les autres », autant le souvenir involontaire éveille en lui « une portion de notre âme plus durable que les moi divers qui meurent successivement en nous²⁴ ». Autant son passé et ses souvenirs lui reviennent et « symbolisent un appel », autant cet appel lui révèle « que depuis lors [il] n'avai[t] pas progressé²⁵ ».

²⁴ IV, p. 476.

²⁵ IV, p. 457.