

Protée



Moi réel / monde réel

Ou la constitution éthique du moi réel face au monde réel

Angèle Kremer-Marietti

Volume 36, numéro 2, automne 2008

Éthique et sémiotique du sujet

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/019023ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/019023ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Cet article traite de la constitution psychique et éthique du moi réel face au monde réel, en partant de la subjectivité vive et de l'individualité organique pour aller vers la personnalité et le sujet dit moral. Sur la base de la sensibilité du moi profond, étayant la statique de la personnalité en vue de sa dynamique, le langage est le noyau de tout le mouvement autour du corps. Corps et langage se renvoient l'un l'autre et interfèrent au point de rencontre avec l'autre par lequel se découvre la source du souci éthique.

Éditeur(s)

Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi

ISSN

0300-3523 (imprimé)

1708-2307 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kremer-Marietti, A. (2008). Moi réel / monde réel : ou la constitution éthique du moi réel face au monde réel. *Protée*, 36(2), 79-88.
<https://doi.org/10.7202/019023ar>

MOI RÉEL / MONDE RÉEL

OU LA CONSTITUTION ÉTHIQUE DU MOI RÉEL FACE AU MONDE RÉEL

ANGÈLE KREMER-MARIETTI

INTRODUCTION

En présumant de partir d'une sémiotique interne au corps signifiant, accordée au mouvement conduisant directement à la sensori-motricité et au flux perceptif dont elle émane, autrement dit à une énergie basale et à sa manifestation communicative, et donc sur la base d'une telle approche sémiotique de la constitution du moi réel dans sa visée éthique, nous statuons, tout d'abord, sur le pouvoir d'assimilation du réel dans le mythe, repérable dans l'anthropologie comme en psychanalyse. Propre à cette assimilation, nous supposons le lieu individuel d'une «subjectivité vive», directement reliée au monde qui l'entoure, à commencer par la famille pour l'enfant. Pour le virtuel «sujet» du *moi réel*, il s'agit, en fait, d'une assise lui permettant désormais de constituer ce qui sera pour l'adulte le *monde réel*, c'est-à-dire la société.

Or, pour une bonne part, ce qui est considéré comme le *monde réel* va obnubiler le *moi réel* qui tentera de l'appréhender et de le construire, et qui n'est déjà que le *moi réel* représenté de l'intérieur, la face interne d'une *individualité organique* ou le *moi réel* représenté de l'extérieur. Ce sujet vivant est la *structure de ce moi*, qui aime et qui hait, deux positions extrêmes dans le fait banal de la *réceptivité* dans l'exercice de la *sensibilité*. Nous menant vers une anthropologie, sociale mais également physique et morale, elle nous oriente vers la *personnalité*, c'est-à-dire un peu plus près du sujet.

Réceptivité, sensibilité, affectivité forment une ouverture sensible sur le monde et sur autrui, grâce à laquelle, avant d'imposer l'*être qu'elle est*, la personnalité reçoit en substance les éléments de l'*avoir*, provenant de l'entourage ou du milieu, de la culture. Une sensibilité de base est universellement reconnue, comme nous le montrerons, à laquelle s'ajoutent les capacités liées au langage. Simple conscience du *corps* ou déploiement articulé du *langage*, l'*affectivité* ressort globalement comme la base du *comportement* humain. On observe alors un procédé cognitif fondamental, originaire relativement à la pensée et au langage, la *métaphorisation*: le procès de la métaphore est en effet un moteur essentiel de la pensée et du langage dont découle la *signification* et, avec elle, l'exercice de la *raison*. Sur ce fond de conditionnement statique et de libération dynamique, s'instaure une relation

princeps entre *monde réel* et *moi réel*: la culpabilité fondatrice, qui se trouve au croisement de la liberté et de la responsabilité – culpabilité décrite par Platon et quelques phénoménologues contemporains.

La sensibilisation de notre *individualité* nous met en rapport avec le principe de la justice. Un jeu de miroirs entre le moi et le monde m'apparaissant dans l'autre m'offre le partage de différentes « connaissances de soi », en intensifiant les éléments d'échange par la multiplication de notions indicatives. Le rapport à l'autre, d'un rapport externe d'un *moi* à l'*autre*, devient un rapport interne au *moi réel*, identifié au *moi que je suis en train de réussir à être*. La pure autopsychologie qui en résulte présuppose une connaissance de l'autre et de sa perspective propre; de là naît le sujet, suscité par autrui, qui est à la fois sa condition d'être et sa liberté d'être dans le rapport éthique. D'où la vertu profondément éthique du face à face.

1. LA SUBJECTIVITÉ VIVE

Un rapport du *mythe* au *monde réel* a été opéré par Sigmund Freud qui a cependant considéré une seule et unique version du mythe d'Œdipe, alors que Claude Lévi-Strauss¹ refusera l'idée d'une version authentique d'un mythe quelconque et, au contraire, demandera qu'en soient connues toutes les versions avec leurs structures différentes. Freud a intériorisé et intégré la parenté dans l'ordre de la *subjectivité*. C'est là une découverte et une réalisation propres à la modernité et que Freud a exprimées à travers le *complexe d'Œdipe*. La richesse du mythe tient à la virtualité du sens et, par là, à une multiplicité des sens possibles liés aux combinaisons des divers éléments: ce qui introduit une variété, sinon dans la structure, du moins dans le sens. Ce pouvoir d'assimilation du mythe, reconnu dans la psychanalyse² de Freud, en fait une grande œuvre de notre culture moderne, par sa reconnaissance d'une historicité anhistorique de la parole.

De ce fait, est pris sinon déjà le *sujet*, du moins la *subjectivité vive*, dans sa rencontre effective ou son contact sensible avec le *monde réel*, que constitue la

famille pour l'enfant récemment « venu au monde ». De toute façon, d'une manière générale, toute culture prétend se donner la finalité d'expliquer et de comprendre le *monde réel* qui échappe en principe au *moi réel*.

De ce point de vue, les données de la psychanalyse, en formant un corpus cohérent et rigoureux, viennent enrichir, entre autres, des observations du domaine de la psychiatrie sociale, puisque le *moi réel* est une construction singulière que nous élaborons au cours de notre existence dans un *monde réel* qui est pour nous avant tout social.

Culturel et pulsionnel se combinent et fusionnent, puisqu'il y avait déjà au départ l'*inconscient*, traqué à travers, d'abord, une méthode associative-dissociative, ensuite une méthode plus *symbolique*, livrée au décryptage précisément de certains mythes qui, fondamentalement, étaient là pour cacher le fin fond de l'histoire d'un *monde réel* dont « on » ne semblait rechercher qu'un savoir sélectif. D'un point de vue sémiotique, ce qu'il nous faut finalement retenir de la psychanalyse, dans le rapport à la connaissance positive que nous pouvons en tirer, c'est moins la psychothérapie que l'analyse, une analyse difficilement accomplie des symboles reconnus et vécus dans un *monde réel* qui, dès le départ, a pour effet d'obnubiler les voies d'appréhension du *moi réel*.

Passons directement à Jacques Lacan, l'auteur de la mystérieuse formule affirmant sentencieusement qu'il *n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant*: formule ambiguë expliquée du fait que, dès 1971, Lacan démontre l'impossibilité d'*écrire un rapport sexuel chez l'être parlant* parce qu'il le confronte à la catégorie du réel par le biais de la fonction de la lettre (Emerich, 1997). Nous devons sans doute ajouter quelques présupposés à cette formule: surtout qu'il n'existe réellement, ni en tant que tel, un *sujet de désir* ni donc, pour lui, un *objet de désir*, du moins dans la représentation d'une fusion originelle, qui aurait été perdue, ou d'une indivision première, qui reste imaginaire et toujours plus archaïque. Et sur l'effet d'un *sujet* pris ainsi pour l'indéterminé pur, que

présuppose aussi cette formule, il ne pourra jamais y avoir, à proprement parler, de *science du sujet*.

2. L'INDIVIDUALITÉ ORGANIQUE

Notre prudence méthodologique nous a fait évoquer le *moi réel*, que nous avons rencontré comme étant notre premier problème, dans les termes de la *subjectivité vive*, et non pas sous le nom de *sujet* proprement dit. Cette *subjectivité vive*, en tant que *moi réel* représenté de l'intérieur, est, pour ainsi dire, la face interne d'une *individualité organique* en tant que *moi réel* représenté de l'extérieur.

Pour comprendre la *personnalité* propre de cette *subjectivité vive* ou de cette *individualité organique*, il faut voir ce qu'elle porte profondément dans son noyau d'être; or, ce qu'elle renferme, c'est tout simplement un être humain vivant qui, en tant que *sujet libre*, ressent, pense et parle. La culture rejoindrait la nature en se révélant inhérente aux gènes: tel est le *langage*, déjà codé avant même que notre *individualité organique* et notre *subjectivité vive* ne s'en emparent. À suivre l'expérience, transcendance et immanence deviennent des modes vécus dans le *monde réel* vers lequel s'oriente le *moi réel*.

C'est ainsi que nous maîtrisons la nature entière, dont nous faisons partie, en la façonnant et nous façonnant – et, d'ailleurs, pas toujours volontairement. Il devient de plus en plus difficile de trancher entre nature et culture, puisque la « nature humaine » se « fait » constamment et confirme elle-même l'être en devenir de l'humanité, au fur et à mesure des actions individuelles et collectives déployées et des nombreuses répercussions individuelles et collectives de ces mêmes actions. Il faut alors s'appuyer surtout sur une anthropologie, non pas seulement sociale, mais aussi physique et morale. Comme nous le constatons, dès que nous évoquons la *personnalité*, nous avançons un peu plus près du « sujet ».

3. STATIQUE ET DYNAMIQUE DE LA PERSONNALITÉ

Sentant, pensant et parlant, ce *sujet vivant* peut aimer et il peut aussi haïr. Nous devons donc cerner

ce qui fait la *structure de ce moi* qui aime et qui haït. Notons que ce sont là les deux positions extrêmes dans le fait banal de la *réceptivité* ou de la *sensibilité*: que celle-ci soit positive (par laquelle je veux attirer à moi ou construire) ou qu'elle soit négative (par laquelle je veux repousser loin de moi ou détruire) – en tant que le double effet évident de la *réceptivité* sensible avec ses actions conséquentes. Dès lors, nous aurons aperçu ce qu'est véritablement cette *statique réelle*, à la base de toutes les dynamiques virtuelles de la *personnalité*. Nous partons ici d'une constatation qui devrait être de l'ordre de l'intuition évidente, mais ne l'a pas toujours été, et dont toute l'importance doit être mesurée avec précaution: tout l'édifice de la *personnalité humaine* repose ainsi sur une *réceptivité affective*, c'est-à-dire sur une *sensibilité* ou affectivité élémentaire qui s'enrichira au fur et à mesure des éventuels développements de cette *subjectivité vive* doublant l'*individualité organique* dans le moi profond.

En effet, avant d'envisager les possibles désordres de la *personnalité*, il faut savoir ce sur quoi il est possible de tabler en la matière. La *personnalité* repose sur l'instance de la *réceptivité*, de la *sensibilité*, de l'*émotivité*, selon les cas. Sans une ouverture sensible, préalable et permanente, sur le monde et sur autrui, une *personnalité* ne saurait se dessiner ni s'édifier. Avant même de s'imposer comme un *être qu'elle est*, cette *personnalité en puissance* doit recevoir certains éléments qui constitueront son *avoir*, et qui lui viennent de son entourage immédiat, de son éducation, de son milieu, de sa culture.

Avec la *sensibilité* de base, nous retrouvons sur un terrain commun à des auteurs aussi différents que Emmanuel Kant et Auguste Comte, de même que Freud, surtout dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910) – où apparaissent la notion de narcissisme et principalement la mutation du sexuel en artistique se faisant en conformité avec le deuxième principe de la thermodynamique ou loi d'entropie –, et encore Jean-Paul Sartre (Kremer-Marietti, 2005) – pour qui existe une *affectivité originelle de la conscience* qui se saisit comme factice, cœnesthésique et faisant que le corps puisse se définir comme un *être pour-soi*, c'est-à-

dire dans la privation d'un en-soi singulier. On trouve également cette reconnaissance de l'affectivité première chez René Zazzo (1992) et chez Ferdinand Alquié (1979). Depuis les travaux de John Bowlby (1978) sur l'attachement, on parle maintenant d'une *science du sentiment*. Pour aller dans le sens de cette découverte, nous évoquerons particulièrement l'expression de *révolution affective*, proposée par Klaus Scherer (1989)³, professeur de psychologie et des sciences de l'éducation à l'université de Genève, où il enseigne actuellement la *théorie des émotions*. Sous la rubrique épistémologique: *Sciences Affectives*, Scherer conclut que notre *rationalité* est limitée par l'*émotion*, en même temps qu'il existe spécifiquement reconnaissable une *rationalité de l'émotion*.

Ces vues ne sont pas contredites par les travaux d'Antonio Damasio (1993), par qui nous avons appris que les émotions figurent de plain-pied dans l'univers cognitif du cerveau (que le « cœur » a sa place dans le cerveau): ses expériences entraînent la conclusion, d'une part, qu'être ému implique les facultés de percevoir et de raisonner et, d'autre part, qu'il n'y a pas de raisonnement sans émotion de base.

À juste titre, on peut voir que Kant mettait au fondement de la théorie de la connaissance une *sensibilité* appréhendant la *réalité du monde*: on peut donc retenir la place fondamentale occupée par la sensibilité (*Sinnlichkeit*) dans le processus cognitif de la *Critique de la raison pure* (1781). Pour Kant, en effet, la *connaissance empirique* présupposait la sensibilité recevant les données sensibles, tandis que la *connaissance pure* était strictement conceptuelle. Il voyait l'entendement (*Verstand*) chargé de mettre en ordre l'afflux des données sensibles. Dans son *Anthropologie* (1798) également, Kant donnait une place d'honneur à l'*affectivité*.

De son côté, ouvrant une perspective nettement anthropologique qui s'est confirmée tout au long de son œuvre, Comte, dans le *Cours de philosophie positive* (1830-1842), fondait la théorie positive de toute l'animalité, l'humanité comprise, sur la corrélation des deux notions élémentaires de l'*irritabilité* et de la *sensibilité*. Concevant ainsi « une seule série générale »

(1998: 767), Comte voyait comme Aristote la nature s'élever continûment de l'inerte au vivant et il s'opposait à « la vaine démarcation fondamentale que les métaphysiciens ont été [...] forcés d'établir entre les animaux et les hommes » (*ibid.*: 857). Donc, pour Comte, il n'existait pas de discontinuité entre l'animal et l'homme, si bien que l'étude du moi devait disparaître sous « l'étude finale de cet équilibre général des diverses fonctions animales, tant d'irritabilité que de sensibilité [...] » (*ibid.*). On peut dire qu'avant Freud, Comte découvrait, en étudiant l'homme biologique (Kremer-Marietti, 2001b), la place fondatrice de l'*affectivité* dans l'édifice de l'*individualité organique* qui permet à la *personnalité* de se constituer.

Si Comte s'en était tenu à considérer l'activité industrielle directement consécutive à la science positive, il n'aurait conçu qu'un positivisme étroit qui aurait donné raison aux critiques de la plupart de ses détracteurs. Les données biosociologiques de la 50^e leçon du *Cours de philosophie positive* se sont prolongées et développées avec le « Tableau des fonctions cérébrales », ou tableau cérébral, publié dans le premier tome de son *Système*. Or, ce tableau complète en les résumant les caractères humains généraux et montre à l'évidence que la spéculation et l'action sont dominées par l'*affection*. Ce faisant, Comte dégageait le principe de l'action de l'homme dans la société, d'où sa devise: « *Agir par affection, et penser pour agir* ». Son tableau cérébral répond à un processus de décomposition binaire, posant, entre l'égoïsme complet et le pur altruisme, l'échelle graduée de toutes les affections intermédiaires. Satisfait du résultat qui s'accordait avec les inspirations primitives de son contemporain F.-J. Gall, Comte en rappelait quel en était le principe classificatoire, et confirmait ainsi le succès d'une logique de la découverte qui lui était propre.

4. LE LANGAGE

Les études contemporaines sur le cerveau et le langage essaient de voir ce qui coïncide entre les particularités de l'homme et celles de l'animal, et ce qui ne coïncide absolument pas. Si nous partons, par exemple, de ce qu'on appelle la *conscience*, nous voyons

aussitôt que c'est une notion difficile à définir malgré les divers travaux de l'*Association pour l'étude scientifique de la conscience* (1997)⁴. En tout cas, avec la conscience, il s'agit bien d'une instance qui s'interpose entre notre *individualité* bio-socio-historique et le monde physique, et même aussi entre notre *individualité* bio-socio-historique et le monde bio-socio-historique tout entier. On s'oriente alors vers un rapport plus ou moins spontané, plus ou moins réfléchi et contrôlé, qui est celui qu'un *sujet* quelconque peut entretenir avec son *milieu*.

Une manifestation de cette relation de l'*individu* avec son *milieu* est étudiée dans le langage; comme toute faculté d'expression, le langage est déterminé par l'*émotion*: « nous n'exprimons qu'après avoir éprouvé » (1854: 290)⁵, remarquait justement Comte, suivant de près en cela Thomas Hobbes⁶; et l'un et l'autre étaient largement précédés par Démocrite, Épicure et Lucrèce. Le langage humain se pratique et s'enrichit par rapport à un milieu auquel il se réfère et dont il traite. Même si ce que nous exprimons est le plus intellectuellement élaboré, chaque fois il est nécessaire qu'il y ait ou qu'il y ait eu un quelconque moteur affectif.

Ainsi, des études contemporaines portent sur le cerveau et l'évolution du langage⁷. On peut retenir que le langage s'amorce chez l'enfant sur la base des premières étapes vitales et par la méthode de la nomination d'objets; et il se constitue en se développant de façon autonome par rapport au monde extérieur. Noam Chomsky a montré que les super-règles grammaticales sont innées et universelles: comme l'écrit à sa suite Steven Pinker, « l'enfant n'acquiert pas des douzaines ou des centaines de règles, il tourne seulement quelques boutons mentaux » (1999: 109). Pour expliquer cela, Chomsky avait introduit, dans les années 1960, le concept de *structure profonde* (ou structure syntagmatique définie par les super-règles) et le concept de *structure de surface*, qui permet certaines variations dans la place des mots. Les idées de Chomsky sur la grammaire universelle ont parfois été controversées; pourtant, si, comme on vient de le découvrir tout récemment, un gène du

langage a pu être identifié, on tiendrait alors un élément appartenant aux bases moléculaires du langage⁸.

Si l'on s'informe auprès des biologistes (Geschwind, 1988) à propos du développement du langage, on voit comment il évolue, d'abord dans l'interaction, par associations croisées entre deux systèmes: d'une part, le système situé au cœur du cerveau, impliqué dans les aspects sensori-moteurs de cinq instincts élémentaires (s'alimenter et boire, éliminer, agresser, fuir, se reproduire), et, d'autre part, le système des régions sensorielles de la vision, du toucher et de l'audition. Ensuite, l'acquisition de la nomination d'objets dépend entièrement des associations de stimuli sensoriels croisés de la vision et de l'audition et de stimuli sensoriels croisés du toucher et de l'audition. Ces jeux croisés d'associations sensorielles sont reconnus comme indispensables à la réalisation du langage humain; on a constaté qu'ils sont rendus possibles grâce à la région pariétale postérieure du cerveau. Or, il n'y a pas chez l'animal cette capacité d'un langage se développant de façon autonome par rapport au milieu; dès lors, et surtout sous ce rapport essentiel, il est permis de parler d'une « nature humaine » distincte de la « nature animale ».

Donc, qu'elle soit une simple conscience du *corps* ou qu'elle se manifeste dans le déploiement articulé du *langage*, l'*affectivité* est globalement le point de départ du *comportement* humain. Devenant de plus en plus intentionnelle, l'expression du langage devient de plus en plus claire et directe, et elle peut comporter un ressort affectif.

C'est le lieu de dire qu'il existe un procédé cognitif fondamental, originaire relativement à la pensée et au langage, qui est la *métaphorisation*⁹: la métaphore est en effet un aspect central de la pensée et du langage relativement aux notions de base, telles que la *signification*, les *concepts* et la *raison* qui ordonne ces notions. Au fur et à mesure que les relations langagières et logiques se développent, la complexité grandissante des relations exige une langue de plus en plus distincte, rendue possible par la structure

biologique et naturelle du langage humain articulé. Cris et gestes spontanés sont les premières manifestations de l'expression, animale et humaine. Ensuite, dans le langage constitué et articulé, les linguistes ont constaté que les premiers éléments ou constituants matériels du langage sont des *unités de sens* qu'ils nomment « morphèmes » et « phonèmes », et qui traduisent les objets de notre expérience, qu'ils soient intérieurs ou extérieurs, réels ou fictifs.

D'abord sentir ou ressentir, ensuite accepter ou rejeter, puis exprimer ou *dire tout cela*. Ce schéma simplifié est celui de la statique fondamentale qui permet toute l'activité d'une *personnalité humaine*, sur laquelle l'éducation va exercer un pouvoir d'accentuation et d'atténuation, d'association et de dissociation, avec des effets d'expansion ou de limitation.

5. LA CULPABILITÉ FONDATRICE

Telle est donc, globalement décrite, la structure ou la *statique de la personnalité*, à partir de laquelle se rendra possible une *dynamique* dont les pivots essentiels seront d'ordre *éthique*: la responsabilité et la liberté étant incitées par la participation de la personnalité dans le *monde réel*. Nous n'avons pas parlé des états non sensibles de la conscience ni du jugement que l'éducation va pouvoir développer à partir des *émotions de base*: le jugement est ce qui va permettre de trier et d'alimenter selon un certain ordre toutes ces énergies vitales, mais il est lui-même également mû fondamentalement par de telles énergies.

Un point originel de rencontre s'impose dans la relation entre *monde réel* et *moi réel*: le rapport de la responsabilité et de la liberté, que nous appellerons la *culpabilité fondatrice*.

Même si notre liberté n'est pas une « liberté d'indifférence », il n'en demeure pas moins, au regard de la société, que nous nous considérons comme *responsables* de nos actes, c'est-à-dire *libres* surtout de ne pas commettre des actes prohibés. En même temps, nous savons bien que, pour une certaine part, nous devons nous reconnaître aussi comme déterminés: ce

qui veut dire que le mode de vie, l'éducation, l'environnement et la volonté peuvent jouer un rôle dans la formation de notre *personnalité* originale.

Il peut être intéressant de voir que, reprenant la réflexion nietzschéenne de la faute conçue comme dette (*Schuld*)¹⁰, Martin Heidegger, dans *Sein und Zeit* (1927), a fait de la culpabilité ce qui doit être abordé et interrogé fondamentalement du point de vue de *l'être-coupable* de l'existence; ce qui veut dire, du point de vue de l'attribut « coupable », comme étant conçu en tant que le mode premier de l'existence. Car, en tant qu'elle est vécue intérieurement, l'épreuve de la faute ne se mesure pas uniquement à partir d'une infraction objectivement constatée. C'est subjectivement que nous prévoyons l'infraction possible, que nous la craignons et la repoussons, que nous l'anticipons intellectuellement en l'analysant dans la représentation que nous nous en donnons. On peut donc dire que, par sa nature même, ce qui se constitue dans les cultures comme étant le droit témoigne de la perte reconnue de l'innocence.

Ainsi, notre *être-au-monde*, tel qu'il nous est, à chacun, perçu institutionnellement sous la forme juridique du droit que nous avons la faculté d'assimiler, est lié à la peine représentée, mais il est déjà pour nous la conséquence représentée d'une faute éventuelle, comprise et imaginée comme une dette envers la société. On peut analyser tous ces phénomènes du point de vue de l'anthropologie sociale. Alors, il est facile de voir, selon les observations précises de certains anthropologues, d'un côté, la honte de celui qui a violé les règles des relations sociales lui devenir insupportable, au point même qu'il choisit de mourir à la guerre; d'un autre côté, on constate que des manquements graves concernant la sexualité auront pour irrémédiable effet d'entraîner la mort des coupables. Dans les deux cas d'observation, agit une culpabilité fondamentale, constitutive de l'existence sociale; et, dans l'un des deux cas, on a vu la culpabilité se poser au fondement du pouvoir politique¹¹.

À propos du lien associant la culpabilité au politique, Platon, interprétant dans *Protagoras* le

mythe de Prométhée, faisait que le « politique » fût étroitement lié au don que Zeus avait fait aux hommes sous les noms d'honneur (ou de pudeur) et de justice : respectivement, l'*aidos* et la *dikè*. Ainsi, *aidos*, l'honneur, la pudeur, ou même la honte, constitue le premier principe apte à nous rendre réflexifs quant à notre mérite. Cette *sensibilisation* de notre *individualité* nous met en rapport avec l'autre principe, le principe de *dikè*, la justice. Notons que le terme *aidos*, si difficile à traduire, est l'équivalent d'une dette d'honneur qui ne deviendrait une faute que par manquement à l'obligation de rendre ce qui a été reçu, c'est-à-dire par égard à la justice. Tout individu, nouveau venu dans la société, contracte déjà, de ce seul fait, une dette à l'endroit de cette société, en bonne et due place du *monde réel*.

Dans le *monde réel* de la société, le *socius*, qui peut être l'*ami*, joue un rôle actif quant à la connaissance de soi et la connaissance de l'autre, indispensables à la moralité en action. Il est difficile de séparer la connaissance de soi proprement dite de l'obligation morale de se connaître dans une première finalité de se contrôler et de savoir s'orienter à partir de la connaissance que l'autre est susceptible d'avoir de nous-mêmes. Un jeu de miroirs met ainsi en partage différentes « connaissances de soi », en intensifiant les éléments d'échange et en multipliant les notions indicatives sur les personnalités ainsi confrontées. Le rapport à l'autre apparaît non plus comme un rapport externe d'un *moi* à l'*autre*, mais comme un rapport interne au *moi réel*, que nous assumons en l'identifiant à ce *moi que je suis*. L'échange est riche d'enseignement, tandis que l'isolement du *cogito* tend à la stérilisation de ce réservoir de notions liées à l'ipséité immédiate qui engendre le souci éthique.

Entreprendre une action suppose une large part d'*émotion* ; et la nature de celle-ci peut être du type d'une revanche ou d'une vengeance ; ce peut être aussi, le plus souvent, la recherche d'un plaisir, d'une satisfaction ou d'une reconnaissance. Sans chercher directement à déterminer le rôle exact de l'*émotion* comprise en tant que déclencheur, on peut cependant tenter de découvrir et de préciser ce qui engendre une

action spécifique au cœur de la société, c'est-à-dire la *motivation sensible* exacte : peur ou angoisse, disposant à l'intervention, mais aussi l'idée plaisante d'entrer en scène, en se plaçant hardiment au-delà de l'inhibition.

6. LA QUESTION DU SUJET

Freud a su précisément situer la *question du sujet* entre le *corps* et le *langage*, à commencer par la parole mythique, issue du *muthos*, première sur la parole logique, issue du *logos* : corps et langage renvoyant l'un à l'autre. Pris entre un inconscient qui se dérobe et un conscient qui l'étouffe (Balat, 2000), le *sujet* est déjà ce « Je » dont parlait justement Kant :

Que l'homme puisse disposer du Je dans sa représentation : voilà qui l'élève à l'infini au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Il est par là une personne [...]. (1986 : 946)

La prise en compte de la question du sujet dans toute son extension présente une telle variété d'approches qu'il peut sembler difficile de la saisir dans ses données multiples, tout en reconnaissant clairement les limites qui risquent de l'anéantir : qu'il s'agisse des processus de l'aliénation mentale, de la rigidité des institutions ou encore des approches par trop naturalistes d'une psychopathologie (Kress, 1996). En deçà de ces frontières, s'impose la dignité du sujet comme un droit fondamental dont l'autonomie est jugée créatrice : « la dignité assigne à la réalité physique du corps la réalité juridique de la personne. Le "je suis" dans l'être se concrétise en "j'existe" pour le droit » (Tzitzis, 2002 : 584).

En tant qu'il se laisse connaître, l'autre que soi n'est en fait que la mise en évidence progressive d'un problème épistémologique qu'ont posé et résolu, à leur manière, tous les écrits du monde révélant l'*âme humaine*. L'exercice de dire cette âme semble être resté inépuisable, mais toujours il implique l'autre ; car l'autopsychologie présuppose une connaissance de l'autre et de sa perspective propre. C'est alors que naît le sujet, comme s'il était suscité par un tiers, sa condition *sine qua non*, et dont l'ipséité ouvre directement sur l'éthicité. Pour édifier le *moi réel* dont je ferai ce *sujet*, psychique et éthique, je serai parvenue

à l'éthique de et par soi par l'éthique de l'autre, à travers un « face à face » nécessaire à la constitution de mon éthique propre, dans l'accès à un niveau supérieur de ma prise de conscience. Au cœur du « grand problème éthique »¹², se tient l'exigence de la vérité de l'intention pure, dans une prise de conscience constante.

7. VERS UNE THÉORIE DE LA CONSCIENCE

Comme on le voit, une *théorie de la conscience* se révèle nécessaire, et qui soit une théorie de son intégralité: elle mobiliserait plusieurs domaines scientifiques, tels que la psychanalyse, les sciences cognitives, la neuropsychologie, la psychothérapie individuelle, la psychologie sociale, la psychiatrie clinique, la psychologie du développement et la médecine psychosomatique. Que l'on parte de l'inconscient avec la psychanalyse, de l'esprit-cerveau avec les sciences cognitives, ou du système nerveux et des neurotransmetteurs avec la neuropsychologie, de données introspectives et interprétatives avec la psychothérapie individuelle, des réseaux de significations culturelles issues du système social avec la psychologie sociale, ou de modèles comportementaux de psychopathologie avec la psychiatrie clinique, ou encore de processus en constante évolution supposant une architecture différente à chacun de ses niveaux, ou surtout d'une interactivité effective entre la conscience et les organes du corps avec la médecine psychosomatique, finalement que l'on parte de telles ou telles données, chaque fois, on ne verra qu'une partie ou qu'un aspect de la grande machine psychique dont les divers rouages, apparemment incohérents, effectuent les fonctions indéfectibles de la *réalité du moi* dans la plus grande cohérence. À quoi nous serons tenus d'ajouter l'examen des faits psychiques, plus ou moins ordinaires, que sont les rêves et les délires de toute sorte, les impressions de notre introspection la plus courante, sans négliger les notations recueillies des grandes traditions de la contemplation. Nous constaterions cette vérité: que les propositions nécessaires de ces diverses sciences ou connaissances

de la *conscience* ne nous suffisent pas pour cerner celle-ci dans son intégralité: c'est dire autrement qu'elles sont combien nécessaires mais jamais suffisantes!

De plus, les nouvelles cartographies de l'esprit nous permettent d'explorer ce qu'on peut appeler « les dimensions classiques de l'esprit », du point de vue d'une philosophie psychologiquement informée en même temps que d'une psychologie philosophiquement informée, les deux positions ne pouvant que se croiser et interagir, nullement s'exclure. Le *problème de la conscience* est un problème difficile. À ce propos, avec humour, le philosophe australien David J. Chalmers (1996), l'un des fondateurs de l'*Association pour l'étude scientifique de la conscience*, pense que le problème de la mécanique quantique est presque aussi difficile que le problème de la conscience! Il faudrait incorporer le phénomène de la *conscience* dans la conception scientifique du *monde*: cela supposerait que soit possible de découvrir l'explication scientifique de l'*expérience subjective des états mentaux*. Car, s'il est aisé de parler de l'expérience consciente, et même d'en rester à l'expérience dite « à la première personne », la conscience demeure toujours mystérieuse. Comment expliquer, en particulier, ce qui fait émerger la conscience à partir de la matière? Pour Bertrand Russell, d'après son « monisme neutre » (1927), l'âme et le corps prendraient naissance dans une réalité commune, ni physique ni mentale.

En principe, le biologiste arrive à établir une relation causale entre structure et fonction; toutefois il doit respecter le *niveau d'organisation*. Dans le domaine cognitif, Jean-Pierre Changeux¹³ ne peut que rappeler les distinctions apportées par Kant dans la *Critique de la raison pure*: 1) d'abord, la *sensibilité* reçoit les impressions des organes des sens; 2) ensuite, l'*entendement* procède à la synthèse des impressions sensibles; 3) enfin, la *raison* génératrice des principes permet d'appliquer les concepts de l'entendement. À ces trois niveaux opérationnels correspondent trois niveaux constatés et retenus en neurophysiologie: 1) l'élaboration de *représentations* à partir des objets du monde extérieur; 2) une première *abstraction* de ces

représentations en concepts; 3) l'organisation de ces concepts en *abstractions d'un ordre plus élevé*.

D'une part, les « images » sont pour le physiologiste autant de preuves de la matérialité des représentations. On passera de l'image mémorisée au percept. Quant au concept, il est une image formalisée de l'objet, le « prototype de l'objet », un médiateur indispensable du *monde réel*. Selon la formule de Damasio, dans *L'Erreur de Descartes*, entités et événements sont représentés selon des mécanismes intégrant des composants fragmentaires d'activité neuronale en motifs cohérents, reproduisant la structure interne de ces entités et événements, ainsi que leurs relations mutuelles. L'esprit ne peut se faire connaître sans une certaine incorporation.

D'autre part, si le béhaviorisme, fondé uniquement sur l'*individualité organique*, a pu exclure la conscience, le cognitivisme, au contraire, cherchant à dégager les processus neuropsychiques, ne peut s'en passer. Du point de vue des méthodes d'apprentissage les plus courantes, il a été dûment constaté qu'*être conscient* représente un atout supplémentaire : en fait, la référence à la *conscience du sujet* joue un rôle capital dans le développement *individuel* comme dans le développement *social*. De l'appareillage physiologique, biologique et neurologique, on est passé progressivement à une sensibilité cultivée et morale.

NOTES

1. C. Lévi-Strauss affirmait : « je me suis posé le problème des relations entre les variantes d'un même mythe et j'ai essayé de montrer que chaque variante peut être assimilée à un groupe de permutations d'éléments autrement disposés dans les variantes voisines, si bien que le mythe progresse, se développe, engendre de nouvelles variantes jusqu'à épuisement de la totalité des combinaisons » (dans Lacan, 1956).

2. Citons une définition, donnée par Freud, de la psychanalyse : « *Psychanalyse* est le nom 1) d'un procédé pour l'investigation de processus animiques, qui sont à peine accessibles autrement; 2) d'une méthode de traitement de troubles névrotiques, qui se fonde sur cet investigation; 3) d'une série de vues psychologiques, acquises par cette voie, qui croissent progressivement pour se rejoindre en une discipline scientifique nouvelle » (1991 : 183).

3. Voir également Scherer et Ekman (1984); Scherer et Wallbott (1986); Scherer (1988); Scherer, Schorr et Johnstone (2001).

4. ASSC : Association for the Scientific Study of Consciousness.

5. Voir le tome premier contenant le « Discours préliminaire » et l'« Introduction fondamentale ».

6. Voir la première partie du chapitre VI de son *Léviathan* (1983).

7. Voir par exemple celles de N. Geschwind (1974).

8. A. P. Monaco, directeur du Wellcome Trust Centre for Human Genetics, à l'université d'Oxford, traite d'un gène (FOXP2) mais dont on ne sait pas à quelle partie du langage il est relié (voir *Nature* du 4 octobre 2001).

9. Voir M. Johnson (1995); voir aussi E. Winner (1996) et A. Kremer-Marietti (2008).

10. « Ces généalogistes de la morale se sont-ils seulement doutés, par exemple, que le concept fondamental de la morale, "faute" (*Schuld*), tire son origine du concept très matériel de "dettes" ? » (Nietzsche, 2006 : II^e Dissertation, § 4, 172).

11. Je me réfère à deux rapports exemplaires du séminaire de R. Verdier intitulé « Système pénal et pouvoirs » : entre autres aux interventions de P. Menget sur les Txicão du Brésil et de P. Descola sur les Achuars de l'Amazonie équatorienne. Dans les deux sociétés sans système pénal ni ordre politique, la sanction « fonctionne » néanmoins à coup sûr. Voir P. Menget (1977); P. Descola (1986).

12. A. Kremer-Marietti (1982). « Dans la présente étude, appréhendée dans le sens large d'une méta-éthique, *a priori*, moralement neutre, il est permis de considérer tout moment d'un commencement de réflexion éthique comme étant celui d'un dépassement vers une prise de conscience plus aiguë » (Kremer-Marietti, 2001a : 120).

13. À ce propos, voir A. Kremer-Marietti ([1974] 2001 : 45-46).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALQUIÉ, F. [(1979) 2000]: *La Conscience affective*, Paris, Vrin.
- BALAT, M. [2000]: *Fondements sémiotiques de la psychanalyse*, Paris, L'Harmattan.
- BOWLBY, J. [1978]: *Attachement et Perte*, Paris, PUF.
- CHALMERS, D.J. [1996]: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- CHOMSKY, N. [(1965) 1971]: *Aspect de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil;
- [(1972) 1975]: *Questions de sémantique*, Paris, Seuil;
- [(1975) 1979]: *Structures syntaxiques*, Paris, Seuil.
- COMTE, A. [(1839) 1998]: *Cours de philosophie positive*, tome I, Paris, Hermann;
- [1854]: *Système de politique positive*, tome I, Paris, Carilian-Gœury.
- DAMASIO, A.R. [1993]: *Spinoza avait raison: joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob;
- [(1997) 2006]: *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.
- DESCOLA, P. [1986]: *La Nature domestique: symbolisme et pratique dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- EMERICH, C. [1997]: « Il n'y a pas de rapport sexuel ». En ligne: http://www.freud-lacan.com/articles/arti15 cle.php?url_article=cemerich110197 (page consultée le 16 avril 2008).
- FREUD, S. [(1923) 1991]: « Psychanalyse » et « Théorie de la libido », *Œuvres complètes*, vol. XVI (1921-1923), 181-208;
- [(1910) 2003]: *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci / Eine Kindheits Erinnerung des Leonardo da Vinci*, préface de J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard.
- GESCHWIND, N. [(1974) 1976]: « Disconnexions syndromes in animals and man », dans R. S. Cohen et M. W. Wartofsky (dir.), *Selected Papers on Language and Brain*, vol. XVI, Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht et Boston, Reidel Publishing Co., 104-236;
- [1988]: « The brain and evolution of language », *Brain and Language*, vol. 33, n° 1, 86-103.
- HEIDEGGER, M. [(1927) 1953]: *Sein und Zeit*, Berlin, Akademie.
- HOBBS, T. [1983]: *Léviathan*, introd., trad. et notes de F. Tricaud, Paris, Éd. Sirey.
- JOHNSON, M. (dir.) [1995]: « Metaphor and Philosophy », *Metaphor and Symbolic Activity*, vol. 10, n° 3, 157-162.
- KANT, E. [(1798) 1986]: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de P. Jalabert, *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 931-1144.
- KREMER-MARIETTI, A. [(1974) 2001]: *La Philosophie cognitive*, Paris, L'Harmattan;
- [1982]: *La Morale*, Paris, PUF;
- [2001a]: *L'Éthique en tant que méta-éthique*, Paris, L'Harmattan;
- [2001b]: « L'Homme biologique selon Comte et les théories nouvelles », *Journée d'études en mémoire de Mirella Larizza* (Pise, 12 mai 2000), dans C. Cassina (dir.), *Sociologia, politica e religione di Comte per il diciannovesimo secolo*, Pise, Ed. Plus, Université de Pise, 21-39;
- [2005]: *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: une lecture de L'Être et le Néant*, Paris, L'Harmattan;
- [2008]: « La métaphore, forme originaire du langage et de la connaissance », Actes du Colloque de mai 2007 au Royal Military College of Kingston (à paraître).
- KRESS, J.J. [1996]: « Le psychiatre et les théories du fonctionnement psychique », *Confrontations psychiatriques*, n° 37, 83-100.
- LACAN, J. [1956]: « Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss: "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel" à la Société Française de Philosophie le 26 mai 1956 », *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome XLVIII, 113-119. En ligne: <http://aejcpp.free.fr/lacan/1956-05-26.htm> (page consultée le 17 avril 2008).
- MENGET, P. [1977]: *Au Nom des autres: classifications des relations sociales chez les Txicão du Haut-Xingu (Brésil)*, thèse de 3^e cycle, Paris, EHESS.
- MONACO, A.P. et alii [2001]: « A forkhead-domain gene is mutated in a severe speech and language disorder », *Nature*, n° 413 (4 octobre), 519-523.
- NIETZSCHE, F. [(1887) 2006]: *Pour une contribution à la généalogie de la morale*, prés. et trad. de A. Kremer-Marietti, précédé de « De la philologie à la généalogie », Paris, L'Harmattan.
- PINKER, S. [(1994) 1999]: *L'Instinct du langage*, trad. de M.-F. Desjeux, Paris, Odile Jacob.
- RUSSELL, B. [1921]: *The Analysis of Mind*, Londres, George Allen & Unwin;
- [(1927) 1954]: *The Analysis of Matter*, New York, Dover.
- SCHERER, K.R. (dir.) [1988]: *Facets of Emotion: Recent Research*, Hillsdale (NJ), Erlbaum.
- SCHERER, K.R. et P. EKMAN [1984]: *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ), Erlbaum.
- SCHERER, K.R. et B. RIMÉ [1989]: *Les Émotions*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé.
- SCHERER, K.R., H. G. WALLBOTT et A. B. SUMMERFIELD [1986]: *Experiencing Emotion: A Crosscultural Study*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHERER, K.R., A. SCHORR et T. JOHNSTONE (dir.) [2001]: *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- TZITZIS, S. [2002]: « Corps meurtri, dignité blessée », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, série V, vol. LXXIX, n°4 (octobre/décembre), 565-588.
- WINNER, E. (dir.) [1995]: « Developmental Perspectives on Metaphor » (introd.), *Metaphor and Symbolic Activity*, vol. 10, n°4.
- ZAZZO, R. [1992]: *Manuel pour l'examen psychologique de l'enfant*, Paris, Delachaux & Niestlé.